

14
Revue Internationale d'Ethnologie
et de Linguistique

ANTHROPOS

Ephemeris Internationalis Ethnologica et Linguistica

• • Rivista Internazionale • •
d'Etnologia e di Linguistica

• • Revista Internacional • •
de Etnología y de Lingüística

International Review of Ethnology and Linguistics.

Internationale Zeitschrift für
Völker- und Sprachenkunde.

Band VII  1912.
Tom.





*Revue Internationale d'Ethnologie
et de Linguistique*

ANTHROPOS

Ephemeris Internationalis Ethnologica et Linguistica

**•• Rivista Internazionale ••
d'Etnologia e di Linguistica**

**•• Revista Internacional ••
de Etnología y de Lingüística**

International Review of Ethnology and Linguistics.

**Internationale Zeitschrift für
Völker- und Sprachenkunde.**

**Band VII  1912.
Tom.**

**Mit 31 Tafeln
99 Textillustrationen**

**Avec 31 planches
99 gravures de texte**

**Im Auftrage der Österreichischen Leo-Gesellschaft,
Mit Unterstützung der Deutschen Görres-Gesellschaft**

Herausgegeben

unter Mitarbeit zahlreicher Missionäre von P. W. SCHMIDT, s. v. d.

Reprinted with the permission of the Anthropos - Institut

**JOHNSON REPRINT CORPORATION
111 Fifth Avenue, New York, N.Y. 10003**

**JOHNSON REPRINT COMPANY LIMITED
Berkeley Square House, London, W. 1**

First reprinting, 1965, Johnson Reprint Corporation

Printed in West Germany

Druck: Anton Hain KG, Meisenheim (Glan)

INDEX.

Index Auctorum.

	Pag.
Anglo-Indian Prof.: Young India: Religion and Caste	67—80
Aranzadi De, Telesforo, Prof. Dr.: De cosas y palabras vascas	407—428
Arnoux Alex. P.: Le Culte de la Société Secrète des Imandwa au Ruanda 273—295, 529—558, 840—875	
Conant C. E., Dr.: The Pepet Law in Philippine Language	920—917
Cozzi Ernesto D.: La donna albanese	309—335, 617—626
Dunn E. R.: The Mengap Bungai Taun	135—154, 634—648
— (Korrekturen dazu)	138, 142, 148, 151, 153)
Erdland A. P., M. S. C.: Die Eingeborenen der Marshallinseln im Verkehr mit ihren Häuptlingen	559—565
Franke Karl, Prof. Dr.: Über die erste Lautstufe der Kinder	668—676
Hestermann F. P., S. V. D.: Kritische Darstellung der neuesten Ansichten über Gruppierungen und Bewegungen der Sprachen und Völker in Afrika	722—760
Ignace Etienne P.: Les Camacans	948—956
Kate ten H., Dr.: Beiträge zur Kenntnis des japanischen Volksglaubens	389—406
Koch-Grünberg Th., Dr.: Betóyasprachen Nordwestbrasilens und der angren- zenden Gebiete	429—462
Kunike Hugo: Der Fisch als Fruchtbarkeitssymbol bei den Waldindianern Süd- amerikas	206—229
Liétard A. P.: Au Yun-nan, chez les <i>Min-kia</i> et <i>La-ma jen</i>	677—705
Mayr Fr. P.: Zulu Proverbs	957—963
Meier Josef P., M. S. C.: Die Feier der Sonnenwende auf der Insel Vuatam, Bismarckarchipel, Südsee	706—721
Oost van P., C. M. I.: Chansons populaires chinoises de la région Sud des Ortos 161—193, 372—388, 765—782, 893—919	
Pohorilles E., Dr.: Der Bedeutungswandel in den Mythen	995—1013
Rausch J. P., S. M.: Die Sprache von Südost-Bougainville, Deutsche Salomon- inseln	105—134, 585—616, 964—994
Rossillon P., S. F. S.: Mœurs et Coutumes du peuple Kui, Indes Anglaises 95—104, 649—662	
Schmidt Wilh. P., S. V. D.: Die Gliederung der australischen Sprachen 230—251, 463—497, 1014—1048	
— Einiges über afrikanische Tonsprachen	783—791
Schuchardt, Dr. H.: Sachen und Wörter	827—839
Schumacher P. P.: Das Eherecht in Ruanda	1—32
Schuller R. R.: Hallazgo de documentos acerca de la lengua Saliba	761—764
Soury-Lavergne P. P. et de la Devèze, S. J.: Un „Sahagun“ pour l'ethnologie du peuple malgache de l'Imerina	194—205
— La Fête de la Circoncision en Imerina (Madagascar): autrefois et aujourd'hui 336—371, 627—633	
— (Korrektur dazu)	358)

Strong W. Merish, M. A., M. D.: Note on the Language of Kabadi, British New Guinea	155—160
Suas J. Bt., P., S. M.: Mythes et Légendes des Indigènes des Nouvelles-Hébrides (Océanie)	33—66
Tfinkdji J., Abbé: Au pays d'Abraham	566—584
Winthuis P.: Kulturskizzen aus der Südsee	876—892
Wolf Franz P., S. V. D.: Beitrag zur Ethnographie der <i>Fö-Neger</i> in Togo 81—94, 296—308	

Index Rerum.

Europa.

La donna albanese (Cozzi)	309—335, 617—626
De cosas y palabras vascas (Aranzadi de)	407—428
Über die erste Lautstufe der Kinder (Franke)	663—676
Sachen und Wörter (Schuchardt)	827—839
Der Bedeutungswandel in den Mythen (Pohorilles)	995—1013

Asia.

Young India: Religion and Caste (Anglo-Indian Prof.)	67—80
Moeurs et Coutumes du peuple Kui, Indes Anglaises (Rossillon)	95—104, 649—662
The Mengap Bungai Taun (Dunn)	135—154, 634—648
Chansons populaires chinoises de la region Sud des Ortos (Oost van)	161—193, 372—388, 765—782, 893—919
Beiträge zur Kenntnis des japanischen Volksglaubens (Kate ten)	389—406
Au pays d'Abraham (Tfinkdji)	566—584
Au Yun-nan, chez les <i>Min-kia</i> et <i>La-ma jen</i> (Liétard)	677—705

Africa.

Das Eherecht in Ruanda (Schumacher)	1—32
Beitrag zur Ethnographie der <i>Fö-Neger</i> in Togo (Wolf)	81—94, 296—308
Un „Sahagun“ pour l'ethnologie du peuple malgache de l'Imerina (Soury-Savergne et Devèze)	194—205
La Fête de la Circoncision en Imerina (Madagascar): autrefois et aujourd'hui (Soury-Savergne et Devèze)	336—371, 627—638
Le Culte de la Société Secrète des Imandwa au Ruanda (Arnoux) 273—295, 529—558, 840—875	
Sprachen und Völker in Afrika (Hestermann)	722—760
Einiges über afrikanische Tonsprachen (Schmidt)	783—791
Zulu Proverbs (Mayr)	957—963

America.

Der Fisch als Fruchtbarkeitssymbol bei den Waldindianern Südamerikas (Kunike)	206—229
Betóyasprachen Nordwestbrasilien und der angrenzenden Gebiete (Koch-Grünberg)	429—462
Hallazgo de documentos acerca de la lengua Saliba (Schuller)	761—764
Les Camacans (Ignace)	948—956

Oceania (et Australia).

The Pepet Law in Philippine Languages (Conant)	920—947
Mythes et Légendes des Indigènes des Nouvelles-Hébrides (Suas)	33—66
Die Sprache von Südost-Bougainville, Deutsche Salomoninseln (Rausch)	105—134, 585—616, 964—994

	Pag.
Note on the Language of Kabadi, British New Guinea (Strong)	155—160
Die Gliederung der australischen Sprachen (Schmidt)	230—251, 463—497, 1014—1048
Die Eingebornen der Marshallinseln im Verkehr mit ihren Häuptlingen (Erdland)	559—565
Die Feier der Sonnenwende auf der Insel Vuatam, Bismarckarchipel (Meier)	706—721
Kulturskizzen aus der Südsee (Winthuis)	876—892

Analecta et Additamenta.

Brautwerbung und Hochzeit bei den Wapogoro, Deutsch-Ostafrika (Hendle)	252—258
Die kulturhistorische Methode in der Ethnologie (Schmidt)	253—254
Sexual rites of purification amonget the Thonga of Lourenço Marques (Junod)	499—500
Totemismus in Togo, Westafrika (Schröder)	500—501
Mythen und Sagen der Admiralitätsinsulaner (Meier)	501—502
Von der dritten Forschungsreise von Dr. Th. Koch-Grünberg nach Südamerika	502—503
Papuanischer Mischkarakter der Sprachen von Ponape und der Zentralkarolinen (Girschner)	503—504
Die Anwendung der kulturhistorischen Methode auf Amerika (Schmidt)	505—506
String-bags of Mekeo Papua (Goethem van)	792—795
Ein interessantes Beispiel von Einwirkung des Milieus (Schmidt)	795—796
M. A. van Gennep (Schmidt)	796—797
Die Verwandtschaftsnamen der Nasioi, Südost-Bougainville (Rausch)	1056—1057
Le septième jour aux Nouvelles-Hébrides, Océanie (Suas)	1057
Namen der Küstenbewohner des nördlichen Teiles der Gazellehalbinsel und deren Sprache (Meyer)	1057—1059
Zusammenhang der Bedeutung von „rechter (oder linker) Hand“ mit „essen“ (Schuchardt)	1059
Sur la mythologie australienne des rhombes (bull-roares) (Schmidt)	1059—1060
Kulturhistorischer Zusammenhang oder Elementargedanke (Schmidt)	1060—1062

Index Miscellaneorum.

Europa.	Pag.	Europe.	Pag.
XVIII. Internationaler Amerikanisten-Kongreß	255	Le XVIII ^e congrès international des Américanistes	255
Gründung eines Vereines für orientalische Sprachen in Frankfurt a. M.	255	Une société pour les langues orientales à Francfort-s.-l.-M.	255
Über die primitiven Wohnungen der finnisch-ugrischen Völker	256	Les habitations primitives des peuples finnois et ougriens	256
Heinrich Winklers Ansicht über die Basken	256	Henri Winkler: Opinion sur les Basques	256
XIV. Tagung des Intern. Congr. f. präh. Anthropologie und Archäologie	256	XIV ^e Session du Congr. Intern. d'Anthropologie et d'Archéologie préhistor.	256
P. Topinard †	507	P. Topinard †	507
A. H. Keane †	507	A. H. Keane †	507
Rich. Andrée †	507	R. Andrée †	507
M. E. v. Hornbostel, über Vergleichbarkeit der Musikinstrumente	507	M E v. Hornbostel: Critérium acoustique pour comparer les instruments de musique	507
Beihefte zur Zeitschrift „Der Islam“	509	Fascicules-suppléments de la revue «Der Islam»	509
Preis Stanislas Julien	798	Prix Stanislas Julien	798

	Pag.		Pag.
Schuchardt: „Romano-Baskisches“ . . .	798	Schuchardt: Beaucoup de mots basques-romans	798
Ein Denkmal für E. T. Hamy	798	Un monument érigé en l'honneur de Hamy	798
W. Crahmer und W. Planert: Über Lappen und Samojeden	798	W. Crahmer et W. Planert: Sur des Lapons et des Samoièdes	798
Gesandtschaftsreise von P. Joannes de Piano Carpinì	1063	Voyage du P. Jean de Piano Carpinì	1063
Leuba über Zauberei	1063	Mr. Leuba sur la magie	1063
Internationaler Kongreß für Ethnologie	1064	Un Congrès ethnologique international	1064

Asien.

E. Zimmermann: Über die Erfindung und den Erfinder des chinesischen Porzellans	257
M. v. Brandt: Über das chinesische Glas	509
F. G. Müller-Beeck: Über das japanische Kunstgewerbe	510
Das 3. Zentenar des Todes des P. Matteo Ricci	799
Th. Kluge: Über kaukasische Sprachwissenschaft	800
A. Grierson: Über Linguistic Survey of India	1064
K. Gebauer: Über Schanstaaten	1065

Afrika.

Die Familie im Lichte afrikanischer Märchen	257
R. Pösch: Über die alten Steinbauten in Süd-Rhodesia	258
Legale Kindschaft bei den Dinka	511
Über die Sprache der Batua	512
Die Schmiede bei den Wadschagga	801
R. Avelot: Über Religion der Bakale (Ogowe)	802
E. von Rosen: Reise nach Ost-Rhodesia und dem belgischen Kongo	1065
Faden- u. Atnehmespiele in West-Afrika	1065
J. Maes: Die Xylophone der Bakuba	1066
L. Bittremieux: Die Tätowierung der Mayombe	1066
H. Nekes: Trommelsprache und Fernruf in Südkamerun	1066
A. J. N. Tremearne: Kopfjägerstämme in Northern Nigeria	1067

Amerika.

P. Radin: Medizinmännertanz der Winnebago	258
Fr. Krause: Kunst d. Karajáindianer	512

Asie.

E. Zimmermann: Quand la porcelaine chinoise a-t-elle été inventée et quel est l'inventeur?	257
M. de Brandt: Du verre chinois	509
F. G. Müller-Beeck: Des objets d'art japonais	510
Le 3 ^e centenaire de la mort du P. Matteo Ricci	799
Th. Kluge: Sur des langues caucasiennes	800
A. Grierson: Publication de Linguistic Survey of India	1064
K. Gebauer: Une relation sur Die Schanstaaten	1065

Afrique.

La Famille, à la lumière des contes africains	257
Le R. Pösch: Des édifices en pierre de la Rhodesia méridionale	258
Filiation légale chez les Dinka	511
La Langue des Bathua (Batua)	512
Les forgerons chez les Wadchagga	801
M. R. Avelot: Les pratiques religieuses des Bakalé (Ogôouvé)	802
E. de Rosen: Voyage à l'Est du Rhodesia et le Congo Belge	1065
Jeux de ficelles en Afrique Occidentale	1065
J. Maes: Les Xylophones des Bakuba	1066
L. Bittremieux: Le tatouage chez les Mayombe	1066
H. Nekes: Le langage par le tambour et l'appel à distance au Cameroun méridional	1066
A. J. N. Tremearne: Tribus de chasseurs de tête en Northern Nigeria	1067

Amérique.

P. Radin analyse la danse des hommes de médecine des Winnebago	258
Fr. Krause traite des objets d'art des Indiens Karaja-Goyaz	512

	Pag.		Pag.
E. H. Thomson: Entstehung des Mayabogens	802	E. H. Thomson: L'origine de l'arc des Maya	802
Amer. Anthropol. Ass.: Einheit oder Mehrheit der amerikanischen Kultur und deren Ursprungsort	803	L'assoc. anthr. américaine: L'unité ou multiplicité de la culture américaine, l'endroit probable de son origine	803
J. Dyneley Prince: San Blas-Sprache in Panama	806	J. Dyneley Prince: la langue de San Blas au Panama	806
Kissenberth's Araguayareise	806	Kissenberth: Les principaux résultats d'un voyage le long de l'Araguya	806
J. P. Harrington: Das Cañute-Spiel der Tewa-Indianer	1067	J. P. Harrington: Le jeu de Cañute des Indiens Tewa	1067
L. Locke: Die Quipu	1068	L. Locke: Les Quipu	1068
J. O. Hasemann: Reise zu den Oberläufen der Madeira und Tapajoz	1068	J. O. Hasemann: Voyage au cours supérieur du Madéra et du Tapajoz	1068

Ozeanien und Australien.

M. L. Miller: Camiguin-Insel (Luzon)	512
Thurnwald: Eingebornenrecht auf Bougainville	807
M. Egidi: Die Kobio in Britisch-Neuguinea	1069
A. K. Brown: Eingebornenstämme in Nordwest-Australien	1069
W. H. R. Rivers: Inselnamen in Melanesien	1070
W. Müller-Wismar: Kanu- und Kriegsschmuckformen von Indonesien und Ozeanien	1070

Océanie et Australie.

M. L. Miller sur l'île Camiguin (Luçon)	512
Thurnwald: Le droit des indigènes de Bougainville	807
M. Egidi: Les Kobio en British-Newguinea	1069
A. K. Brown: Tribus des indigènes de l'Australie du Nord-est	1069
W. H. R. Rivers: Nominations des îles de la Mélanésie	1070
W. Müller-Wismar: Parures des canots et parures de guerre d'Indonésie et d'Océanie	1070

Index bibliographicus.

	Pag.
Artbauer O. C.: Die Rißpiraten und ihre Heimat (Hestermann)	818
Bley P.: Praktisches Handbuch der Nordgazellen-Sprache (Schmidt)	1081
Bludau A. und Herkt O.: Flemmings namentreue Länderkarten (Streit)	520
Boas F.: Publications of the American Society (Hestermann)	816
Bricout J.: Où en est l'Histoire des Religions? (Schmidt)	1071
Callistus P.: Chamorro-Wörterbuch (Schmidt)	1081
Eastmann C. A.: The Soul of the Indian; an Interpretation (Kalten)	266
Endemann K.: Wörterbuch der Sotho-Sprache (Schmidt)	814
Franchet G.: Céramique primitive (Schmidt)	1084
Frazer J. G.: The Golden Bough (Schmidt)	259
Fritz G.: Die Zentralkarolinische Sprache (Schmidt)	1081
Haddon A. C.: History of Anthropology (Schmidt)	521
Huby J.: Christus, Manuel d'Histoire des Religions (Schmidt)	1071
Jonker J. C. G.: Rottineesche Teksten met vertaling (Kern)	517
Karutz O. R.: Unter Kirgisen und Turkmenen (Hestermann)	818
Krause Fr.: In den Wildnissen Brasiliens (Hestermann)	1080
Laufer B.: Der Roman einer tibetischen Königin (Francke)	261
— Chinese Pottery of the Han Dynasty (Hestermann)	817
— Chinese Grave-Sculptures of the Han Period (Hestermann)	818
Lemoine Gev.: Dictionnaire Français-Algonquin (Pietsch)	521
Lévy-Bruhl L.: Les Fonctions mentales dans les Sociétés inférieures (Schmidt)	268

	Pag.
Meyer E.: Der Papyrusfund aus Elephantine (Wessely)	1076
Müller-Lyer P.: Formen der Ehe, der Familie und der Verwandtschaft (Schmidt)	819
Münsterberg O.: Chinesische Kunstgeschichte (Hestermann)	813
Neuhaus R.: Deutsch-Neuguinea (Schmidt)	518
Nieboer H.: Slavery as an industrial system (Schmidt)	809
Reutter P.: L'Origine des Religions (Schmidt)	1071
Russillon H.: Un culte dynastique avec Evocation des morts chez les Sakalaves de Madagascar (Soury-Lavergne)	1077
Saito H.: Geschichte Japans (Češka)	517
Sarg C.: Die australischen Bumerangs im städtischen Völkermuseum (Schmidt)	264
Schmidt R.: Der Sirgenstein und die diluvialen Kulturstätten Württembergs (Ober- maier)	515
Schultz W.: Die Anschauung vom Monde und seinen Gestalten in Mythos und Kunst der Völker (v. Spiess)	1078
Schultze L.: Zur Kenntniss der melanesischen Sprache von Tumleo (Schmidt)	1081
Sergi G.: L'uomo secondo le origini, l'antichità, le variazioni e la distribuzione geo- grafica. Sistema naturale di classificazione (Gemelli)	515
Soennecken F.: Der Werdegang unserer Schrift (Hestermann)	819
Somló F.: Der Güterverkehr in der Urgesellschaft (Schmidt)	513
Spat C.: Maleische taal, Overzicht van de Gramatica (Kern)	514
Strehlow C.: Die totemistischen Kulte der Aranda- und Loritja-Stämme (Schmidt)	264
Turchi N.: Manuale di Storia delle Religioni (Schmidt)	1071
Ungnad A.: Aramäische Papyrus aus Elephantine (Wessely)	1076
Valensin A.: Jésus-Christ et l'étude comparée des Religions (Schmidt)	1072
Walleser P. S.: Grammatik der Palau-Sprache (Schmidt)	1081
Westermann D.: Die Sprache der Hausa (René Basset)	1083

Index Illustrationum.

Europa.

Cosas vascas	412
Mujeres vascas con el cantaro (pegarra)	413
1. Yugo vasco; 2. Escorzo antero	417
Yugo de vacas	418

Africa.

Ruanda-Typen I: 1. Bräutigam der Nyiramutwakazi; 2. Häuptlingssohn	2
— II: 5. Braut des Nturo; 6. Häuptlingssohn (Mututsi)	6
— III: 3. Kasana, Häuptling; 4. Donatilla Nyirangégera	10
— IV: 7. Wilhelm Mbonyubgabo; 8. Nyirimbirima	14
— V: Sultan Musingga mit Hofstaat	18
I. Volcans du nord du Ruanda; II. Habitations sur le <i>Muhávura</i> ; III. <i>Muhávura</i>	273
Carte du Ruanda	273
Ruanda (carte)	280
Volcan du <i>Niragongo</i>	288
Plan d'un <i>lúgo</i> de <i>Muñarwanda</i>	530
<i>Amaráro yá abázimu</i>	533
Le <i>Kwátúra</i> : l'Initiation. Les <i>Imándwa</i> majeurs	544
<i>Uruúwéro rwa Binego</i>	545
Le <i>Kwátúra</i> : l'Initiation. Les <i>Imándwa</i> mineurs	550
L'Initiation dans l'Imerina: a) Le circoncis et sa mère; b) Le commencement des dances; c) La fillette; d) On va chercher le bœuf; e) Un groupe d'invités; f) En pleine danse	628

Das Eherecht in Ruanda¹.

Von P. P. SCHUMACHER, von den Weißen Vätern, Kabgáyi, Ruanda.

Vorbemerkung.

Zur Aufstellung des Schemas für folgende Abhandlung dienten mir die Fragebogen: 1. v. LUSCHAN, aus „Anleitung zu wissenschaftlichen Beobachtungen auf Reisen“, von G. v. NEUMAYER; 2. die „ethnographische Fragesammlung“ von Dr. STEINMETZ und Dr. THURNWALD; 3. endlich der „Fragebogen über die Rechte der Eingebornen in den deutschen Kolonien“, im Druck erschienen bei J. SITTENFELD, Berlin.

So weit sich nun aber die systematischen Voraussichten der Theoretiker auch erstrecken mögen, so können sie doch nicht alle Einzelfälle erreichen, die der direkten Beobachtung unterliegen. Folglich kam des weiteren ein ziemlich bedeutendes Material zur Behandlung, das in den Fragebogen nicht vorgesehen werden konnte.

Durch P. W. SCHMIDT's freundliche Aufmerksamkeit kam ich in den Besitz seiner so gründlichen Abhandlung über „Die Sprachlaute und ihre Darstellung“. In diesem Teile meiner Arbeit habe ich denn das „Anthropos-Alphabet“ in seinem ganzen Umfange adoptiert. Sollten sich in der Anwendung desselben spezielle oder allgemeine Mängel zeigen, so werde ich wohlwollenden Ratschlägen mit dem größten Danke zugänglich sein: „Übung macht den Meister“ — das gilt wohl besonders in Fragen der phonetischen Anatomie, wo man mit der strengsten Kritik nie nachlassen soll. Ich bin denn nunmehr in der glücklichen Lage, einige meiner früher gemachten Vorbemerkungen² genauer zu präzisieren und ein Weiteres hinzuzufügen:

1. Das zwischen *b* und *w* gelegene *b* wird im folgenden durch das enttonte *ḅ* bezeichnet werden; in allen anderen Fällen behält es die natürliche Explosion.

2. Der mehr oder weniger mouillierte *k*-Laut ist ein solcher nur vor *e* und *i*, nicht vor *a*, *o*, *u*; wo *k* in der Mundart der Eingebornen als *g* erscheint, wird es auch *g* geschrieben werden.

4. Die Endvokale sind verschwommen, für einen Europäer ohne spezielles Befragen nicht einmal unterscheidbar; bei Bindung mit folgendem Worte fällt der Endvokal weg oder verschmilzt mit dem, anlautenden in einen neuen Vokal, z. B. *a* zu *i* wird *e* (cf. allgemeine grammatische Regeln).

5. Das Wort *Batutsi*, ob mit diakritischen Zeichen oder ohne solche geschrieben, sei ein für allemal als *batútsị* phonetisiert (oft *batútsị*)³.

6. Ziemliches Kopfzerbrechen macht mir ein Laut, den ich versuchsweise *ǰ* schreibe, z. B. *kuiǰana*. *Kuǰana* wäre wohl irreführend in dem Sinne, „daß der Charakter des postdentalen *ǰ* eine Beeinflussung durch die Zähne nahelegt, während es doch eine rein palatale Frikative sein muß. Einfaches *y* ist wiederum zu stimmhaft, dazu guttural; *x* zu tonlos, dazu bloß präguttural; *ǰ* wäre prägutturale Palatalisation, während in *ǰ* nicht einmal ein entfernter Anklang zur Affrikation vorhanden ist. Das deutsche *j* („jung“) kommt dem Laut in etwa nahe, aber es ist erstens bloß präguttural (nicht palatal) und zweitens noch zu stimmhaft.

Bezüglich meiner Quellen dürfte ich im wesentlichen auf meine früheren Ausführungen⁴ hinweisen.

¹ Vgl. „Anthropos“, V (1910), SS. 870—906.

² „Anthropos“, V (1910), S. 870.

³ So auch ein für allemal: *abahúty*, *abátywq*.

⁴ „Anthropos“, V, S. 870.

I. Allgemeine Normen.

I. Lebensalter bei Abschließung der Ehe.

Sieht man sich vor die Notwendigkeit gestellt, das Alter für die Geschlechtsreife möglichst wissenschaftlich festzustellen in einem Lande, wo man auf die Frage „wie alt bist du?“ die stereotype Antwort erhält: *ndabizise* „was weiß doch ich davon?“ oder „bildest du dir etwa ein, daß wir unsere Jahre zählen wie ihr Europäer?“ — so muß man sich einige Anhaltspunkte festlegen, um die Abschätzungen nicht in allzu unbestimmten Bahnen gehen zu lassen, denn an Abschätzungen überhaupt kommt man nicht vorbei.

Zwecks Selbstüberzeugung meiner Leser lege ich hier einige Daten vor:

Graf v. GÖTZEN fand den Sultan Luabugiri im Jahre 1894 hier in Ruanda vor.

Nach der Abreise des Grafen machte derselbe noch einen Streifzug in das Kivu- und jenseitige Kongogebiet und starb gleich darauf. Er brauchte etwa ein Jahr. Also Tod Luabugiri's 1895.

Im Jahre 1900, Gründungsjahr der Mission Issavi, herrschte die große *rúyagu* (Hungersnot).

Graf v. GÖTZEN fand ferner die *buštta* (Pockenkrankheit) vor (1894).

Ein Jahr vorher war das Ende der *muřamo* (Viehseuche [1893]), welche ein gutes halbes Jahr vorher angefangen hatte (1892).

Diese Angaben dürften für eine ziemlich zuverlässige Bestimmung der jetzt heranwachsenden Banyarwanda Geschlechtsreife genügen.

Die absolute physische Geschlechtsreife mag bei den Mädchen im 12., sicher aber im 13. Lebensjahre beginnen. Die im I. Teil¹ gebrachte Mututsi-Frau bekam ihr erstes (bis jetzt auch einziges²) Kind mit angehendem 15. Lebensjahre und hat bereits ihren zweiten Mann, Vater dieses Kindes. Besagte Frau wurde um die Zeit des Ablebens Luabugiri's geboren („als der Himmel Luabugiri's fiel“).

Ich werde im Illustrationsteile die Donatilla *Nirangégera* bringen, eine volle Bestätigung obiger Ausführung: „Der Himmel (die Höhe) Luabugiri's war gefallen (und), ich war noch nicht geboren; sie war schwanger an mir“, so erklärt sie selbst. Jetzt ist sie also 14 Jahre alt und seit einem Jahre verheiratet. Bei bloßer Abschätzung würde man ihr sicher 18 bis 19 Jahre geben.

Die Pubertätsjahre erreichen, heißt *kugér(a) igihe* (an der Zeit angekommen sein, was für die Knaben wohl mit dem 14. Lebensjahre der Fall ist, da sie manchmal mit 15 oder 16 Jahren heiraten). Ausnahmen für frühere Heiraten vgl. unten.

Frühe Heiraten werden aber nicht gerne gesehen; das nennen die Eingebornen *kwonón(a) umukóbga* (schaden dem Mädchen).

¹ „Anthropos“, Bild zu S. 882, Nr. 2.

² Die hiesigen Frauen (Bahutu-Frauen und solche Batutsi-Frauen, welche ihre Kinder selbst stillen), gebären im Mittel nur alle drei Jahre. Während der ganzen Laktationszeit — eben drei Jahre ungefähr — sollen Menstruation und Empfängnis nicht stattfinden. Die vornehmen Batutsi-Frauen, welche ihre Kinder einer Amme übergeben, „um oft gebären zu können“, haben regelmäßigen Geburtsgang.



„Anthropos“, VII, 1.

Ruanda-Typen I.

- 1a Nturo (Muhutu), Bräutigam der Nyiramutwakazi (s. Ruanda-Typen II), 19 Jahre alt.
 2a Muñamana (Mututsi), Häuptlingssohn, 17 Jahre alt.



2. Eintritt in die Volljährigkeit.

Aus dem Anlasse der Volljährigkeit finden nun aber absolut keine Festlichkeiten noch sonstige Operationen statt, wie sehr diese Tatsache auch anderweitigen Bantubräuchen etwa widersprechen möge. Eine allgemeine Sitte der Mädchen ist zwar die Herstellung des „Hottentottenschurzes“, nicht aber als Zeremonie, sondern als Gepflogenheit, die eine „ziemlich lange Behandlung“ erfordert. Sonst wollen die Männer sie eben nicht. Physiologische Gründe spielen nicht mit, wenn die Frauen auch mitunter Geburtshygiene vorschützen. Der einzige Grund ist der ominöse Richterspruch des Mannes: „Sie ist nicht wie die anderen.“

Die jungen Mädchen mischen der Buttersalbe auch das Mehl von gewissen Sträuchern (*inzarátis*) bei. Das soll ihre Schönheit erhöhen, nicht etwa als kosmetisches Kolorit, noch auch infolge von Segenssprüchen der *bápfumu*; es ist eben so ihr Glaube. Vielleicht hätte ich nicht „Schönheit“ sagen sollen, sondern meinetwegen „Reiz“, der eine größere Reaktion der jungen Leute provoziert¹.

Für die Knaben fängt das diesbezügliche *kuráguza* erst mit der Werbung an².

Manchmal, bei weitem nicht immer, sondern vielmehr per Ausnahme, ändern sie auch ihren Namen³, wenn es z. B. ein bloßer Kosenamen war oder überhaupt ein ihnen mißfallender Name. Starben nämlich dem Vater mehrere Kinder oder auch nur eins, so versucht er es mit einem bösen, oder fremdartigen, oder häßlichen Namen, um ein neugeborenes Kind vor dem Tode zu schützen: *izina r'urúpfu* (Name des Todes). Hier z. B. einige *amázina y'urúpfu*: 1. *mútwa*, weil die Kaste der Batwa verachtet ist; 2. *sēbišimbo* (Vater der Bohnen) oder *sebižumba* (Vater der Batate), weil es Namen der „unzivilisierten“ *bákiga* (nordwestliche Bergbewohner) sind; 3. *mfizihéne* (Ziegenbock); der kleine *mfizihéne*, ein Häuptlingssohn, jetzt 15 Jahre alt, hat vor einem Jahre seinen Namen ändern lassen; sein Oberhäuptling nannte ihn *rgwēmárika* (gnädiger Herr, im buchstäblichen Sinne); 4. man gibt *imándgwa*-Namen⁴, in der Annahme, daß dann weder *Imána* noch *Bázimu* ihm etwas anhaben können; 5. *kanayóge* (Name eines Mädchens hier, ist aber ursprünglich der einheimische Name des Herrn Dr. KANDT); 6. *nirabazungu* (Europäerin), anderer Name eines Mädchens; 7. *rumiramasásu* (Kugelschlucker). Die Mädchen behalten ihren Namen für immer. Wollte ein Mädchen ihren Namen ändern,

¹ Frauen tragen *inzarátis* auch in dem an der Leibbinde befestigten, kleinen Philtron-Fläschchen (*umwéko*), ein kleines Kürbisfläschchen. Bei Eifersüchteleien mischen sie dem Manne diese Kräuter in die Speisen bei, worauf er in Siechtum verfällt oder des Liebestodes stirbt (s. u.).

² „Anthropos“, V (1910), S. 872.

³ Das *kisingizo* (Ehrenname = Kriegsname) der Batutsi ist vielmehr ein Zuname: Als *kisingizo* hat Sultan Musínga yúhi: *rugwizakulinda* (Ohnefurcht, von *kugwiza* voll besitzen, *kulinda* hüten, nicht fürchten). Oberhäuptling Kabále: *muñuzángabo* (Schildbrecher, von *kúñúza* durchschleudern, *ingabo* Schild). Oberhäuptling Rgwídegemba: *ruhémbe rgw'impáma* (Trommelhorn, von *impáma* große Trommel).

⁴ Über die geheime Gesellschaft der *imándgwa* und deren Namen vgl. den ausführlichen Artikel meines hiesigen Konfraters P. A. ARNOUX [dessen Veröffentlichung in Heft 2 dieses Jahrganges begonnen wird. — Die Redaktion].

so würde sie *musázi* (Närrin) genannt. Manchmal erhalten die Mädchen aber doch einen zweiten Namen, sei es von den Eltern oder von den Leuten.

So werden auch vielfach die Namen der Patres und unserer Missionsbrüder als „Namen des Todes“ verwendet; das alles „versuchshalber“.

3. Die Frage der vorehelichen Keuschheit.

Geschlechtlicher Umgang findet in praxi vor den Pubertätsjahren ziemlich viel statt. Den Mädchen wird dieses „Spiel“ zwar im allgemeinen verwehrt, und die Eltern greifen gar zu Züchtigungen. Sie befürchten eine allzu leichte Überschreitung der Altersgrenze und Konzeption mit allem üblen, weiter unten zu erwähnendem Gefolge. Den Knaben jedoch wird kein Hindernis in den Weg gelegt. Einen allzu züchtigen Kameraden nennen die anderen *umwänge*¹ oder *ikirémba*², werfen ihm vor, daß er kein Haus zu führen wissen werde u. dgl. „Gut erzogene Mädchen“ lassen sich also nicht mit ihnen ein; aber alle Hirten- und Dienstmädchen³ sind zu solchem Umgange bereit. Auch wissen die kleinen Lebmänner sie mit Fußringen, Armbändern oder sonstigen Schmucksachen anzulocken.

Wird jedoch ein heiratsfähiges Mädchen bei der Tat ertappt oder kann man ihr derartiges nachweisen, so wird sie geschlagen und findet keinen Mann mehr. Alle befürchten, daß sie sich auch in der Ehe einem anderen hingeben werde.

Schwangere Mädchen (*ibinandáro*, Plur. von *ikinandáro*) werden zur Jetztzeit gegen früher viel milder behandelt. Ihr Vater muß sich zunächst durch eine Kuh loskaufen. Diese Kuh kommt an eine *múža* der Sultanresidenz, jetzt eine gewisse *Ninakágoro*, welche dann das weitere veranlaßt. Dieses Weitere besteht in folgendem: Das Mädchen wird in den südwestlichen *kinaga*-Wald (auf der Karte vielfach Kinjaga, Landschaft im südwestlichen Ruanda) geführt zu dem *mutwále* (Häuptling) von Buyenzi, namens Rubindo. Dort verbleibt das Mädchen bis zu ihrer Niederkunft und kehrt dann zu den Eltern zurück; das Kind aber wird getötet. Verrät das Mädchen den betreffenden jungen Mann, so fand früher ein regelrechtes *kuhóra*⁴ statt; jetzt drängen die Eltern bloß noch auf Heirat. Die Mädchen sollen im allgemeinen äußerst verschwiegen sein, selbst mit Schlägen sei nichts herauszubekommen.

Das alles für die Jetztzeit. Früher wurde die uneheliche Mutter mit dem Kinde oder schon vor der Geburt des Kindes getötet. *Mukágoma* (bei der Mündung des Akanyaru in Nyavarongo) ist der Ort, wo man sie alle ins Wasser stürzte.

n' iho ibimára⁵ bōse bíža.

Es ist da (wo), die Bimara alle hinkommen.

¹ Von *kwánga* hassen, nicht wollen (impotent).

² Im allgemeinen *ikx'umurémbé* alles was nicht hart ist, keine Kraft, Stacheln, Haare etc. hat; nach unserer Auffassungsweise etwa „ein Schwächling“ (weitere Bezeichnung für impotent).

³ Derart, daß der Name *umúža* (Dienstmädchen) fast gleichbedeutend ist mit „Dirne“. Diesen Namen *umúža* (Plur. *abáža*), der im folgenden ziemlich oft wiederkehren muß, möge man sich merken.

⁴ *kuhóra* = Blutrache.

⁵ Der *bimara* (von *ku-mára* beenden, ausrotten) gibt es drei: 1. *Binandáro*: bezeichnet immer unehelich schwangere Mädchen; von einem unverheirateten Mädchen, das sich noch bei

Ein nicht als Vergehen angesehener geschlechtlicher Verkehr besteht in dem

kuhán(a) abagóre
sich einander geben die Frauen

derart, daß es allbekannt ist, daß die beiden Großhäuptlinge Kayónde und Rgwubusisi Bettbrüder sind. Es wird als nicht schlecht angesehen, weil gegenseitige Übereinkunft vorliegt. Das *kuhana* soll aber nicht allzu häufig sein, es kommt besonders unter Verwandten vor. Der Frau steht es zudem auf alle Fälle frei, ihre Zustimmung zu verweigern.

Manchmal dient bei simultaner Polygamie die zweite, dritte usw. Frau zum

kuróngorer(a) umúzimu
heiraten für einen Muzimu

sei es den Muzimu (Geist) des Großvaters oder einen anderen, um sich denselben günstig zu stimmen. Die erste Frau sieht diese neuen Verhältnisse nicht ungern, speziell wenn ihre eigene Stellung dadurch keinen Eintrag erleidet — alles aus Liebe zu ihrem Manne und in der Voraussicht, ihn vor Schicksalschlägen bewahrt zu sehen. Diese Zeremonie heißt auch

kuterekéreza umukóbga.
dem Muzimu weihen ein Mädchen.

Die so eingeführten Mädchen verbleiben dem Betreffenden meistens als Frau, auf jeden Fall aber, wenn Empfangnis stattfand.

So kenne ich den oben genannten, 15jährigen Häuptlingssohn Vwemárika. Er ist bereits auf diese Weise an seiner fünften Frau, ohne noch regelrecht geheiratet zu haben. Er tat es auf Anstiften seiner Mutter, welche ihr einziges Söhnlein vor bösen Einflüssen gefeit wissen wollte. Da nun aber zu frühes Heiraten *kwonóna* ist, so ließ sie nur den ersten zeremoniellen Beischlaf zu — alle diese Weiber aber bleiben dort und umgeben ihren jungen Gemahl¹.

den Eltern befindet, sagt man: *ali ku ndáro* sie ist beim *ndáro* (wörtl. „Geisterhütte“, übertr. „zu Hause“); 2. *Impa*: Mädchen, die keine Menstruation haben; 3. *Impenebére*: Mädchen mit unterentwickelten Brüsten. Diese beiden letzteren werden auch nach Itóngo (auf belgischem Gebiete hinter den Birunga) geführt und dort getötet, entweder mit der Lanze oder durch *kuhótora*. Letzteres ist eine Art Erhängung: Der Hals wird zwischen zwei Stangen geklemmt, indem man die beiden Enden je überkreuz andrückt. *Impa* und *impenebére* sind auch Kriegsoffer. Als die Bañargwánda am Kivusee gegen die Belgier kämpften, wurde eine alte *mútwa*-Frau (zugleich *impa* und *impenebére*) erwürgt. Blut und Fleischfetzen wurden überall in die Gewässer verstreut, damit die Europäer durch deren Genuß umkämen. Es ist das das Amt der Bátwa, der *impara* und der *abahéni*. Die *impara* sind *imandwa* von der Residenz und tragen etwa als Kennzeichen zwei *inkómo*-Fell-Schwänze (*inkómo* Affenart) auf dem Kopf. Die *bahéni* sind die offiziellen Kriegsofferer in phantastischem Aufputz.

¹ Ein solcher Beischlaf findet auch beim *kubándwa* statt und heißt dort: *kwaktr(a) umwišgwa* nehmen den *mwišgwa* (s. „Anthropos“, V, SS. 880—888). Wenn der betreffende *imandwa* nicht in der Lage ist den Beischlaf auszuführen, so tun es seine Eltern für ihn. So auch beim *kuróngora*: Den Eltern wird ein Krug Pombe, mit dem *mwišgwa* bekränzt, hinüberschickt. Wenn sie die Pombe getrunken haben, üben sie das *kwaktra umwišgwa*, notabene die Eltern beiderseits. Es nicht tun heißt: *kuréng(a) umwišgwa* sich vorbeidrücken (am) *mwišgwa*; es bringt den Eltern Unheil (*basámwa*). Wenn jemand vor dem *kwaktr(a) umwišgwa* auf Liebesabenteuer ausgehen wollte, technisch *kuzerérana n' umwišgwa* herumstreifen mit dem *mwišgwa*, so müßte er des Todes sterben.

Alles das sind nun allgemein anerkannte Rechtszustände. Um die Reinheit der Braut festzustellen, findet vor dem *kuróngora* keine Untersuchung statt. Erkennt der junge Mann aber in der Brautnacht auf Unreinheit, so wird die Frau unter allen Umständen verjagt. Aus Buyenzi zurückgekehrte *biñandáro* (s. oben) können aber noch einen Mann finden, wenn ihre Brautglorie dadurch auch etwas verblaßte.

4. Bestimmungsfähigkeit der Braut.

Bezüglich der Zustimmungsfreiheit der Braut mögen die Gebräuche nach den verschiedenen Landschaften etwas auseinandergehen¹. Auch hierzulande darf ein Mädchen ihre Abneigung gegen einen Werber äußern, aber die Entscheidung liegt in letzter Instanz beim Vater, und die Schale seiner Gunst wird fast ausnahmslos durch das größere Brautgeld niedergedrückt, wenn nicht sonstige Familienhindernisse dazwischen liegen, wie Blutrache, in welchem Falle rund abgeschlagen würde.

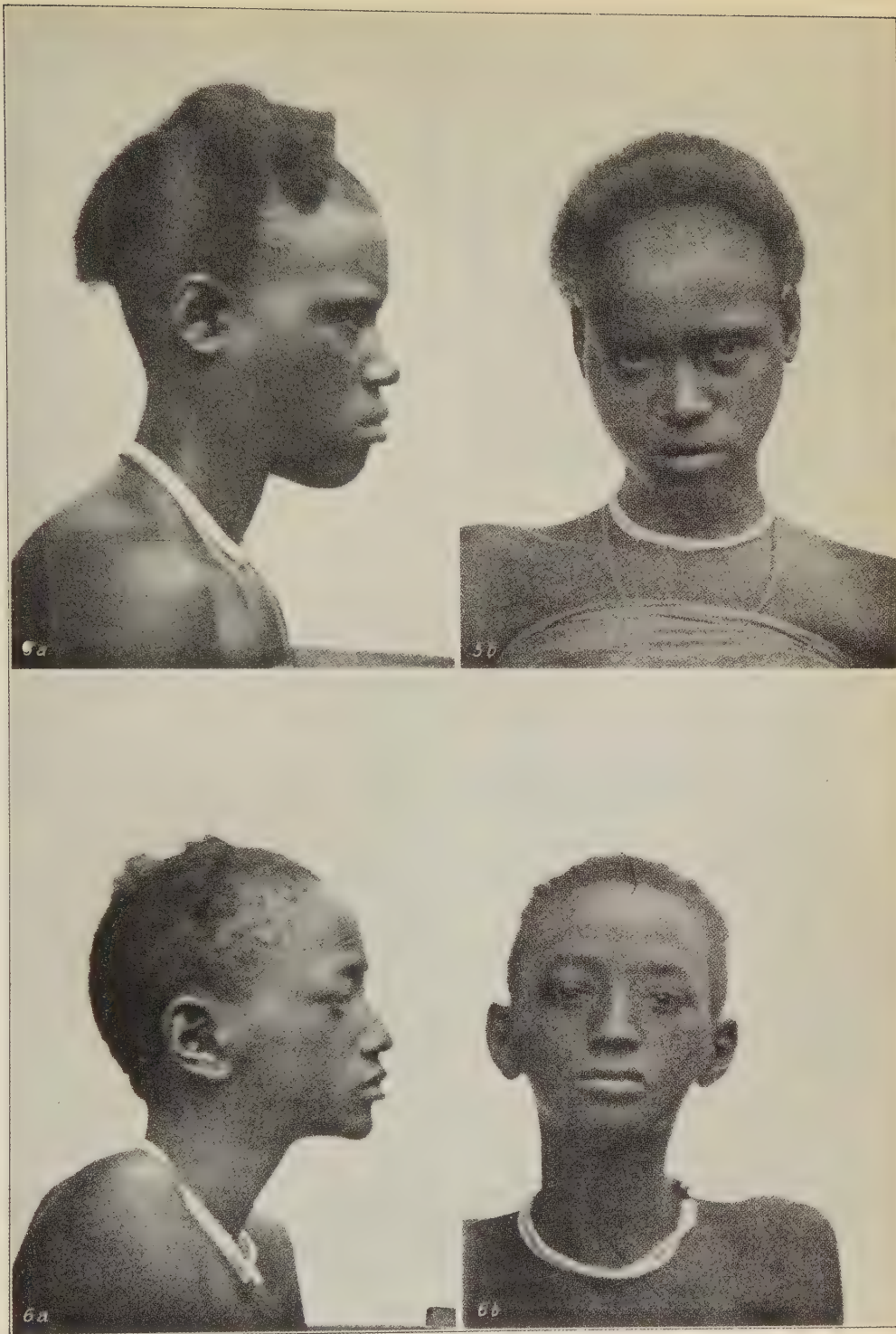
5. „Alte Jungfern“.

Ruanda ist das gesegnete Land, wo alle an ihren Mann kommen und „der Schrei nach dem Manne“ äußert sich manchmal in drastischer Weise. Die im I. Teil beschriebene Traurigkeit des Jünglings² hat also auch ihr Gegenstück bei den Mädchen. Sie drücken ihr inneres Begehrt manchmal explizite aus. Ein bekümmelter Vater sagte mir: „Gib meiner Tochter doch einen Mann, du siehst doch, daß sie bereits heiratsfähig ist, und nun schlägt sie den ganzen Tag lang den Kopf zur Erde.“ Das im Beisein des liebenswürdigen Geschöpfes. Sie leugnete zwar die Befugnis dieser Worte, ließ mir aber nachher sagen, daß es ohne Mann doch nicht gehe. Dem Werbevater konnte ich selbstverständlich nur gleichnisweise antworten: „Freund, dem Arm gibt man Befehle, dem Fuß gibt man Befehle, auch dem Kopf gibt man Befehle, aber dem Dinglein, was da drinnen ist, dem Herzen, gibt man keine Befehle.“ Lautes Beifalllachen in der Runde: „*Núks, núks!* Richtig, richtig!“ Ausnahmen, wo es nicht zur Heirat käme, beruhen stets auf irgendwelchem Defekte physischer oder moralischer Natur.

So sprach ich schon von den *impa*, *impenebère* und *biñandáro*. Ferner durch häßliche Wunden Verunstaltete, speziell durch die *ibáñuma* (wörtl. „die von nachher“), d. h. die Geschwüre, stets tödlich, die sich beim späteren Rückfall der *biñoro*-Kranken (Art Pseudo-Lepra) bilden. Dann die *intñi* (wörtl. „Furchtsamen“), d. h. Mädchen, die einen unbezwinglichen Abscheu vor jedweden geschlechtlichen Verkehr haben; nicht einmal eine Schlafgefährtin können sie dulden (bei den Negern schläft alles so ziemlich durcheinander, abgesehen von den Eltern), aus Furcht vor bloßen Berührungen. Die Eingebornen nennen das eine Krankheit und versuchen sie auf ihre Weise zu heilen. Findet doch keine Heilung statt, so bleibt sie ledig. Aber auch bei Männern gibt es „Nichtwollende“ (*abáñge*, Plural) und Impotente (*kirémbe*, Singular), s. oben. Ist die Impotenz nur eine vorübergehende, so wird sie einem bösen Geist zugeschrieben. Endlich sind noch zu erwähnen die *Bahéni* (s. oben), eine Mututsifamilie aus

¹ S. „Anthropos“, V (1910), S. 872 ff.

² „Anthropos“, V, S. 893.



„Anthropos“, VII, 1.

Ruanda-Typen II.

- 5a Nyiramutwakazi, Braut des Nturo (s. Ruanda-Typen I), 18 Jahre alt.
 6a Kabgana („Hündchen“ — *izina f'urúpfu*), Häuptlingssohn (Mututsi), 15 Jahre alt.

Bulembo (nördlich von hier, am Nyavarongoknie); ihr Chef war früher *Rúniga*, jetzt ist es *Kakwánde*. Sie sollen aus dem distinguierten Stamm der *Béga* hervorgehen, aus welchem die Ruanda-Sultane ihre Frauen hernehmen; die *Béga* aber wollen diese Abstammung nicht zugeben. Ich erwähnte schon ihre eigentümlichen Kriegsdienste. Sie haben aber dergleichen saubere Ämter noch mehrere:

kwĩč(a) ikitámbo k' umúntu *k' ihẽne y'umúkara,*
töten das Opfer des (eines) Menschen der Ziege von Kohlenfarbe (= schwarzen),

kuhẽnera *abábiša kuvúma.*
manibus et capite defixis in terra, denudatum podicem vertere in hostes¹ beschwören.

Das ist denn auch der Grund, weshalb sie ihre Töchter nirgends anbringen, obschon sie sehr reich sind. Sie müssen sich bescheiden und mit ihren einfachen *bagáragu* (Lehnsleute) als Schwiegersöhnen vorlieb nehmen.

Das alles sind nun aber Ausnahmen, und steht die Rubrik „Alte Jungfern“ sonst in Ruanda leer.

6. Geschiedene Frauen.

Dagegen gibt es geschiedener Frauen die Hülle und Fülle. Es ist eine gewisse beständige Ein- und Auswanderung, da der Frau das *kwahúkana* (scheiden) frei steht. Es genügt eine Kleinigkeit, die ehelichen Bande zu sprengen: ein Blättchen Tabak, ein umgestoßener Topf, nicht gar gekochte Speisen usw., *inde, irae, verba, verbera* und — *kwahúkana*. Der Mann reißt der Frau Armbänder, Halsschnüre, selbst die Kleider herunter und verjagt sie, oder die Frau kommt ihm in allem zuvor und sucht das schützende Dach der väterlichen Hütte auf. Das gibt dann zunächst ein paar Tage Unterhaltungsstoff. Schließlich läßt sich der besänftigte Mann herbei, Scheidungsauflösung zu beantragen. Der Vater der Frau oder der stellvertretende Hüter schlichtet den Eheprozeß, und aller Hader verraucht in einer ergiebigen Pombe-Libation, die der geprellte Ehemann stiften muß. Diese Prozedur heißt:

kučũr(a) umugóre.
zurückholen die Frau.

Kommt es nicht zu einer Einigung, so kann die nunmehrige *musúmbakazi* (geschiedene Frau) anderweitig vergeben werden, und der seiner Hälfte, seines Drittels oder Viertels verlustige Ehemann erhält bei den Bahutu eine Hacke, bei den Batutsi eine Kuh zurück (s. unten).

¹ Eine Art der Beschwörung, denn es gibt mehrere: Bloßes Ausspucken, worauf der Tod des Beschworenen erfolgt, oder dieselben *bahinduka* (wörtl. wandeln um), d. h. sie werden von bösen Krankheiten betroffen. So soll die berühmte Nĩranzána einen Bach ausgetrocknet haben. Sie lebte zur Zeit des Sultans Mibámbe, als die Ruanda-Könige noch in Bumbogo (nördliche Landschaft) waren: *nĩho gahakirwaga* da ist es (wo) sie in Lehnsdienst war. Eines Tages hatte sie einen Rechtsstreit vor dem Könige; aber der nahe vorbeirauschende Bach machte ein derartiges Getöse, daß man seine eigenen Worte nicht mehr verstand. Die Nĩranzána geht hin, steckt ihren Stab ein, und von der Stunde an trocknete der Bach aus.

Obengenannter *Kakwánde* ist Stammes-Chef. Aber die Familie hat eine ganze Reihe von sogenannten *abámi* (Könige), d. i. Oberbeschwörern; so ist z. B. *Námibwe: umwámi w' indka* König der Saaten, d. h. ihm liegt es ob, Hagel, Heuschrecken u. dgl. zu beschwören. Die Leute müssen als Gegenleistung einen Teil der Ernte abtreten. Dann die *abavúbi* = Regenmacher usw.

Das zur Würdigung der *Bahẽni*.

Manchmal begeben sich die *basúmbakazi* auch auf die Wanderschaft und bieten von Hütte zu Hütte ihre Dienste an; sie werden als *inzérerezi* (Herumstreiferinnen) verachtet.

7. Die Witwen.

Die *baṣákazi*¹, also eigentliche Witwen, deren Mann starb, wollen hie und da keinen Mann mehr, „deren sind aber nicht besonders viele“.

Wenn die *muṣákazi* keine Kinder hat, auch nicht zu den Brüdern des Verstorbenen übergehen will, so läßt sie Hab und Gut ihres Mannes zurück und begibt sich zu ihren Eltern oder Angehörigen. Das Heiratsgut, das in neuen Hacken (*másuka*) erstattet wurde, kommt der Familie des Mannes in der gleichen Hackenanzahl, aber als *mafûni* (gebrauchte Hacken) zurück.

Vor allem aber hat sie nach dem Tode des Mannes zwei Monate Trauerzeit:

kwirabûrir(a)

umugábo.

trauern um (wörtlich schwarz sein wegen) den Mann.

Alle Schmucksachen werden abgelegt; die Kleider werden nicht gereinigt. Jeder geschlechtliche Verkehr muß streng gemieden werden: das würde Ausatz bringen; Finger, Nase etc. würden abfallen, und auch der Spott würde nicht fehlen mit der typischen Wendung:

yariye

umugábo akili

muḃisi (s. unten).

sie hat gegessen den Mann als er noch war roh, d. h. da sein Andenken noch frisch ist².

Hat die Frau Kinder, so kann ihr niemand verwehren, bei ihren Kindern zu bleiben und dieselben aufzuziehen. Sie bleibt dann im Besitztum des Mannes. Gegen etwaige Prätensionen der Brüder des Mannes würden die Leute ihre Partei ergreifen:

Aśáka kuléra abána be.

Sie will aufziehen Kinder ihre.

Man würde sie aber geradezu zu einer neuen Ehe mit einem Bruder des Mannes drängen, wenn die Kinder noch ganz klein wären, um besser deren Schutz zu sichern. Finden sich keine Brüder des Verstorbenen, ferner, sind die Kinder nur Mädchen oder noch klein, so geht die Frau wie folgt vor:

1. Sind nur Mädchen. Die Witwe verläßt das Gehöft und die Mädchen folgen ihr; diese werden später verheiratet und bringen ihr *inkwáno* (Heiratsgut) ein. Ich sage „ihr“; denn hat sie zurzeit einen neuen Mann gefunden und geht wieder von diesem weg, so kann sie diese *inkwáno* mitnehmen, sofern dieselben noch nicht aufgezehrt sind; ihre Töchter haben eben nichts mit dem betreffenden Mann gemein, und ferner ist deren Familie väterlicherseits, wie vorausgesetzt, erloschen.

Ich erwähnte, daß die Witwe das „Gehöft“ ihres verstorbenen Mannes verläßt. Man muß unterscheiden: Gehöft (*lúgo*) = Hütte mit Umhegung; wenn die Frau die Hütte nicht verkaufen kann, steckt sie dieselbe in Brand. Gehöft (*isámbu*) = das zu einem *lúgo* gehörige Ackerland, verbleibt dem Ortshäuptling, der es an einen Beliebigen neu vergeben kann, und zwar definitiv.

¹ *kúpa* sterben; *kazi*, Suffix zur Bezeichnung des weiblichen Geschlechtes.

² Dieser Ausdruck wird auch gebraucht, wenn eine Frau ihren kranken Mann nicht pflegt.

2. Die Kinder sind noch klein, aber Knaben. Die Mutter verläßt mit ihnen das Gehöft und kann von einem neuen Manne geworben werden. Der Häuptling vergibt das *isámbu*, jedoch mit dem Vorbehalt, daß es an die erwähnten Kinder zurückgeht, wenn sie einmal groß sind und sich in seine Dienste stellen.

3. Sind die Kinder aber größer, so findet es sich sehr oft, daß die Witwe keinen Mann mehr will; auch die Kinder sehen es in dem Falle nicht gern¹. Wie schon erwähnt, verbleibt ihr, wenn sie sich einzig ihren Kindern widmet, die Verwaltung der Güter, bis der älteste Sohn dieselbe übernehmen kann.

Nehmen wir nun die verschiedenen Möglichkeiten vor für den Fall, daß sie an den Bruder, also ihren Schwager, übergeht. Die termini technici sind:

<i>umugóre wabo</i>	}	Witwe	<i>umugábo wabo</i>	}	Der*in Aussicht zu
Frau		ihre (von ihnen)	Mann		ihr (von ihnen)

Ein erstes Recht auf sie hat der *mwene-ńtina* (wörtl. Sohn seiner [des Verstorbenen] Mutter), d. h. der Bruder, welcher von demselben Vater und derselben Mutter abstammt. Das zweite Recht hat *mwene-sé* (Sohn seines Vaters), der Halbbruder, der von einer anderen Mutter abstammt. Wenn der Vater noch lebt, so bezeichnet er selbst den Nachfolger unter den *bene-ńtina* zuerst, wenn mehrere da sind oder wenn überhaupt keiner vorhanden, unter den *bene-sé*; denn nie wird zugunsten eines *mwene-sé* gegen einen *mwene-ńtina* entschieden.

Ist der Vater tot, so entscheidet der Vater i. V., d. h. der vor seinem Tode von ihm bezeichnete, aus seinen Söhnen gewählte *umutwäre wábo* (Häuptling ihr), welcher den Vater für alle Söhne vertritt. Auch der Orts-häuptling hat sich in allen Angelegenheiten an ihn zu wenden, z. B. für die die Familie treffenden Fronarbeiten.

Wenn sich kein *mwene-ńtina* noch *mwene-sé* vorfindet, auch keine Kinder da sind, so geht die Frau zu den Eltern zurück.

Man kann sich den Fall denken — und er ist sogar häufig —, daß eine Frau von einem ersten Manne fortging und ein neues Eheverhältnis einging. Nehmen wir an, daß dieser zweite Mann starb ohne *bene-ńtina*, noch *bene-sé*, noch Kinder zurückzulassen.

Wenn die Frau vom ersten Manne Kinder hatte, so kann man wieder verschiedene Voraussetzungen machen:

1. Der Mann lebt noch.

Sind die Kinder nur Mädchen, so kommt es oft vor, daß weder Vater noch Mutter auf eine Vereinigung der Kinder mit der Mutter halten.

Sind es Knaben, so darf der Mann die Mutter nicht von ihren Kindern abhalten. Es würde dann auch von ihm heißen: *yariye abána be* er hat gefressen Kinder seine, weil er sie der Stiefmutter auslieferte². Aber auch wenn

¹ Es steht ihr aber doch frei, selbst in dem Sinne, daß sie ein anderes Gehöft beziehen kann. Später wird es ihr dann auch nicht verwehrt, zu ihren Kindern zurückzukehren.

² Stiefkinder heißen: *abána b' ísari* Kinder der Eifersucht. Desgleichen hat auch die Schwiegermutter üblen Ruf unter den Frauen. Begegnet ein so beschwiegertes oder unbeschwiegertes Weib ihrer beschwiegerten Freundin, so fragt sie nach dem üblichen Gruß: „*nturákira íbánuma?* Bist du noch nicht geheilt (von den) *bánuma?*“ (oben besprochene Lehre). Der Mann ergreift nämlich sehr oft die Partei seiner Mutter.

er die Mädchen ohne die Mutter läßt, nennt man ihn *kisámbo* (Räuber). Überhaupt werden diese Ausdrücke angewandt, wenn der Vater in dieser Hinsicht nicht Sorge trägt für seine Kinder, die *bána b'íšari* (s. unten). Selbstverständlich betrachten sich die zwei oder mehreren Frauen eines Mannes nur scheelen Auges; die eine heißt die *mukéba* der andern *bukéba* (= Eifersucht), also ihre Eifersüchtlerin.

Sind die Knaben zu besagter Zeit aber bereits herangewachsen, und geht die Mutter darauf ein, so bauen sie ihr eine Hütte im Gehöft des Vaters oder etwas abseits auf seinem Grundstück, holen die Mutter ab, bitten den Vater um ein Anteil für sie und bebauen ihr das betreffende Stück Land.

2. Dieser erste Mann ist auch tot. Oben besprochene Sorge für die Kinder verbleibt dann der Familie des Vaters nach der Reihenfolge der *bene-ńna* und *bene-sé*¹.

Wenn der Mann noch lebt ohne Kinder von der betreffenden Frau zu haben, oder starb, ohne Kinder zu hinterlassen, so steht es im ersten Falle, wie überhaupt, ihm, im zweiten seinen Brüdern frei, die Frau wieder abzuholen oder laufen zu lassen; ihr Verhältnis zu ihr ist das aller anderen Mitbürger. Würde die Frau aus eigener Initiative dort oder anderswo Unterschlupf suchen, ohne vorher zu ihrer Familie zurückgekehrt zu sein, so würde man sie eine *inzérerezi*² (Dirne, *kuzeréra* umherstreifen) nennen. Es gibt deren nun aber doch viele, da sie den noch unverheirateten jungen Leuten eine Art Eheunterricht erteilen³. Die meisten haben eine solche *musúmbakazi*, bevor sie zu einer Ehe mit einem Mädchen schreiten. Das Zusammenleben dauert manchmal nur eine Nacht, oder mehrere, manchmal auch Monate und Jahre, je nachdem sich die beiden zusammenfinden. Es kommt nämlich vor und nicht selten, daß eine solche *musúmbakazi* es versteht, sich fest als Hausfrau oder doch Nebenfrau einzunisten, d. h. als einzige Frau oder als Einheit in der Mehrheit.

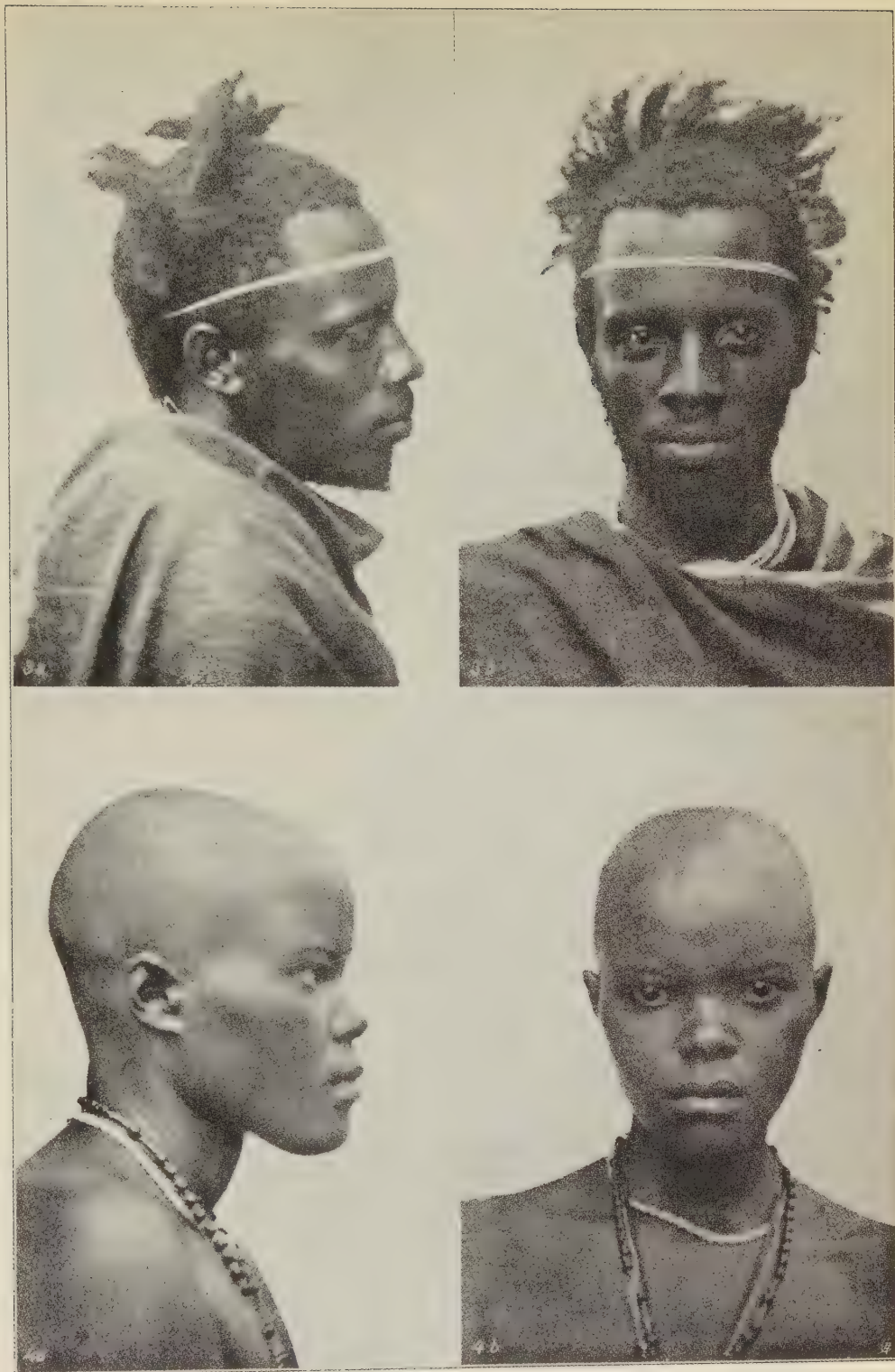
Es kann nun Gründe geben, welche die Brüder und Halbbrüder veranlassen, auf eine Weiterführung ehelicher Verbindung mit der Witwe zu verzichten; so auf jeden Fall, wenn der Mann früh starb, ohne Kinder zu hinterlassen. Dann heißt es von ihr *áfite urukóba* (sie hat einen Gürtel — *urukóba* bedeutet hier im buchstäblichen Sinne bei gewissen Frauen eine gürtelartige Zusammenziehung der Haut zwischen den Brüsten, ein schlimmes Omen) oder *áfite akahánga kábi* (sie hat einen Schädel, bösen) u. dgl.

Bleibt die Witwe in der Familie, so wird kein neues *inkwáno* (Heiratsgut) geleistet. Ist sie aber in ihre Familie zurückgekehrt, und reflektiert man von anderer Seite auf sie, so erstattet der betreffende Werber bei den Batutsi eine Kuh, bei den Bahutu eine Hacke. So denn auch im Gegenteil. Stirbt die Frau selbst, so wird das Heiratsgut nicht zurückgefordert, mit Ausnahme der

¹ Bei Vernachlässigung dieser Pflicht heißt es von einem solchen: *n'imbga* er ist ein Hund.

² Auch *kináruka* Landstreicherin (*kuńáruka* weglaufen um sich zu verstecken). Es soll ziemlich oft vorkommen, daß die in anständiger Weise zu ihren Eltern zurückgekehrte Witwe bei ihrem ersten Manne anhält, daß er um sie anhalte.

³ Technischer Ausdruck: *kwiŋa kuśáka* lernen das Wollen.



„Anthropos“, VII, 1.

Ruanda-Typen III.

3a Kasana (Mututsi), Häuptling, 25 Jahre alt.

4a Donatfilla Nyirangégera, seit zwei Jahren verheiratet, 14 bis 15 Jahre alt.

sogenannten *indóngoraño*, sofern sie noch nicht erledigt sind. Es wurde z. B. eine Kuh als Brautsteuer entrichtet. Hat diese Kuh nachträglich mehrere Kälber, so fordert der Schwiegersohn später eine Kuh; kalbte sie nur einmal, so versucht er es auch auf gut Glück; nie aber wird die erste Kuh selbst zurückgefordert. Diese *indóngoraño*-Forderung¹ ist überhaupt allgemeingiltig, d. h. auch bei bloßen Hackengaben. Hie und da benutzt man dazu die Gelegenheit des Todes des Mannes; der, z. B. *mwene-ńtina*, holt sie nötigenfalls mit Gewalt.

Die der Familie des Mannes neu einverleibte Witwe wird im allgemeinen gut behandelt und steht einer etwaigen ersten Frau darin nicht nach, wenn dieselbe eben nicht den Vorzug der „Lieblingsfrau“ (*inkündwakazi*)² für sich hat. Die Männerherzen wandeln darin freie Wege. Nur soll eine solche Witwe ihren ersten Mann doch nie vergessen, *ntánurwa* (sie wird nicht eingewöhnt). Ist überhaupt eine solche angeheiratete Frau aber nicht *muṣṣákazi* (Witwe), sondern bloße *musúmtakazi* (geschiedene), so kommt bei dem neuen Manne kein besonderes Vertrauen zu ihr auf, oder sie müßte sich dasselbe denn durch hervorragende Herzenseigenschaften (Güte etc.), oder Arbeitsamkeit erringen. Die *musúmbakazi* ist eben keine Witwe, sondern nur eine Davongelaufene, und der Mann mag denken, daß es ihm selbst mit ihr nicht besser ergehen werde.

Der Übersichtlichkeit halber dürfte es ratsam sein, das *inkwáno*-Recht, immerzu etwas kompliziert, in schematischer Darstellung zum Vortrag zu bringen.

Ein paar Vorbemerkungen seien ins Gedächtnis zurückgerufen:

a) Pombespenden müssen bei Wiederinszenierung ehelicher Gemeinschaft von beiden Seiten stattfinden, mit der Rangordnung, daß der Ehemann als erster spendet, damit die Sache überhaupt zur Verhandlung kommt. Bei ihrer Rückkehr bringt die Frau ihm auch ihrerseits Pombe mit, oder sie wird dann aber nachgesandt.

b) *Indóngoraño* sind nicht die *inkwáno* (s. oben S. 10).

c) Die *inkwáno* sind wieder zweierlei Art:

1. *Inkwáno* (Heiratssteuer, sich auf die Frau beziehend).
2. *Inkwáno* (Kindersteuer, sich auf die Kinder beziehend); die volle Bezeichnung ist eben *inkwána z' abánu* (Steuer [für] Kinder). Sie bestand früher regelmäßig in einem Rind, auch für arme Leute³. Solange der Vater nicht sein ganzes Recht auf die Kinder bei den Schwiegereltern auf diese Weise loskauft, heißen die Kinder *inkúri*; sie gehören nicht dem Vater, derart, daß der Vater nicht den Tod, d. h. die Ermordung solcher Kinder rächt. Dieses *kuhólera* obliegt dann der Familie der Schwiegereltern; desgleichen, hat der Vater einen Mord begangen, so wird kein *kuhóra* auf seine noch nicht losgekauften Kinder ausgeübt, weil sie eben der anderen Familie zugezählt werden. Die Schwiegereltern haben sogar das strikte Recht, dem Vater die Kinder wegzunehmen, tun es aber kaum, solange keine Feinschaft besteht, weil dieser Umstand für sie eine

¹ Von *kuróngoraha* heiraten, in der aktiven Reziprozitätsform.

² Von *kukúnda* in der Passivform „geliebt werden“ und *kázi* weibl. Suffix.

³ Die *inkwáno z' abána* kommen aber mehr und mehr außer Gebrauch.

reiche Quelle von Pombespenden und Frondiensten vonseiten des Vaters wird. Zudem werden erwachsene Knaben, weil man sie auslacht, in den meisten Fällen zum Vater zurückkehren (bleiben also *inkúri*), während die Schwiegereltern vorhandene Mädchen anderweitig in Ehe geben.

d) Man halte ferner getrennt die Obliegenheiten der Schwiegereltern:

1. Das *kulór(a) umukóbga* (Sehen das Mädchen). Es sind das die sogenannten *ingému* (Proviant) oder *urgwába rgw' umúkwe* (Gefaß des Schwiegersohnes) (s. Anhang), bestehend in Pombe und Lebensmitteln, die in einem *giséke* (s. Fig.), d. h. Flechtkörbchen, überbracht werden.
2. Beim *kutwikurura*¹ muß der Schwiegervater ziemlich viel Pombe leisten, den der Schwiegersohn bald darauf erwidert, wenn auch nicht in so reichlichem Maße (*kusub(a) amáguru* [zurückführen die Beine = Schritte]).

Beim *kutwikurura* müssen regelmäßig *inkwáno* und selbst *indóngoraño* (insofern die *inkwáno* nicht aus Kühen bestanden, da man alsdann das Kalb, resp. Kälber, abwartet) erledigt sein.

3. *Kwílorer(a) umwána*² (Besuch des Schwiegervaters mit etwas Pombe, um den Besuch des Schwiegersohnes nach dem *kutwikurura* zu erwidern).
4. Hackengaben. So schon eine Hacke als *indóngoraño*; bei der ersten Geburt wieder eine Hacke usw. Schließlich soll von den *inkwáno* überhaupt nichts mehr zurückbleiben.
5. Bei Gelegenheit der *indóngoraño* gibt der Schwiegervater auch ein *itšgwénde* (s. Fig.) (Butter).

Die Eingebornen, das möge eben bemerkt werden, halten die *inkwáno* keineswegs für einen Kauf des Mädchens, resp. Verkauf; das geht auch zur Genüge aus meinen Ausführungen hervor. Nur im Falle, daß eine Kuh erstattet wurde, werden die Eltern des Mädchens ziemlich gleichgültig gegen das fernere Schicksal ihrer Tochter.

Nach diesen Vorausschickungen machen wir uns an unser Schema; zu bemerken ist noch, daß die Schwiegereltern in allen Fällen Schiedsrichter sind:

A. Die Frau geht (*umusúmbakazi*).

a) Schuld auf Seite des Mannes.

a) Es sind keine Kinder da.

I. Mann will die Frau nicht mehr³.

¹ S. „Anthropos“, V, S. 896.

² Reflexivform von Nr. 1, *umwána* = Kind.

³ Ist der Mann übler oder pöbelhafter Gesinnung, so nimmt er ihr in diesem wie in allen Fällen, wo er die Frau nicht mehr will, alles ab: Schurzfell selbst und alle Schmucksachen, die er ihr förmlich herunterreißt, und gingen sie in Stücke. Dann werden selbstverständlich alle anderen Verhandlungen aufgegeben. Diese sonderbare Exekution wird bei den Schwiegereltern des Mannes im *lugo* vorgenommen, wo die Frau auf einer Matte sitzt, vor der treibenden Öffentlichkeit, d. h. wer immer zuschauen will, schaut zu. Nur bekleidet sich die Frau vorher

1. Bei den Bahutu: Er bekommt seine Hacken (*amásuka*) als *amafúni* (gebrauchte Hacken) zurück. Begründung: die Frau hat gearbeitet, und er hat ihr den Jungfrauenschmuck (die Haarwülste = *amasúnzo*) abgeschoren.
2. Bei den Batútsi: Er bekommt seine Kuh „in persona“ zurück.
- II. Mann will die Frau wieder. Muß *impóngano* (Buße) leisten.
 1. Bei den Bahutu: Eine Hacke, oder Pombe, oder ein Schaf etc., je nach Bestimmung des Schwiegervaters oder seines Vertreters.
 2. Bei den Batútsi: Eine Kuh, oder *inzoga z'ubúki* (Pombe von Honig), oder auch „gute Worte“.

β) Es sind Kinder da.

I. Mann will die Frau nicht mehr.

1. Kinder sind groß. Hat kein Recht auf Rückgabe der *inkwáno*; alle *inkwáno* werden nämlich der Kinder wegen geleistet.
2. Kinder sind klein. Werden von der Mutter aufgezogen, und der Vater hat nachträglich auch noch die *inkwáno z' abána* zu leisten, wenn er seine Kinder haben will. Tut er es nicht, so hat er nur Aussicht auf die Knaben (s. oben). Diese *inkwáno z' abána* bestehen für einen Knaben in einem jungen Stier, für ein Mädchen in einem Mutterkalb, für mehrere Kinder wohl auch in einer Kuh. Ein Mädchen darf nicht durch einen *kimása* (jungen Stier) losgekauft werden; *birdzira* (das ist verboten, ungeziemend); es muß stets ein *ínana* (Mutterkalb) sein, für Knaben stets ein *kimása*.

II. Mann will die Frau. Wie oben, er muß *kuhángereera* oder *kugúlira umugóre* (Satisfaktion gewähren [für] oder loskaufen die Frau).

b) Schuld auf Seite der Frau.

a) Es sind keine Kinder da.

I. Mann will die Frau.

1. Er hat keine *impóngano* zu geben, sondern es werden gegenseitige Pombespenden vorgenommen (s. oben), und die Frau wird von ihren Eltern zurechtgewiesen (*kuhána*). Es ist zu bemerken, daß, wenn auch die Eltern gewisse Rücksichten auf die Wünsche ihres Kindes nehmen, die letzte Entscheidung doch nicht bei der Frau liegt — und waren die *inkwáno* reichlich bemessen, so wird sie sich wohl oder übel fügen müssen. Man läßt ihr die Wahl anzunehmen oder von den Eltern verstoßen zu werden; im letzteren Falle würde sie ohne Schutz „Häuser“ (d. h. Männer) aufsuchen müssen, *inzérerezi*.

in der väterlichen Hütte, um nach der Vornahme nicht gänzlich unbekleidet zu sein. Ein anständiger Mann behält aber nur das Schurzfell zurück (dieses auf jeden Fall), hie und da auch die Fußbringe; alles andere läßt er seiner ehemaligen Frau als *bintu b' umulango* Sachen der Familie, um keine unwiderrufliche Feindschaft herbeizuführen (s. auch Anhang).

II. Mann will die Frau nicht mehr.

In dem Falle überbringt er keine *inzoga* und seine *báma*¹ werden ihm als *mafúni* (s. oben) zurückerstattet. Desgleichen erhält er zurück: *búlega* (Fußringe), *inkánda* (Kuhfellschurz), *imirínga* (Kupferdraht-Armringe) — überhaupt alle Schmucksachen. Bei den Batútsi nur Kuh zurück.

β) Es sind Kinder da.

I. Mann will die Frau.

Sind die Eltern, resp. Schwiegereltern einverstanden, so wie oben. Sind nicht einverstanden. Mann bekommt nichts zurück.

Auch hier gilt obige Unterscheidung zwischen großen und kleinen Kindern.

II. Mann will die Frau nicht mehr. Wie oben.

B. Die Frau stirbt.

a) Hinterläßt Kinder.

α) Die Schwiegereltern haben eine andere heiratsfähige Tochter.

Sie müssen den Mann *kušumbúša* (entschädigen). Die neuen *inkwáno* sind dann unbedeutend. Ein Mututsi, der Kühe besitzt, müßte aber eine Kuh heranzuführen. Ausnahme: Fall, daß die *indóngoraño* noch nicht erstattet wurden.

Bes. Tochter ist nämlich *nínawábo* (Tante) der Kinder, und es fällt ihr anheim, dieselben aufzuziehen.

Es ist jedoch zu bemerken, daß speziell bei frühzeitigem Tode der ersten Frau die Schwiegereltern oft nicht auf eine neue Heirat eingehen, in der (abergläubischen) Annahme, die Schuld an dem Tode sei dem Manne zuzuschreiben.

β) Es ist keine andere Tochter vorhanden.

Der Mann bekommt nichts zurück, und die guten Beziehungen werden in nichts getrübt. Sind die *inkwáno z' abána* noch nicht entrichtet, so wird der Mann sogar oft für seine Schwiegereltern arbeiten und ihnen Pombe bringen.

b) Hinterläßt keine Kinder.

α) Es ist eine andere Tochter da.

Der Witwer bittet um die *inšumbúšaño* (Entschädigung) und entrichtet keine neuen *inkwáno*.

β) Es ist keine weitere Tochter vorhanden.

Die *inkwáno* werden in der Regel zurückgefordert und es entsteht Feindschaft.

Bei den Batutsi nehmen die meisten die *inkwáno* nicht zurück. „Wir trauern doch alle.“ Einige verlangen sie jedoch, und dann entsteht Feindschaft, ja es kann zum Prozeß kommen und der Witwer hat dann alles gegen sich.

¹ Wörtl. Eisen, Plur. von *káma*, Ausdruck hier für Hacke.



„Anthropos“, VII, 1.

Ruanda-Typen IV.

7a Wilhelm Mbonyubgabo (Muhutu), 25 Jahre alt.

8a Nyirimbirima (Mututsi), Häuptlingssohn, 18 Jahre alt.

C. Der Mann stirbt (Frau ist *muṣákazi*).

- a) Die oben bezeichneten Verwandten sind da. Wenn sie die Witwe nicht wollen, auch keine Kinder da sind, so bekommen sie die *mafúni* zurück.
- b) Es sind keine Verwandten vorhanden; *inkwáno* verbleiben den Schwiegereltern und die Witwe ist verfügbar (Kinder s. oben).

II. Spezielles Eherecht.

A. Die soziale Rechtsstellung der Frau.

I. Allgemeines.

umugóre arabína, ntasimbuka,

Das Weib tanzt, (aber) springt nicht (Sprichwort),

d. h. die Frau soll nicht ins öffentliche Leben eingreifen. Außer der Herrschaft im engeren Sinne, sind dem Manne auch gewisse Verrichtungen vorbehalten: melken, die Hütte decken u. a. Eine Frau darf nicht „auf das Dach steigen“ (im buchstäblichen Sinne), sowie sie auch nicht pfeifen und „krähen“ darf. Ob sich da irgendwie apenninische Einflüsse im Sinne von

„In quella casa c'è poca pace

Dove gallina canta e gallo tace“

geltend gemacht haben, kann ich nicht sagen — jedenfalls dürfen hier in Ruanda einem derartig praktisch oder phonetisch angelegten Weibe glattweg die Ohren abgeschnitten werden.

Für obige Rechtsenteignung der Frau gelten jedoch zwei Ausnahmen:

Die erste kommt der Gestrengen zu, „qui porte culottes“; denn auch hierzulande stehen manchmal die Männer unter dem Zeichen des „Pantoffels“, sagen wir in lokaler Färbung: des Schurzes. Den Mann unterkriegen heißt technisch *kugánza*¹.

Ein solcher Mann, es sollen wenige sein, ist einfach dem öffentlichen Gespött ausgesetzt. Wohl oder übel muß er die Befehle seiner Frau ausführen, sonst prügelt sie ihn nach allen Regeln der Kunst durch. Will er sie fortjagen, so geht es ihm erst recht schlecht; führt er nach dem altbewährten Prinzip „divide et impera“ eine zweite heim, um den corvus der Eifersucht ansetzen zu können, so wird die Konkurrentin, wenn es überhaupt soweit kommt, einfach von Haus und Hof verjagt — oder es müßte dem beklagenswerten Mannsbilde denn gelingen, ein entferntes zweites Heim gründen zu können. Aber um es zu erwerben, müßte er wieder ein neues Dienstverhältnis eingehen, und wie kann er das, ohne die Zustimmung seiner Xanthippe?

Zweite Ausnahme: Eine Witwe mit Kindern. Hier gibt es nun einigermaßen Kastenunterschiede:

Sind die Kinder herangewachsen, so muß die Muhutu-Frau, resp. -Witwe, die Hinterlassenschaft verteilen, sonst weigern sich die Söhne die erforderlichen Frondienste bei den Häuptlingen und an der Sultansresidenz zu tun, und das

¹ Hat aber auch allgemeine Bedeutung, z. B. beim Spiele gewinnen (*gisoro* bekanntes Spielbrett, darauf spielen = *kubáguza*) oder in anderer Applikativform: *kugándira* aufsässig sein gegen einen Häuptling; *kukúngura* wird speziell von jeder vorlauten Frau gesagt. Sie ist dann eine *inkánguzi*.

zöge Enteignung nach sich. Manchmal behält sie sich ihr Anteil, d. h. ein beliebiges Anteil zurück, um durch die „*auri sacra fames*“ ihre Söhne in der Zucht zu halten; dann ist sie in der Lage ihnen für ihre Leistungen (z. B. für Hilfe beim Ackern) hie und da etwas Pombe zuzustellen, denn der sehr real-philosophisch angehauchte Neger richtet sich durchgehends nach dem Satze: „*Ex nihilo nihil fit*“. Die Bahutu-Kinder, mit wenigen Ausnahmen, besitzen nämlich nicht viel Pietät, sobald sie sich unabhängig fühlen; während wiederum die Bahutu-Eltern wegen ihrer großen Liebe zu den Kindern berühmt sind: das gerade entgegengesetzte Verhältnis der Batutsi. Bei diesen haben die Kinder, selbst erwachsene Söhne, einen heillosen Respekt vor ihren Eltern, ich möchte sagen mehr Respekt als Liebe, derart, daß sie selbst körperliche Züchtigung ohne Reaktion hinnehmen; rührt aber ein Kind auch nur etwas an, so fährt die Mututsi-Mutter mit Schlägen und Schimpfen drein und scheut sich nicht einmal, die Fehler ihrer Kinder in alle Welt auszuposaunen. Die Bahutu-Witwe gibt meistens alles her, während die Mututsi-Frau das meiste für sich behält. So müssen denn auch gewohnheitsmäßig die Kinder der Batutsi ihre Eltern ehren, „sonst werden sie von den anderen verlacht“. Sind die Kinder einer Mututsi-Witwe bereits erwachsen, so verwaltet einer der Söhne ihre Bestände. Bei den Bahutu muß der Mann sittengemäß die Frau lieben und läßt die Eltern, sobald er nichts mehr von ihnen zu hoffen hat, selbst den Vater, mehr oder weniger beiseite: *n'umugénzo wabo* (es ist Sitte ihrer). Ich kenne einen pietätsvollen jungen Mann, oder vielmehr zwei, die wegen ihrer Pietät gegen die Mutter, hie und da etwas bespöttelt werden; ferner einen Muhutu-Häuptling, der seine Mutter in einer nicht einmal eingefriedigten Hütte, gleich einem Mutwa-Weibe, vereinsamen läßt. Desgleichen kenne ich eine Portion geadelter Bahutu, die nicht besser handeln. Ein junger Mann ging für längere Zeit auf Arbeit: Seine Mutter wußte nicht, wo er beschäftigt war; seine Frau wußte es, und doch sind die Familienhütten nur auf ein paar Schritte voneinander entfernt. Auf meine erstaunte Anfrage antwortet die Mutter einfach: „Das muß die Frau wissen“, und die Frau warf mit ein bißchen Geheimnistuerei ein: „Ja, ich weiß es!“

2. Erbrecht der Frauen.

Nur männliche Nachkommen erben; Witwen haben, wie erwähnt, bloß zeitweilige Verwaltung, mit den entsprechenden Kastenunterschieden. Mädchen gehören im Gegenteil gewissermaßen mit zur Erbmasse: der vom Vater bezeichnete *mutwäre wábo* verfügt als Stellvertreter der Familie über deren Heirat. Es kommt aber auch vor, daß der Vater dem und dem Sohne die und die Tochter zuweist: er nimmt sich ihrer dann an, und auch alle Heiratsangelegenheiten und -Streitfälle gehen an ihn.

3. Prozeß- und Klagerechte der Frauen.

Politische Verträge, sagen wir Verwaltungsverträge, finden sich bei Häuptlings-Witwen mit minderjährigen Kindern, sonst sind die Frauen von der Öffentlichkeit ausgeschlossen, wenn auch hinter den Kulissen das „*cherchez la femme*“ eine große Bedeutung hat — man denke nur an den so weitgehenden Einfluß der Königinmutter, die, wie ich ziemlich zuverlässig hörte, ihren hohen Sohn selbst ohrfeigt, ohne daß derselbe zu mucksen wagt.

Die Frauen haben jedoch Klageberechtigung und können die Instanzen bis zum Sultan hinauf verfolgen. Die gewöhnlichsten Streitfälle für die Frauen sind die über *burózi* (Zauberei, Giftmischerei)¹ und Vergewaltigung der Witwengüter, im Falle, daß sie ihre Kinder aufzieht. Immer muß man eine Ausnahme für die *báza* machen, da die sich an allem Möglichen und Unmöglichem beteiligen: *ni nka bagábo* (sie sind wie Männer). Ihre Klagen tragen sie ungeniert direkt dem Sultan vor.

Die Prozesse fallen sehr oft zugunsten der Frauen aus; anderseits werden aber auch Todesurteile an ihnen vollstreckt².

Außer den eigentlichen weiblichen Handarbeiten fallen gewissen Frauen auch gewisse Verrichtungen zu. So z. B. sind bei der Sultanskrönung Frauen mit speziellen Ämtern betraut, die ich nicht erfahren konnte. Eine Frau soll auch stets den *mugánura* (Tribut an Erstlings-Hirsebrei) begleiten und mit dem Sultan in sehr intime Beziehungen kommen. Auf jeden Fall haben aber die Frauen kein Versammlungsrecht:

abagóre *batúrutse kwa náma, itúrura*
(Wenn) die Frauen kommen aus der Beratung, sie ist nicht fertig (Sprichwort)

d. h. Frauen bringen keine Beratung zu Ende.

Ausnahmen gelten immer wieder für die *báza*, die gewisse Ämter am Hofe bekleiden oder vielmehr mit der Instandhaltung und dem Schmuck der Sultanshütten u. dgl., notabene aus eigenen Mitteln, betraut sind, und zur Bestreitung ihres Aufwandes entsprechende Häuptlingschaften inne haben.

An Festlichkeiten beteiligen sich Frauen nicht, ausgenommen das mehrerwähnte *kubándgwa* und die Festlichkeiten am Hofe. Diese sind vornehmlich drei: zwei für *mugánura* (Hirse und Eleusine) und die festliche Beschließung des Trauermonates *gitšulási*³.

¹ Eine bis zum Überdruß häufige Anklage in Ruanda, bei welchen durchschnittlich Ordalien angewandt werden (*kušóra*), sei es durch glühende Eisen (*ikibábo*), Trank oder Haruspizien, heißes Wasser u. dgl.

² Bei der Vollstreckung sollen die Frauen ganz mächtig heulen und jammern, was ein Muñargwanda-Mann nie tut, selbst bei den entsetzlichsten Qualen: Ein Mann darf nicht weinen, sonst bekäme er noch Hohn obendrauf. Bei Hinrichtungen und besonders bei Blutrache (*kuhóra*) sind greuliche Untaten gebräuchlich. Ich sah die grausam verstümmelte Leiche eines der Blutrache Anheimgefallenen. Oft wird ihnen bei lebendem Leibe das Fleisch heruntergerissen und in den Mund gesteckt — aber sie weinen nicht; im schlimmsten Falle seufzen sie oder beschimpfen ihre Peiniger.

³ Die Feierlichkeiten beginnen nicht mit dem ersten Tage des *gitšulási* (Juni), sondern mit „der Finsternis“ des Monates, dem 16. Tage (*mu mizima y' ukwézi*). Dieser Tag heißt: *intángiro y' išavu* Anfang der Trauer. Alle Trommeln werden ein letztesmal gerührt, und ein letztesmal gibt man sich den Hofergötzen hin: Gesang, Tanz, Schlachtenrufe u. dgl. Von da ab wird nur mehr die *indamútsa*- und die *kihúmurizo*-Trommel geschlagen, und wie gewöhnlich am Tage, mittags und gegen Abend. *Indamútsa* ist eine größere Trommel (*kuramútsa* = begrüßen) für die Hofhuldigung. Nach einem ersten Schläge klatschen alle Anwesenden vor dem Sultan in die Hände; dann folgen weitere 3 Schläge und nach einer kleinen Pause weitere 3 bis 4 Schläge; manche schlagen bis 12 Schläge. Gleich darauf erklingt die kleine helle *kihúmuriso* mit mehreren Schlägen (*kukúmuriza* beschwichtigen, d. h. sie beschwichtigt die große Trommel = Ende der Huldigung). So alle Tage, auch während des *gitšulási*. Während der Nacht werden alle Trommeln zweimal geschlagen mit Begleitung der *inséngé* (Pfeifen aus Rohr).

4. Die Eidbefähigung der Frau.

Mit Ausnahme der *báza* und der Witwe mit Kindern werden Frauen nicht zum Eide (*kuláhira*) zugelassen; es liegt der Verdacht einer Bestechung oder sonstiger Konnivenz zu nahe, speziell bei Kriminalfällen. Gegebenenfalls aber ist ihr Schwur gleichberechtigt mit dem der Männer. Gebräuchliche Eidesformeln, die aber auch bei der gewöhnlichen Unterhaltung jede Beteuerung unterstützen, sind z. B.:

Mba ndóga Yúhi (ich bezaubere [vergifte] Yuhi¹).

Mba ndóga umwami (ich bezaubere den König).

Mba ndóga ninayúhi (ich bezaubere die Mutter Yuhis).

Alles dieses sind Formeln des transitiven Schwörens (*kuláhira*); das reflexive Schwören (*kwiláhira*) ist z. B. häufig bei *báza* in dieser Form:

Yampaye inka kanzögera (es hat mir gegeben eine Kuh Kanzogera²).

Dem Sinn nach könnte man diese Formeln so wiedergeben: „So wahr es ist, daß ich den *mwami* nicht vergiften kann.“ — „So wahr es ist, daß ich eine Kuh erhielt vom König, dem und dem Häuptling...“

Der *mwami* selbst schwört bei einem seiner Ahnen oder bei der kleinen, aber heilig gehaltenen Trommel *karinga*, welche ihm alle seine Macht und Besitztümer verliehen hat. Mit dieser sind noch drei andere der etwa acht Sultanstrommeln „bekleidet“. *Karinga* wird wie der Sultan selbst im *ngóbi* getragen. Diese Trommel ist ganz klein.

So „angeschworen“ zu werden gilt als Auszeichnung, und Meineid wäre eine tiefe persönliche Beleidigung. Ein vornehmer Häuptling am Sultanshofe

Zum ersten Male unter dem Namen *izibiktra* (die einwiegenden), zu der Stunde, in welcher der Sultan sich zur Ruhe begibt, gewöhnlich 2 Uhr nachts; dann die *izibámúra* (die abspannenden = aufweckenden) beim ersten Morgengrauen. Das will nicht heißen, daß der Sultan dann schon sich wieder erhebt; das tut er endgültig erst gegen 9 bis 10 Uhr vormittags, öfters auch wohl 8 Uhr. Diese Trommeln werden an Festtagen den ganzen Tag fast ununterbrochen gerührt; so auch beim Opfer der *yéze*-Kuh, die im *lúgo* verbrannt wird. Es gibt auch noch eine *itšinzigo* („annulierte Blutrache“), wenn der Sultan das Unterbleiben einer Blutrache anordnet.

Also nach dem *intángiro y' isavu* werden nur mehr *indamútsa* und *kihúmurizo* geschlagen, und als Nachtwächter am Sultanslager verbleiben nur die *inséngo* (Pfeifenbläser), *ababihi* (Tänzer) und *impara* (mehrmals erwähnte *imándwa*). Von da ab hört aller Pomp auf. Erhält jemand eine Kuh, so begnügt sich der Betreffende als Dank mit dem einfachen *kukóma mu máši* (Händeklatschen). Die Gesänge verstummen, und alle Schmucksachen werden abgelegt.

In den letzten Tagen bereitet man die Feierlichkeit des *kukúva igitšulási* (wegnehmen den *kitšulási*) vor; Honigpombe und anderes wird in Menge angeführt.

Am drittletzten Tage trägt man die *išáko*-Trommel herum, die „dreimal spricht“; dabei ruft man aus: „*Ežo bündi!* Übermorgen!“ Am zweitletzten ebenso, und man ruft: „*Ežo kále kále* Morgen früh, früh!“ Am folgenden Morgen gehen dann alle Trommeln los. Man kleidet sich in Nationaltracht, *impu z' imikáne* (Tierfelle ausgeschnittene) genannt und schmückt sich; man trinkt, schlachtet sterile Kühe, singt, tanzt, demonstriert usw. Das Fest dauert mehrere Tage. Auch die berühmten *inámbo* (Prunkkühe) werden von den Häuptlingen zur Parade angeführt.

Ich sah die Vorderarme des Sultans vollständig mit Kupferdrahttringen überladen, und vor lauter *birúša* (Fußringe der Adligen) an den Füßen konnte er sich nur schwerfällig fortbewegen (s. Abb., Ruanda-Typen V).

Von da ab „sprechen“ die Trommeln wieder regelmäßig.

¹ Zuname des Sultans Musinga.

² Eigenname der Mutter des Sultans.



„Anthropos“, VII, 1.

Ruanda-Typen V.

Sultan Musingga mit Hofstaat nach dem *kukúra igitšuldsi*. — Kopfschmuck, Amulette auf der Brust. Musingga selbst hat *ibifare* bis an den Ellbogen.

brach einst förmlich in Tränen aus, als einer seiner Unterhäuptlinge ihm offensichtlich einen solchen Meineid anhängte.

Die „Gottesurteile“ sind die gleichen für Frauen und Männer.

5. Einfluß der Frauen auf öffentliche Angelegenheiten.

Ich erwähnte bereits den geheimen großen Einfluß der Frauen, speziell den der Königin-Mutter. Unterhäuptlinge werden oft auf bloßes Betreiben der Gemahlinnen der Großhäuptlinge abgesetzt; sogenannte *inkündwakazi* (Lieblingsfrauen) erhalten Kühe und „Hügel“ (Häuptlingsstellen) nach Wunsch; so auch deren Rinder. Was im großen hier von Häuptlingsfrauen, das gilt im



Abb. I.

1. *itšgwěnde* Butterbehälter-Kürbis ($\frac{1}{3}$ nat. Gr.). — 2. *imāna* Häuptlingsamulett, auf der Brust getragen, in Perlenstickerei ($\frac{1}{3}$ nat. Gr.) — 3. *umurūnga* Frauenleibbinde aus *Ficus* usw. — Fasern für *umwěko* (Nr. 2 und 3 schematisiert).

kleinen bei Bahutu und Batwa. Das Gegenteil von *inkündwakazi* ist *inūngwakazi*. Manchmal sind *ingūmba* (unfruchtbare Frauen) *inkündwakazi*, weil sie sich mehr um ihren Mann bemühen: „Sie sind immer fein geputzt; stinken¹ nicht; die Hütte ist immer in vollkommener Ordnung; das Essen ist immer gut gekocht, weil keine ungeduldigen Kinder da sind; der Kochtopf ist immer gefüllt, weil keine heißhungrigen kleinen Mäuler da sind; der Mann braucht keine oder sozusagen keine Hausarbeiten zu verrichten u. dgl.“ So führte mir eine „bekinderte“ Hausfrau aus.

Die Herrschaft des Mannes gründet sich einfach auf seinen Charakter als solchen: *niko yavūtse* (so ist er geboren). Er wird *ingānrwa* (Pantoffel-

¹ Dieser olfaktorische Mißstand bei Frauen mit Kindern wird durch den Umstand hervorgerufen, daß sie die Kinder im *ingōbi* auf dem Rücken tragen.

held) durch eine zu große Liebe zu Frau und Kindern; im letzten Fall tut sich dann nämlich auch die Mutter etwas darauf zugute. Zaubermittel, abergläubische Einflüsse werden vonseiten des Mannes nie angewandt. Nicht so die Frau! „Es ist unglaublich, was ein Mann, der mehrere Frauen hat, nicht alles verschlingen muß!“ Dem Essen mischen sie pulverisierte *inzarátsi* (Liebeskräuter) bei, und es ist nicht selten, daß der Mann daran stirbt. *Inzarátsi* werden auch im *umwéko*¹ an der Schurzbinde getragen, und das durchaus nicht heimlich², sondern vor aller Augen, nur daß meistens der Oberschurz etwas darüber fällt. Wenn ein Europäer das Fläschchen in einem unbewachten Augenblick zu Gesicht bekommt, und man die Besitzerin darauf aufmerksam macht, „errötet“ sie und sucht scherzend Ausflüchte. Selbst die „gehaltvollen“ Fußringe müssen als Schlupfwinkel für Liebes-*impígi*³ herhalten.

6. Arbeiten der Frau.

Den Frauen sind einige Arbeiten reserviert: *kúsa* (mahlen), *kugosóra* (Getreide schwingen), *kutéra imbuto* (setzen Früchte, wie Bataten, Bohnen). Alles das besorgen aber ärmere Männer. Hie und da, wenn der Mann nicht da ist, säen die Frauen selbst Hirse. Flechtarbeiten (flechten *kubóha*), Stickereien (stickern *kutáka*) sind meistens Frauenarbeiten. Die Anfertigung der *biséke* (Tragkörbchen), *inégamo* (Bettvorhänge in Kunstflechtereie) und *instka* (Vorstellungsschirme in Kunstflechtereie) sind sogar fast ausschließlich Werke der Frauen.

Absolut verboten für die Frau ist: Kühe melken, Honig ausheben, Milch trinken bei Menstruation, pfeifen, die Hütte decken, auf die Hütte steigen, krähen. Man merke: für Frauen, also nicht für Mädchen.

Der Mann jedoch darf alle Arbeiten verrichten, wenn ihm keine Frau zur Seite steht. Alleinstehende Frauen (notabene ohne Kinder) gibt es nicht; eine jede ledige Frau *asáka inzu* (sucht ein Haus), *arahákwabuža* (sucht sich einen Herrn) — oder sie müßte denn durch Krankheit, Geschwüre u. dgl. nicht mehr heiratsfähig sein (s. oben S. 6).

¹ Philtronfläschchen, kleine Kürbisflasche.

² Das *umwéko* wird zwar offensichtlich getragen, allein die *inzarátsi* (ein unsägliches Gemisch von Kräutern, Tierhaaren u. dgl.) werden mit ebensoviel Sorgfalt geheim gehalten. „Kein Mann darf in das *umwéko* hineinschauen“. *Umwéko* ist aber der gemeinsame Name für Fläschchen und Binde, d. h. *umwéko* als wichtiger Bestandteil wird Sammelname.

Es ist mir möglich geworden, von christlichen älteren Frauen ganz genaue Erkundigungen über das *umwéko* einzuziehen. Anfangs glaubte ich an eine absolute Unmöglichkeit, diese Informationen zu erhalten, da die Frauen nicht einmal ihren eigenen Männern das Geheimnis ihres *imána* offenbaren. Ich hatte das unbegrenzte Vertrauen unterschätzt, das die Leute auf ihre Missionäre setzen. Bis jetzt habe ich schon eine Sammlung von mehr denn 80 (achtzig!) Pflanzen- und anderer Dinge Namen, die in das ominöse Fläschchen hineinkommen, und, was mehr gilt, die eigensten Befugnisse und Verwendungen dieser Philtren wurde mir offenbart. Was ich anfangs als in den Bereich einer einfachen Fußnote kommend auffaßte, ist bereits zu einem bald zu erscheinenden speziellen Traktätchen ausgewachsen. Nur haben die Frauen mich inständigst gebeten, sie nicht zu verraten, um sich nicht der bittersten Verfolgung ausgesetzt zu sehen. Der freundliche Leser des „Anthropos“ wird es mir also nicht übel nehmen, selbst vom wissenschaftlichen Standpunkte aus, wenn ich dem gegebenen Worte „als Ehrenmann“ im vollsten Umfange nachkommen werde. Ich hatte persönlich für die Wissenschaftlichkeit besagter Untersuchungen.

³ *Impígi* = Amulette.

7. Die Frau zur Zeit des Krieges.

In Kriegszeiten gehen die Frauen gemeinschaftlich mit gewissem Zeremoniell *impúm̃ba* (verschiedene Kräuter) ausreißen zum *kuhúm̃ba*, d. h. dieselben auf dem Herde oder im *gitsániro* (Hirtenfeuer, das morgens und abends für die Kühe auf der Kuhtenne beim Melken angezündet wird) verbrennen, oder sie hängen sich die Kräuter an, oder hängen sie im *muřango*¹ auf. Zu gleichen Zwecken dient auch der so häufig angewandte *isira* (Hasenschwanz). Das alles soll Kriegsunheil von ihren Männern fernhalten.

* * *

Unter den Frauen kennt man keine Rechtlerinnen; wenn eine etwas vorlaut wird, in diesem Sinne, so heißt es von ihr: *ába yikuza* (sie geht oben hinaus), d. h. ein eingebildetes Wesen.

Die Frauen sind derart in ihre Verhältnisse eingelebt, daß sie nicht darüber hinausdenken, und man keine kritischen Köpfe bei ihnen vorfindet: *bém̃era kimwe n'abánde* (sie nehmen an gleiches mit den anderen).

B. Die häusliche Rechtsstellung der Frau.

Umugábo, iyo umugóre ánoza, aramukúnda k̃x̃áne; bakahwána,

Der Mann, wenn die Frau tüchtig ist, er sie liebt sehr; und sie sind gleich,

k̃iko atamut̃era umútima, uhágaze.

weil sie ihm nicht zuschlägt ein Herz, das aufrecht steht, d. h. keinen Ärger bereitet.

Der Leser muß bereits den Eindruck gewonnen haben, daß der Muñargwanda-Frau eine gewisse Freiheit und Selbständigkeit zukommt. Ein Zeichen dafür ist die Befugnis zum *kwahúkana*, dem eine schiedsrichterliche Entscheidung folgt mit der Möglichkeit einer Schuldigerklärung des Mannes. Ein weiteres Zeichen ist die Arbeitsteilung: eine hiesige Frau wird sich nie dazu verstehen, allein alle Arbeiten zu verrichten.

Kommt ein Pärchen gut aus miteinander, so ist die Arbeitsteilung etwa wie folgt — selbstverständlich finden Abweichungen von diesem Schema in allen Nuancen statt:

Arbeiten der Frau: *kúša* (mahlen), *kut̃eka* (kochen), *kwáhira ubg̃átsi bg' ukusása* (ausraufen Gras zum Ausspreiten [in der Hütte]), *kusása* (Hüttenboden mit Halmgras bestreuen), *kukubúra* (kehren [besonders im *lugo*]), *kutegúra* (das Hütteninnere in Stand halten), *kuhínga* (ackern).

Arbeit des Mannes: *kuhínga* (ackern), *kukam inka* (melken Kühe), *kusakára inzu* (decken Hütte), *kuvóma* (Wasser herbeiholen), *kuséna inkwi* (spalten Brennholz [öffters]), *kutabára* (Kriegsdienste leisten), *kuy' ibg̃ámi* (gehen zur Residenz [für Fronarbeiten]), *kuhákwa* (in Lehnendienste treten), *kuhāha* (Nahrungsmittel einhandeln), *kuhóra* (Blutrache üben).

Da die Viehzucht in Ruanda den Angelpunkt der *rerum publicarum* bildet, so wäre eine weitere diesbezügliche Spezifikation wohl der Mühe wert. Demnach:

¹ S. Plan. „Anthropos“, V, S. 871.

Obliegenheiten der Frau:

Kukamša (melken lassen), *kufát' inana* (festhalten das Kalb).

Das Kalb wird nämlich vor der Kuh festgehalten, sonst hält sie die Milch zurück; ging das Kalb ein, so wird das Fell vor die Kuh hingelegt, die es während der Operation mütterlich beleckt. Vor Beginn des Melkens werden einige Formalitäten beobachtet; beim Übergeben des *indžiši*¹ sagt die Frau²: *uzuzu* (Fülle). Der Senne antwortet: *uzurizgwa* (werde befüllt). Desgleichen überreicht sie zwei Stäbchen: *inkoni z'inka* (Stäbchen der Kühe), mit den Worten: *kxúr'amášo* (führe heim Kühe). Antwort: *kxúliw'amágana* (seien die heimgeführten Hunderte). Sie nimmt die Milch entgegen mit folgenden Worten des Hirten: *irakámwa nka Musinga* (sie wird gemolken wie Musinga), d. h. die Kuh bringt uns Segen wie der Sultan. Antwort: *irakámwa nka níráyo* (sie

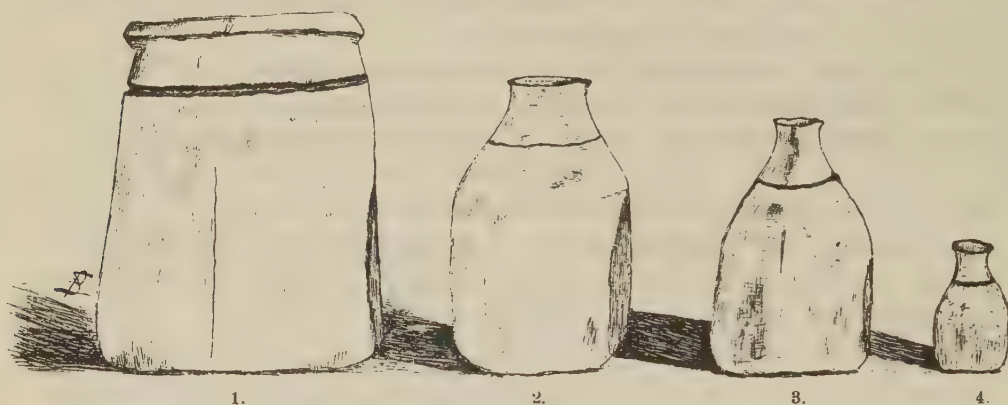


Abb. II.

1. *igitšuba* Milchbehälter und Tränkgefäß. — 2. *ikxántsi* Melk- und Tränkgefäß. — 3. *inkongóro* Trink- auch Melkgefäß. — 4. *agakongóro* Trinkgefäß für Kinder. Alle aus Holz ($\frac{1}{8}$ nat. Gr.).

wird gemolken wie ihr Besitzer, d. h. wie mein Herr Gemahl, der mich glücklich macht). Bei Anwesenheit des Mannes nimmt dieser das Zeremoniell mit entsprechenden Abweichungen vor.

Fernere Zuteilungen der Frau sind:

kutéreka ([Milch] zurecht stellen), *kwurúra* (entrahmen), *kuvurúga* (dicke Milch umrühren), *kutsúnda* (Butter bereiten), *kutérera* (Butter in den Buttertopf [*igitakómbga*] einlegen und im *ivure*³ aufbewahren⁴), *kwóz' ibántsi* (spülen die Milchgefäße [auch Arbeit der Kinder und Kuhmädchen]).

¹ Seil zum Knebeln der Hinterbeine.

² Es handelt sich nämlich um eine Häuptlingsfrau, meistens wenigstens, oder doch die Frau eines durch Viehbesitz „geadelten“ Muhutu.

³ S. Hüttenplan, „Anthropos“, V, S. 871.

⁴ Um die Butter dreht sich bei den Bañargwanda das häusliche Glück der Frau. Keinen Buttevvorrat zu haben gibt Anlaß zum *kusénda*, d. h. unwiderrufliches Verjagen der Frau. Eine Frau, die die Butter entweder selbst ganz aufzehrt, ohne Vorwissen des Mannes, oder sie an andere unter gleichen Umständen abgibt, wird eine *kihumba* genannt.

War der Hausherr längere Zeit abwesend, so ist seine erste Sorge bei seiner Rückkehr, nach der Butter zu schauen, und hat ihm die Frau den gesamten Vorrat vorzuzeigen (*kumúlik' amávuta* vorzeigen die Butter).

Obliegenheiten der Männer:

Kurágir' inka (hüten die Kühe), *kušókerá inka* (Tränke zurecht machen [für] Kühe¹), *kudáhirira*² *inka* (Wasser in die Tränke eingießen für die Kühe), *kušóza inka* (zur Tränke führen lassen die Kühe [in periodischen Zeitabschnitten werden die Kühe auch an verschiedene Salzsolen geführt und verbringen dort etwa eine Woche; zu Hause ist der Salzverbrauch für Kühe in sehr beschränktem Maße üblich]), *kútša ikxárire* (schneiden das Streugras [die Streu]), *kukxúra inka* (heimtreiben die Kühe), *kukāma* (melken), *kušitura inka* (von Zecken säubern die Kühe [auf der Weide]), *kukúkira*³ *inka* (Viehof reinigen), *kwúgalirira inka* ([den *irémbo*⁴] verrahmen für Kühe).

Ich erwähnte bereits, daß auf die Arbeitsamkeit der Frau hoher Wert gelegt wird.

Im Eheverkehr sollen die Frauen von der äußersten Sinnlichkeit sein. Im übrigen ist die Hütte gemeinsam, auch der „Tisch“, wohl in der Regel bei Bahutu und armen Batutsi; bei reichen Batutsi aber nur dann, wenn die Frau aus ebenbürtiger Familie stammt.

III. Familienszenen.

A. *Amaháli* — Nebenfrauen.

Niramuhabúra war die Tochter *Mbónera's* und wurde von dem *Sikubgáto*, dem Sohne des *Sobáúa*, gehehlicht.

Viele Tage sind bereits vorübergegangen; da lehnt sich denn schließlich ihr Herz auf; das war nach den Flitterwochen (*kuháulukana*: aufhören zärtlich gegeneinander zu sein). Der Mann hatte zu ihr gesagt: „Ich wußte nicht, daß du so bist; es wäre mir bei leibe nicht eingefallen mir ein Menschenkind zuzugesellen, das derartige Sitten sein eigen nennt!“ Die Frau ihrerseits spricht also: „Ich hatte geglaubt, du besäsest großen Reichtum, du wärest ein gemachter Mann, und ich brauchte nur in mein Freudenheim einzugehen; hätte ich gewußt, daß du ein armer Schlucker bist, nie und nimmer wäre ich zu dir herübergekommen!“ (Man geht beiderseits zu schlagenden Argumenten über).

Nun schüttet sie beständig vor ihren Freundinnen ihren Überdruß aus und singt ihnen das bekannte Lied:

„Dieser Reichtum von hier, den sie mir angesagt:

Ich suchte ihn und fand ihn nicht! O dieser Schritt, mein Herze, du!

Feiste Tauben haben sie mir angesagt:

Ich suchte sie und fand sie⁵ gleich! O dieser Schritt, mein Herze, du!

¹ Besteht im wesentlichen darin, den Lehmtrug der Tränke (*ikibumbiro*) auszubessern und Wasser herbeizutragen.

² Das Wasser wird mit Krügen oder Holzgefäßen (*igitšuba* s. Textbild II) aus dem Quellgraben (*irida*) in das *kibumbiro* getragen.

³ Das *kukúkira* kann auch von Frauen besorgt werden. — Es sei nachgetragen, daß zum Waschen der Melk- und Milchgefäße fast ausnahmslos Kuhurin verwendet wird, ein Umstand, welcher dem Europäer die Milch öfters ungenießbar macht. Auch das Händewaschen wird mit Kuhurin besorgt.

⁴ S. Plan. „Antliropos“, V, S. 871.

⁵ d. h. Armut. Turteltauben fliegen in allen Bananenschamben massenhaft umher.

Diese hübschen Burschen von hier, die man mir angesagt:
 Ich suchte sie und fand sie nicht! O dieser Schritt, mein Herze, du!
 Mäuler von hier hat man mir angesagt:
 Ich suchte sie und fand sie wohl! O dieser Schritt, mein Herze, du.“

So vergehen wieder Tage und Tage. Dem Mann wird klar, daß das Herz seiner Frau sich von ihm abgewandt hat. Allein sie hat ihm schon ein Kind geboren, und nun bringt er es nicht über sich, sie zu verjagen; so stellt er ihr denn die *Niramúzima* zur Seite als zweites Weib.

Nun ist des Streites kein Ende mehr. *Niramuhatûra* bleibt es nicht verborgen, daß ihr Mann die „Eifersuchtsfrau“ mehr liebt als sie, und diese, die Schlaue, weiß so vorteilhaft alle ihre unklugen Worte im Busen aufzubewahren und gegen sie zu kehren! So rät sie denn ihrer Freundin: „Liebe *Nirahabimána*, du Tochter meiner Mutter (Kosename), eine Nebenbuhlerin ist etwas Gräßliches. Ein Vielbeweibter ist des Truges voll; er betrügt dich in der gemeinsamen Hütte. Um das Heckengehege geht er herum und um seine Worte geht er herum (er verstellt sich). Auf dem Ackerfelde zählt er dir deine Erdschollen, und geht er Brennholz auflesen, so zählt er dir deine Scheite hin. Macht er sich zum Wasserholen auf, so taxiert er dir deine Krüge auf. Stößt dir nun aber doch die Nebenbuhlerin zu, so finde sie dich gerüstet. Du mußt jemand haben, der dein Holz spaltet, der dein Wasser schöpft; du mußt einen Jungen haben, der sich in Lehendienste begibt und dir Kühe herbeibringt, ein Mädchen, das die Milchgeschäfte besorgt, ein Mädchen, das sich im Hause aufhält (Hausarbeiten besorgt), einen Jungen, der die Fronarbeiten leistet.“

Niramuhatûra kann ihren Gram nicht mehr tragen und beschließt ihre Feindin zu vergiften. Im geheimen gibt sie vieles aus, um sich das erforderliche Gift zu verschaffen. Sie erhält es und mischt es einer geringen Quantität Bananenbier bei, stellt es in der Hütte auf, damit ihre Nebenbuhlerin daran zugrunde gehe, und geht hinaus. Diese *mukéba* (Nebenfrau in bezug auf die andere, nicht in bezug auf den Mann) kommt nun aber nicht, sondern vielmehr ihr Kind nascht an dem Bier und stirbt.

Sowie der Mann das plötzliche Ableben seines Kindes erfährt, gerät er in Zorn gegen *Niramuhatûra*; allein er ist ein edler Mensch (*umuntu w'ipfura*). Er faßt den Entschluß sich ihrer ganz zu entledigen (*kusénda*). Er läßt Träger rufen, damit sie die Frau zu ihrem Vater zurückführen; er gibt ihr auch Zehrung mit auf den Weg und nimmt ihr keinen Schmuck ab, sowie es der niedrig gesinnte Pöbel tut. Nun weiß alle Welt, daß *Sikubgáto* von dieser Frau nichts mehr wissen will.

Niramuhatûra aber hatte zuviel geschwätzt, und ihre *isari* (wörtl. „Eifersucht“ — ihre Nebenbuhlerin) hatte alles sorgfältig im Busen aufbewahrt, um es zur richtigen Stunde anzubringen. Sie streut den Verdacht aus, *Niramuhatûra* sei eine *murózi* — und nun ist es aus mit ihr; sie wird dem Sultan ausgeliefert.

Bald hört man, daß *Niramuhatûra* nicht mehr zu den Lebenden zählt; der Prozeß hat alles ans Licht gebracht.

Überhaupt keine Frau kann eine Nebenfrau dulden. Der Haß ist aber noch größer, wenn sich die beiden verwandt sind, so z. B. Tante und Nichte; geradezu schrecklich ist der Haß zwischen Mutter und Tochter aus anderer Ehe, die beide nachträglich einem Manne gehören.

B. Nirarunõnga, die böse Schwiegermutter.

Es war einmal ein Weib, das hieß *Nirarunõnga*; sie hatte einen Sohn, *Ruõnga* mit Namen.

Dieses Weib war ein Ungeheuer in Ruanda.

Als ihr Sohn groß ward, machte er sich auf die Suche nach einer Frau. Er sondert acht Kühe aus und gibt sie als Brautsteuer an einen Mann ab. Er führt das Mädchen heim und heiratet es. Nachdem er sie geheiratet hatte, vergingen viele Tage.

Eines Tages spricht *Niranunõngo* also zu ihrer Schwiegertochter: „Mein Kind, siehe doch, wie krank ich bin; allein ich hörte, daß das beste Mittel gegen diese Krankheit der Dachpfeiler sei. So steige denn auf das Dach und schneide mir ein Stückchen davon ab¹.“ Die Schwiegertochter will ihr keinen Kummer verursachen und so steigt sie denn hinauf. Kaum ist sie oben, so stürzt *N.* hinaus und ruft die Leute zusammen: „Kommt herbei und sehet wie das Weib *Ruõnga's* auf das Dach gestiegen ist!“ Sie laufen heran, schneiden der Frau die Ohren ab, und ihr Mann schickt sie nach Hause.

Ruõnga holt sich seine Kühe zurück und gibt sie als Brautsteuer für eine neue Frau. Die Heirat vollzieht sich. Nach wenigen Tagen spricht die *N.* zu ihrer Schwiegertochter also: „Mein Kind, ich bin an einer sehr großen Krankheit krank; allein die *Bápfumu* haben mir gesagt, daß das Mittel dagegen Milch sei. Augenblicklich ist der Junge nicht hier; melke mir etwas Milch, daß ich mir Arznei bereiten kann.“ Die Schwiegertochter antwortet also: „Nein! Es ist von jeher unerhört, daß eine Frau Kühe melkt.“ *N.* antwortet also: „Niemand wird auch nur das Geringste davon erfahren.“ Die Schwiegertochter nimmt an. Man reicht ihr Wasser, sie wäscht sich die Hände, läßt die Kälber zu den Kühen² und macht sich ans Melken. *N.* läuft schnell hinaus und ruft die Leute herbei indem sie spricht: „Kommt und sehet, was ihr noch nicht schautet: *R.'s* Frau melkt Kühe; so etwas hat sich noch nicht in Ruanda zugetragen!“

Die Leute laufen in aller Hast herbei und finden die Frau beim Melken. Sie jagen sie allsogleich des hellen Tages fort; *R.* selbst schickt einen Mann hin, um seine Kühe abzuholen.

Da nun dieser die Kühe zurückgebracht hatte, stellt *R.* sie für eine andere Braut aus und heiratet dieses Mädchen. Viele Tage gehen vorüber; *N.* verleitet sie zum Pfeifen, und nachdem sie gepfiffen hat, verjagt man sie. Die Brautsteuer kommt zurück.

Andern Tages holt sich *R.* eine neue Braut — auch er wurde der Sache überdrüssig. Er zahlt die Brautsteuer und heiratet das Mädchen. *N.* verleitet

¹ Zu dieser und den folgenden Verlockungen der bösen Schwiegermutter vgl. die Arbeitsverbote, die der Frau gewisse Arbeiten untersagen, oben S. 20.

² Beim Melken läßt man zuerst das Kälbchen ansaugen, um es nachher vor der Kuh beim Vorderfuße festzuhalten.

sie, sich ein *mukáne* (s. oben) umzutun und die Viehtränke zurecht zu machen. Sie willigt ein. Sie gürtet sich ein *mukáne* um, greift zur *gitšuba* (s. oben S. 22) und begibt sich zur Tränke. Man lacht sie aus und verhöhnt sie, ihr Mann seinerseits läßt sie abziehen.

Nun aber mußte *R.* die Hoffnung aufgeben, es wieder zu einer Frau zu bringen; denn alle Welt hatte sich von ihm abgewandt. *R.* führt seine Kühe allenthalben umher, findet aber keine Braut mehr.

So fand sich nur eine Nichte *N.'s*, Base des *R.* Dieser wählt seine Kühe aus, bringt sie zu seinem Onkel und hält um die Braut an. Sein Onkel gibt abschlägige Antwort. Das Mädchen aber rät ihrem Vater bejahend und spricht also: „Behalte diese Kühe; ich meinerseits gehe zu *R.* Vielleicht gelingt es mir, dir diese Kühe zu erwerben; habe keine Angst.“ Ihr Vater antwortet: „Nein, mein Kind; du wirst mit der Mutter *R.'s* nicht auskommen können. Viele andere waren schlau, brachten es aber nicht fertig, auch dir wird sie über sein.“ Das Mädchen erwidert: „Vater, ich werde schon mit dem Weibe fertig; oder sollte ich es etwa nicht, so laß mich doch wenigstens versuchen.“ Ihr Vater sagt: „Gut denn, mein Kind; aber ich bezweifle sehr, daß du es zustande bringst.“

Er nimmt die Kühe an; man läßt für das Mädchen Hochzeitsgäste einladen, die sie zu *R.* abführen. Als sie vor den Eingang der Hütte kommen, tritt einer auf einen Hund¹, der augenblicklich heult. *N.* sagt also: „Daß du heulst wie Fremde!“ Die Braut antwortet also: „Daß du heulst wie *basán-gwa*².“ *N.* erwidert: „Es ist gekommen³.“ Die Braut sagt: „Es ist vorgefunden worden.“ *N.*: „Zündstoff ist gekommen, aber ich bin ein Klotz.“ Die Braut: „Nur anzünden, ich bin trockenes Holz!“

Man setzt sich hin, und *R.* vollzieht die Heirat. Gegen Mitternacht spricht *N.* also: „Gib mir das Körbchen hier, Mutter ist zu Bett!“ Die Braut: „Da hast du es, du scheinst die Augen auf dem Rücken zu haben!“

Die Hochzeitsgäste gehen nach Hause zurück und freuen sich über die große Schlaueit, die ihre Braut beim Wortgefecht beweist.

Nachdem die Gäste abgezogen waren, bleibt die Braut in ihrem neuen Heim zurück. Wenige Tage sind verflossen, da will *N.* die Braut verleiten, ein Stückchen Holz vom Dachpfahl abzuschneiden. Die Schwiegertochter weigert sich und sagt: „Fange du an, daß ich sehe, wie man hinaufsteigt. Wenn du nicht willst, so lasse auch ich es bleiben. Zu Hause kann niemand von uns auf ein Dach steigen.“

Eines anderen Tages spricht *N.* also zu ihrer Schwiegertochter: „Melke mir eine Kuh, mein Kind, und bring' mir meine Arznei; denn ich bin krank.“ Sie antwortet: „Nein; zu Hause melkt keine Frau Kühe.“

Bald darauf empfängt die junge Frau und gebiert ein Kind. *N.* spricht zu ihr: „Gib her dein Kind, daß ich es trage.“ Die Schwiegertochter: „Da hast du es.“ *N.*: „Bleib' nur zu Hause!“

¹ S. „Anthropos“, V, S. 878.

² Gäste, die beim jungen Mann vorgefunden werden; s. „Anthropos“, a. a. O.

³ Zu ergänzen: ein schlimmer Geselle.

N. nimmt das Kind, das *rugóri*, die *inkánda* und die Kleider ihrer Schwiegertochter und legt sie an. So steigt sie auf den Hügel oben und macht die unanständigsten Gebärden (*kuhéna* s. oben S. 7). Die Schwiegertochter tut sich andere Kleider an und geht Wasser schöpfen. Beim Bach angekommen sieht sie Viehhirten bei der Tränke, welche die *N.* bemerkt haben, und hört sie sagen: „Sehet doch *R.*'s Frau, wie sie sich benimmt!“ Diese ruft zurück: „Mit nichten! Sehet doch, daß ich Wasser schöpfen komme! Vielleicht aber ist es die alte Mutter *R.*'s. Richtig, sie ist's!“ So zieht sie sich durch ihre Schlaueit aus der Klemme.

Diese Schlappe liegt der Schwiegermutter lange im Magen, und sie beginnt zu fürchten, daß sie nicht mit der neuen Schwiegertochter fertig würde. Sie überlegt es sich noch einmal und beschließt: „Ich will versuchen, ihren Mann gegen sie aufzuhetzen; wenn ich Glück habe, so führe ich es durch.“

Sie bereiten Butter und stellen sie zurück; bereits ist ein Krug voll. *N.* spricht dann also zu *R.*: „Du hast deine Kühe vom König erhalten; morgen wollen wir dir die Butter zeigen.“ Sie stiehlt die Butter ihrer Schwiegertochter, holt sie aus dem Krug heraus und füllt Kuhmist nach¹. Die schlaue Frau kommt zurück und findet ihre Butter nicht mehr vor, dafür aber den Dung! Sie nimmt denselben heraus, bemächtigt sich der beiden Buttertöpfe der *N.*, d. h. der Butter, und füllt Kuhmist nach. Gegen Mittag ruft *N.* viele Leute herbei, damit sie ihre Schwiegertochter gehörig auslachen; sie wußte nämlich, was sie getan hatte.

Als ein guter Haufe Leute zusammengekommen war, sagte sie zu ihrer Schwiegertochter: „Bring' die Butter her, daß wir sie vorzeigen.“ Die Schwiegertochter bringt ihre zwei Krüge mit Butter und zeigt sie vor. *N.* ihrerseits macht ihre zwei Krüge auf und findet den Kuhmist. Alle wundern sich und meinen: „Der *N.* ist es schlimm ergangen!“

Eine geraume Zeit verging; da eines Abends ergreift *N.* ein Kälbchen, tötet es und legt es unter das Kopfkissen *R.*'s. Die Schwiegertochter findet es vor, paßt ihrerseits der *N.* auf, bringt es in einem günstigen Augenblick unter ihr Kopfkissen und schichtet Gras darüber auf.

Da nun die Kühe eingetrieben werden, brüllen sie ganz mächtig nach ihren Kälbern. *R.* ruft: „Tanz mit dem Kalbe des *Kitale* an.“ Man sucht überall danach, aber es ist nichts zu finden. *N.* sagt: „Schaut doch einmal unter dem Kopfkissen *R.*'s nach.“ Die Schwiegertochter antwortet: „Auch bei dir soll man unter dem Kopfkissen Nachschau halten.“ Man fängt bei *R.* an und findet nichts; man sucht auch bei der *N.* und findet es richtig unter dem Kopfkissen. Alle sagen: „Die *N.* ist böse!“

Ein anderes Mal ruft sie ihre Schwiegertochter und spricht zu ihr: „Sieh' mal an! Ich koche eine einzige Bohne, und du sollst sehen, wie der ganze Topf davon voll wird.“ *N.* gießt dann Wasser ein und legt eine einzige Bohne dazu. Kaum ist die Schwiegertochter fort, da schüttet sie viele andere Bohnen nach. Als diese nun gar sind, nimmt sie eine große Wanne, serviert die Bohnen — es sind viele geworden —, und man macht sich ans Essen.

¹ In Ruanda manipuliert man viel mit Kuhmist herum; man hat absolut keinen Abscheu davor; dasselbe gilt vom Kuhurin.

Am folgenden Morgen spricht sie zur Frau R.'s: „Morgen magst nun auch du eine einzige Bohne kochen, so daß wir alle davon zu essen bekommen.“ Die Schwiegertochter legt eine Bohne ein; als nun aber alle fort sind, tut sie noch viele andere dazu. Am Abend kommen eine Menge Leute essen. Die Schwiegertochter schüttet die Bohnen auf die Wanne, und alles sieht, daß es viele sind. N. schämt sich; denn sie glaubte, es würde nur eine sein, und sie könnte die Schwiegertochter gehörig auslachen.

Sie mußte nun einsehen, daß mit ihr nichts anzufangen war.

N. hatte eine Schwester, *Nirakigúnu* mit Namen; diese bat N. um ein bißchen Eleusine, um sich Schleim kochen zu können. N. antwortet ihr: „Gut! Wird aber auf dem *ngózi*¹ gegessen.“

Am folgenden Morgen nehmen beide Abschied, um den *ngózi* zu besteigen. Es hatte bereits gedonnert. N. versieht sich mit einer großen Wanne,

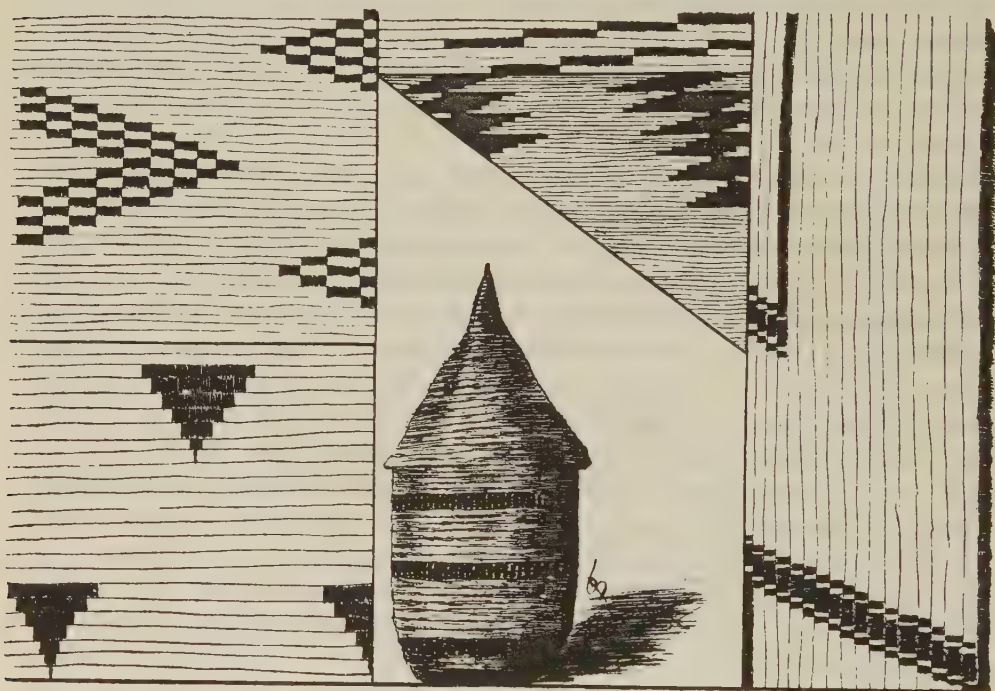


Abb. III.

igiséka (1/2 nat. Gr.) Körbchen. *ámábara* Farbmuster aus Bananenbast (1/2 nat. Gr.).

um sich vor dem Regen zu schützen; sie nehmen auch Feuer mit, einen Topf, einen Rührstößel und Wasser. Kaum sind sie oben, da strömt auch schon der Regen nieder. Die schlaue Alte bedeckt sich mit ihrer Wanne, kein Regen kommt an sie; die *Nk.* aber wird vom Regen eingeweicht (wörtl.: in Fäulnis gebracht), und der Hagel zerschlägt ihr die Ohren.

Als sie nach Hause zurückgekehrt waren, denkt *Nk.* also: „Na! ich werde dir schon heimzahlen!“ Sie grübelt über die Unart nach und schließt immer wieder: „Ich muß mich rächen.“

¹ Name eines hohen Berges.

Eines Tages nun will *N.* ihre Tochter besuchen, die man etwa drei Monate vorher geheiratet hatte. Sie sucht viel Bier aufzutreiben und bittet die jüngere Schwester ihr zu helfen. Diese sagt zu: „Zwei Krüge voll sollst du haben, dazu eine *inkánda* als Bettdecke für den Schwiegersohn.“ Sie setzen einen Termin von acht Tagen fest.

Diese ganze Zeit hindurch braut nun *Nk.* die schönste Pombe zusammen; sie verschafft sich eine herrliche neue *inkánda* und macht sich daran, ein niedliches Körbchen¹ zu flechten. Darauf dingt sie sich *Bátwa* und gibt ihnen auf, Kot zu sammeln und denselben unten ins Körbchen zu stampfen, darüber dann Rindenstoff zu legen und oben drauf die *inkánda*. Sie verspricht ihnen Bier, wenn sie die *N.* gehörig auslachen würden.

Am achten Tag sagt *N.* zu ihrer jüngeren Schwester: „Ich bin so weit mit allem fertig; ich schicke sogleich die Leute ab.“ *Nk.* sagt: „Auch mit meiner Beisteuer bin ich fertig; man möge alles bringen, und du magst selbst nachschauen.“ Man bringt die Sache herbei. *N.* schmeckt erst das Bier von beiden Krügen und sagt: „Vorzüglich!“ Sie läßt es sich aber nicht nehmen, auch das Körbchen nachzuprüfen. Mit allem zufrieden, übersendet sie die Sachen ihrem Schwiegersohne. Die von *Nk.* gedungenen *Bátwa* folgen hinterdrein, und so kommt man gemach zum Schwiegersohne. Man macht sich an das Bier, und als es getrunken, wird es Abend. Nun werden Matten zum Schlafen ausgebreitet, und auch das Körbchen bringt man herbei, um denselben die Schutzdecke zu entnehmen. Während die *Bátwa* nun seelenvergnügt ruhen, steigt der abscheulichste Gestank aus dem Körbchen auf; und nun müssen die Insassen das Gelächter dieser *Bátwa* über sich ergehen lassen.

N. war überaus geizig. Eines Tages ging ein furchtbarer Regen nieder. Kommt da ein vornehmer *Mututsi* zu ihr herein, um sich vor dem Regen zu schützen, und stellt sich in die Ecke am Eingange². Der Donner rollt, und die Blitze blitzen. Der *Mututsi* tut seinen Mund auf und spricht: „Hier bei euch ist der Donner ja entsetzlich!“ *N.* antwortet: „Sei nur auf deiner Hut und geh' nicht zu weit hinten hinüber; denn dort hat der Donner seine Eier, und deshalb kracht es da so fürchterlich.“ Von neuem schlägt der Donner los. *N.* sagt: „Gieb doch Acht, Fremdling, jetzt hast du schon zu stark an den Augen gerieben; das bedeutet Krieg, und der Donner kämpft um seine Eier.“ Dem Mann wird es ängstlich zu Mute; er geht hinaus durch den strömenden Regen und sucht sich anderswo ein Obdach.

Dort angelangt sagt er: „Da hinten fand ich eine Frau, und bei dem fürchterlichen Gedonner belehrte sie mich, daß der Donner seine Eier in ihrer Hüttenecke habe, und sie beteuerte es feierlich.“ Die andern antworten ihm: „Ach nein! So ist nun einmal dieses Weib; wir kennen die Alte schon!“

Eines andern Tages kamen mehrere Fremde heran: „Laßt uns doch in diesem schönen *lugo* einkehren“, sagten sie, „dort muß ein vornehmer Mann wohnen.“

Als sie durch's Eingangstor eintraten, spricht *N.* laut: „Habe ich doch Glück! Mein Kind ist mir gestorben, und ich hatte niemand, der es mir

¹ (S. Abb. III *giséka*).

² S. Abb., „*Anthropos*“, V, S. 871.

bestatten hilft; doch es ist mir jetzt gut gegangen, denn da kommen sie!“ Die Fremden flüstern sich zu: „Wir wollen uns schleunigst davonmachen und anderswo Unterkunft suchen; unmöglich, daß wir jetzt noch einen Toten forttragen, da wir doch so müde von der Reise sind.“ Sie machen sich aus dem Staube und begeben sich in eine andere Herberge weit von da entfernt. Sie denken für sich hin: „Da hätten wir uns eine abscheuliche Arbeit geholt, nun aber sind wir derselben glücklich entkommen. Wahrhaftig! *Imána* läuft wohl den ganzen Tag allenthalben umher, kehrt aber in Ruanda ein“ (Sprichwort: Die *Baniargwánda* stehen unter dem Schutze *Imánas*, deshalb hatten wir dieses Glück).

Dieses Weib war eine Ausgeburt von Bosheit — aber in einem Punkte übertraf sie alles andere: Wenn sie einmal fein essen wollte, kochte sie Bohnen, und sobald dieselben gar waren, tat sie Butter daran¹. Gegen Abend schmeckt sie das Gericht, findet es köstlich und spricht: „Das paßt nun aber doch nicht für mich und meinen *R.*“ — spricht's und wirft die Bohnen auf den Kehricht². So tat sie oft.

Eines Tages kam der König an ihrem *lugo* vorbei. Er bleibt vor dem Eingang stehen, und seine *bagáragu* rufen die *N.* also an: „Lege die Torrammen zurück, er will bei dir übernachten.“ Sie ruft zurück: „Saget ihm, daß ich es wohl gehört habe, aber daß ich schlafe!“

Eines anderen Tages kamen vornehme Leute zu ihr. Sie treten ein. „Was führt euch hierher?“ fragt *N.* „Wir wollen hier übernachten!“ antworten sie. *N.* erwidert: „Flunkereien! Ihr habt nur meinen Salat gerochen, den ich mir koche, aber kriegen tut ihr ihn nicht!“ Als das Gericht nun fertig war, wirft sie es vor die Tür, indem sie sagt: „Paßt nicht für mich und meinen *R.*“

Einst kam der König von der Jagd zurück und ging ganz nahe am Gehöft der *N.* vorüber. Plötzlich duftet ihm Feldsalatgeruch entgegen. Er schickt einen *mugáragu* hinüber mit der Bitte an *N.*, ihm ein wenig davon zu senden. *N.* verweigert es ihm schlangweg. Nun sucht der König sie in eigener Person auf. Da schlägt sie los: „Das fehlte eben noch! An der Nasenspürerei der *Báhima* mit ihrem unersättlichen Bauch³ habe ich jetzt gerade genug!“ Nach diesen Worten begibt sich der König zurück und findet die Frau *R.'s*, die ebenfalls Feldsalat kocht. Sie serviert ihm etwas davon auf einem Löffelchen, der König zieht den Duft ein und kehrt nach Hause zurück; die *N.* haßt er, die Frau *R.'s* und *R.* selbst gewann er lieb.

Nach Hause zurückgekehrt befiehlt der König den *Bátwa*, Brennholz zu sammeln und Bohnen zu kochen. Sie kochen sie nur an und schmoren sie darauf in Urin; desgleichen tun sie eine Unmenge Salz daran. Sobald diese

¹ Der Höhepunkt der Feinschmeckerei in Ruanda, besonders wenn das Gericht aus den vielgepriesenen Bohnen besteht. Nie wird in Butter gebraten, das würde dem Vieh Krankheiten zuziehen; man rührt einfach Butter an die gekochte Speise (*kurúnga*). Ein Sprichwort: *ntarúngira umurúnguruka* (niemand tut Butter an für den, der ihn belauert), d. h. du sollst nie in den Kochtopf schauen.

² Also eine Greuelthat! (S. vorhergehende Anmerkung.)

³ Man erinnere sich daran, daß die *Batutsi* vorgeben, überhaupt nicht zu essen, sondern nur Milch und Bler zu trinken; also direkte Beleidigung von seiten der *N.*!

Vorbereitungen getroffen sind, läßt der König *N.*, die Frau *R.'s* und *R.* zu sich kommen. Die Schwiegertochter *N.'s* und *R.* selbst beschenkt er mit reichlichem Viehstande; darauf befiehlt er, daß man ihm die Schmorbohnen bringe.

Als sie zur Stelle gebracht waren, legt er der *N.* auf, sie eine nach der andern zu essen. Wenn nun unsere Alte eine Bohne zerkaut hatte, goß man ihr von dem Urin nach. Die ganze Nacht darauf befand sie sich in Todesnot¹, und als der Morgen graute, starb sie.

Viele freuten sich darüber, daß der König *N.* das Leben genommen hatte; denn sie war ihnen verhaßt.

C. Die Eifersucht: *isari*.

Ist ein Jüngling herangewachsen, so baut er sich eine kleine Hütte und beginnt für sich selbst zu sorgen. Vormittags ackert er für Vater und Mutter, nachmittags begibt er sich auf sein Äckerchen und bebaut seine eigene Scholle. Glaubt er nun genügend vorgesehen zu haben, selbst wenn es auch nur wenig ist, so macht sich ihm der Wunsch nach einer Frau fühlbar.

Des Nachts schläft er nicht und tagsüber denkt er an nichts anderes. Gibt es eine Unterhaltung mit seinen Freunden, so spricht er nur wenig; oder ist es viel, so ist der stetige Refrain: „Wann mag ich wohl meine Frau bekommen?“ Sieht er einen Mann im Streit mit seiner Frau, so denkt er gering-schätzig über beide und spricht: „Es ist doch unanständig sich mit seiner Frau zu zanken“, und weiter: „Nie werde ich mich mit meiner Frau zanken; Wahrheit!“ und weiter: „Wenn sie mir übel mitspielt, so will ich ihr nur mit Liebe vergelten und ihr gut sein!“

Eine Frau (hier wohl Mutter des Betreffenden) weiß viel hin- und herzuraten. Sie sagt: „Ich wüßte schon ein Mädchen; sie hat Herz und ist fleißig bei ihrer Arbeit.“ Der Mann resp. der Vater antwortet: „Ich brauche kein besonders fleißiges Mädchen; zeige mir nur ein beliebiges an, daß ich meinen Jungen vom Halse kriege; er bringt mich aus Rand und Band.“

So hatte denn einst ein Mann zwei Frauen geheiratet; er hatte sie beide lieb, und wenn er etwas besaß, teilte er es getreulich unter sie, so daß sie gleichen Anteil bekamen.

Eines Tages war die ältere ihm nun etwas zu nahe getreten; ich weiß nicht mehr so recht, was vorgefallen war — aber so sind wir nun einmal in Ruanda: Wenn eine Frau etwas alt geworden ist, so mögen wir sie nicht mehr, besonders wenn sie zwei Zähne verloren hat. Besagter Mann nun haßt diese Frau. Er hatte ihr ein Heim mit Hütte und Hof gebaut, nun läßt er sie ganz bei Seite und kommt nicht mehr zu ihr. Nichts gibt er ihr mehr. Alle schönen Sachen, welche früher unter beide gleich verteilt wurden, gehen an die Lieblingsfrau.

Diese Frau trug beständig einen neuen Schurz, *bikaka*-Ringe an den Füßen, Armspangen u. dgl.; sie hatte eine prächtige Hütte, einen schönen Hof, reiche Dienerinnen. Täglich schlief der Mann in ihrer Hütte.

¹ Durch den sich einstellenden Durst.

Im Hofe der verlassenen Frau wuchs das Gras, und selbst den Innenraum überwucherte es; ihr Schurz ging in Fetzen, sie war fast erblindet und erhielt nicht mehr das Geringste.

Alle Tage ging der Mann aus, um Fleisch für seine Lieblingsfrau einzukaufen. Einst sah ihn die arme Frau vor dem Hofeingange vorübergehen. Sie ruft ihm zu: „Es ist nun allzu klar, daß du mich verstoßen hast. Aber ich bitte dich um eines: Nicht ist es eine Kuh — denn etwas Schönes würdest du mir ja doch nicht geben —, aber jedesmal wenn du am Tore hier vorüberkommst, so reiße etwas Gras aus, denn ich bin ja mitten in der reinsten Steppe drinnen, und wirf es nur in den Hof.“

Der Mann verspricht es ihr und sagt: „Das kann ich schon machen, ist eine Kleinigkeit!“ Stets nun, wenn er vorüberkam, riß er etwas Gras aus, band es zusammen und warf es in den Hof. So ging es lange Zeit. Die verstoßene Frau las sorgfältig die Büschel zusammen und brachte sie in ihrer grasüberwucherten Hütte unter.

Das ging denn einige Zeit gut; da wird die Lieblingsfrau von der Eifersucht ergriffen. Sie meint, daß ihr Mann der anderen allerlei schöne Sachen in das Gras einwickelt, gerät in Ärger und fährt ihn an: „Pfui! Wie lieb hast du jetzt wieder dieses verstoßene Weib, und mich liebst du auch gar nicht mehr!“ So fängt sie Zänkereien an. Da gerät auch der Mann in Harnisch, verjagt die Lieblingsfrau, bringt die Verstoßene in die schöne Hütte und steckt die früher so heiß geliebte in das wüste Verließ.



Mythes et Légendes des Indigènes des Nouvelles-Hébrides (Océanie).

Par le P. J. BT. SUAS, S. M., Lolopuépué (Oba), Nouvelles-Hébrides.

(Suite.)

IV^o Mythes sur *Takaro*.

Ici, comme partout aux Hébrides, avant la création de l'homme, le monde était gouverné par deux êtres principaux dont la nature n'est pas bien définie. Ce sont, suivant les cas, tantôt des esprits, tantôt des hommes; mettons que ce sont des esprits-hommes ou des hommes-esprits. Le premier, *Takaro*, l'esprit du bonheur ou du bien, était très industrieux et très habile, mais il ne paraît pas qu'il fut tout-puissant, comme on le verra dans d'autres légendes, où il fuit devant ses ennemis. Le second, *Mueragbuto*, l'esprit du malheur ou de la guerre, était au contraire très ignorant, très naïf, très bête, mais dans sa bêtise, il était très orgueilleux et afin de se faire passer pour aussi intelligent que *Takaro*, il cherchait à l'imiter en tout. *Takaro* se joue et se moque de lui jusqu'à ce qu'enfin, fatigué de ses singeries, il le brûle tout vivant dans sa maison.

[*Takaro* et *Mueragbuto* sont les mêmes représentants, *Takaro* de la lune croissante et *Mueragbuto* de la lune décroissante, qui se trouvent dans les mythologies de la Nouvelle Poméranie — *Kabinana* et *Karuvu* (*Porungo*) —, et des Banks' Islands — *Quat* et *Marawa*¹. Déjà H. CODRINGTON nous a donné plusieurs dates et mythes sur *Takaro* et *Suge* dans les îles de Maewo et d'Arago, sur *Takaro* et *Merambuto* dans l'île d'Omba², et plusieurs des mythes racontés par lui sont identiques avec ceux racontés par le R. P. SUAS. Mais, en général, la forme dans laquelle ils sont donnés par ce dernier est plus claire et surtout plus détaillée, et en outre, ils sont donnés avec le texte indigène.

Je n'ai pas l'intention de prouver en détail comment la nature lunaire de *Takaro* et *Mueragbuto* se manifeste également dans les mythes donnés par le R. P. SUAS, je me réserve cela pour une époque ultérieure. Seulement je voudrais relever le fait important que dans ces mythes l'institution des deux classes de mariage se montre, pour la première fois, directement être mise en relation avec les deux représentants de la mythologie lunaire, relation qui semble être primaire en comparaison avec une autre où, comme dans l'Australie du sud-est³ et dans l'île de Neu-Mecklenburg⁴, c'est le soleil et la lune qui sont les représentants des deux classes de mariage. Le mythe dans lequel ici, dans les Nouvelles Hébrides, la relation des deux classes

¹ Voir P. G. SCHMIDT, «Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker» (Denkschriften der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in Wien, phil.-hist. Kl., Bd. LIII, Abh. III [1910]), pp. 103 ff.

² H. CODRINGTON, «The Melanesians», Oxford 1891, pp. 150 ff., 356 ff.

³ Mais ici également se découvrent des vestiges d'un état de choses antérieur où de même la mythologie lunaire est en relation avec les deux classes de mariage, comme je le montrerai dans l'édition allemande de mon «Origine de l'Idée de Dieu».

⁴ V. mes «Grundlinien etc.», p. 106.

de mariage avec *Takaro* et *Mueragbuto*, représentants de la lune croissante et décroissante, est établi (v. le mythe No. 6^o), comporte des détails importants, identiques avec un mythe de la Nouvelle Poméranie¹, surtout en ce que *Takaro-Kabinana* est en relation avec la partie droite (= lune croissante), *Mueragbuto-Karowu* avec la partie gauche (= lune décroissante).

Quoique l'existence et l'importance de la mythologie lunaire pure s'accuse dans ces mythes d'une façon très manifeste, il ne manque pourtant pas de vestiges d'une mythologie solaire; celle-ci se manifeste surtout dans les mythes No. 10 sur *Banihi Mamata*², la femme du soleil, qui, probablement, n'est autre que Vénus, l'étoile du soir et du matin. Il y a dans ce mythe un mélange des deux mythologies solaire et lunaire, mais dont le thème fondamental semble être celui de la mythologie solaire du cycle culturel totémiste³. Une forme encore plus prononcée de ce mélange, intéressante et importante à cause de ses ressemblances avec le récit de la Genèse sur le premier péché, se manifeste dans les deux mythes de l'Île de Pentecôte et d'Ambrym, donnés par le R. P. SUAS dans «*Anthropos*», VI (1911), p. 902 suiv. — P. G. SCHMIDT.]

Voici quelques unes des rencontres de ces deux esprits, telles que me les a contées un nommé Taritulo, fervent conservateur des vieilles traditions, du village de Baka, qui, par sa situation éloignée du rivage, reste encore vierge de toute influence européenne. Même ici, tout le monde craint d'une crainte superstitieuse les habitants de ce village: on les regarde presque comme des diables.

1^o *Takaro mo sina Mueragbuto.*

Takaro se moque de Mueragbuto.

(Mythe de Lolopuépué, Oba.)

Texte:

Bugi dolue, Takaro mopepe lakue Mueragbuto: «Mabuko ko hi mai lo beku, dori in maloku.» Me mo, gie mo lai na damo lakue ka horana ram raha ki-hinaka in maloku, ram kui e; gie mo hiri na matui mo uoro e⁴.

Mueragbuto mo vomai, rum kani e; mo hui mo pe: «I kaku taimu,

Traduction:

Un jour, *Takaro* dit à *Mueragbuto*: «Demain tu viendras chez moi, nous boirons le kava.» Alors, il donne un igname à ses femmes qui la râpent pour manger en buvant le kava, et le font cuire; et lui râpe un coco et l'arrose avec le lait⁴.

Mueragbuto arrive, ils commencent à manger; alors *Mueragbuto*

¹ P. J. MEIER, «Mythen und Erzählungen der Bewohner der Gazelle-Halbinsel» («*Anthropos-Bibliothek*», Bd. I), Münster i. W. 1909, S. 24.

² Une forme abrégée de ce mythe (*Banihi Mamata* = *Banewonowono*) se trouve chez CODRINGTON, «*The Melanesians*», p. 172.

³ V. FR. GRAEBNER dans «*Globus*», XCVI, pp. 363—364, 374—375.

⁴ *Ki hinaka in maloku* (comme nourriture boire kava). On pourrait traduire: comme apéritif du kava. En effet, celui qui veut prendre le kava selon les règles doit commencer par jeûner jusque vers le soir. Ils appellent cela: jeûner le kava (*vali maloku*). Alors il prend un bon repas qui autrefois consistait en un *logo* arrosé de lait de coco, mais qu'on remplace volontiers aujourd'hui par une boîte de viande. Après cela il boit, suivant sa capacité, un, deux ou trois bols du précieux liquide; enfin ordinairement il se couche par terre, la plupart du temps il tombe ivremort car l'effet est très rapide.

dorum kani logo i hapahi? nam rogo mo karea karakara!» Takaro mo: *pe* «*Dorum kani logo i boe,*» mo *pepe huri pe*: «*Niko hatea bulemu boe memea?*» Mueragbuto mo *pepe*: «*Buleku boe memea mo tino,*» mo *pe ko, karea*: «*Ko hivatu lo beku mabuko.*»

Mueragbuto mo *liko bibie na boeki memea, mo tagbua na robo, vunu, mo raha na boeki lune. Mo rahae, mo sureti na roboki, mo sureti pohokinie. Mo lai na tali, mo likoe, mo bahuki gie lo kai.*

Takaro mo *vomai, mo pepe*: «*Kaku taimu, nam raha lehe na kadamu boe, hatea; mo gahikinie na roboki.*»

Takaro mo *pepe*: «*Ko, karea, i neu nain lai e, nain raha e lo tanoku, ko vomai, doru kani e mabuko.*» Me mo *lai e, mo van mei e, mo bahuki gie ki bulana. Maraka mo lai na damo, ka horana ram raha e, gie mo uoro e taliku. Mueragbuto mo vomai, rum kani bulu mei e. Me mo, Mueragbuto mo pepe*: «*I tueku ko mataisao, kom raha e pai karea, neu nam raha si-soli e.*» —

Bugi dolue, Mueragbuto mo *leo Takaro mo vurei ki matui lo guatune. Mo hui, mo pepe*: «*Takaro, ko vurei ki hapahi lo guatumu? nam lehe karea, ko haharaki lakue au.*» Takaro mo *pe*: «*Niko hate bulemu toa?*» Mo *pe*: «*Neu buleku toa mo sao.*» Takaro mo *pepe*: «*Koi leo pi bugi, komo . . . ko vano, rain toka lo kai eaulu, niko ko vano ko toka lo vavara, rain tuli vurei lakue ko, koi vurei ki gie.*» Mo *van mo toka lo vavara, ram deho talu guatune. Mo vurei ki gie lo guatune,*

demande: «Mon cher ami, quel *logo* mangeons-nous là? je le trouve délicieux!» Takaro répond: «Nous mangeons un *logo* de cochon», et il ajoute: «Est-ce que toi, tu n'as pas de cochons rouges?» Mueragbuto dit: «J'ai des cochons rouges», et ajoute: «Tiens, c'est bien, tu descendras chez moi demain.»

Mueragbuto attache un cochon rouge, étend les feuilles, ensuite, il râpe le cochon dessus. Il le rape, mais le cochon déchire et disperse les feuilles, il les disperse complètement. Alors il prend une corde, attache le cochon par une patte et le lie au pied d'un arbre.

Takaro vient, et Mueragbuto lui dit: «Mon cher ami, j'ai essayé de râper notre cochon, impossible; il a abîmé et détruit toutes les feuilles.»

Takaro dit: «Tiens, c'est bien, moi je vais le prendre, et je le râperai chez moi, viens, nous le mangerons demain.» Et il le prend, l'emmène avec lui, et l'attache comme si c'était le sien. Alors il prend un igname, ses femmes le râpent, et lui l'arrose de nouveau de lait de coco. Mueragbuto arrive, ils mangent ensemble. Alors Mueragbuto dit: «Mon cousin, tu es habile, tu l'as râpé très bien, et moi je n'ai pas pu le râper.» —

Un autre jour, Mueragbuto voit Takaro qui s'est huilé la tête avec du coco. Il demande en disant: «Takaro, avec quoi t'es-tu oint la tête? je trouve cela très beau, enseigne-le moi.» Takaro lui dit: «Toi, n'as-tu pas des poules?» Il dit: «J'ai beaucoup de poules.» Takaro lui dit: «Quand tu verras qu'il est nuit, tu... va t'en, elles seront sur l'arbre en haut, toi tu te tiendras dessous, elles te jetteront de l'onguent, tu te oindras avec.» Il s'en va, se met des-

lo betune va van mo ropo. Maraka, mo rani, mo vano lo haguana. Lago ram libusi e. Mo van lo bei papine; ram rogo bonana, ra manaki gie, ram gahuki gie, ra guiri goro bagora, ram toa deni e. Me mo, gie mo vano mo kakaru seru na gahuki lolo tahi, mo vano vuniki lo valena, mo maimai. —

Bugi dolue, Takaro mo suri goro na matui dolueki. Mueragbuto morahaki gie. Mo vano, mo kani, kani kani re, na matui mo uora ropo. Takaro vile na matui biti, mo hivo mo kakaru lo tahi. Mo pua e, mo hiri e ki kai hiri; mo hirihiri e mo ropo, mo uoro nubune lo rogiki; mo raha lo limana, mo sasavi kinie na guatune mei betune vavan mo ropo. Maraka mo sig guatu, mo roro lolo tahi, mo kakaru. Matuiki u hiri tavaluki, tavaluki mo sakataki gie lo vatu.

Mueragbuto mo vomai lo dupi tehi, mo pepe: «Kom kakaru, tueku?» Takaro mo pepe: «Io, nam kakaru, niko kom himai lo dupi tehi?» me mo hamai mo toka mo mandrinu. Mueragbuto mo toka lo bei matui lo vatu, mo pepe: «Matui lehe, niko kom sakataki teu?» Takaro mo pe: «Neu nam hiri dore, na mabu e; ve ko maruruhi, ko kani e, ia ko kan vunuu.» Mueragbuto mo pepe: «Ko, karea, nain kan vunuu.»

Mo hakovi kai hiri mo hiri e ki gie. Mo hiri mo dada e lo limana mo kani; mo hiri, mo kani, kani, kani, mataniaho mo tu popohoi; mo kani, kani, kani, mataniaho mo hivo muere; mo kani, kani, kani, a toa ram hake eāulu; mo kani, kani, kani, matani-

sous, elles lui pondent (fientent) sur la tête. Il s'en oint la tête et ensuite le corps tout entier. Alors, au jour, il s'en va à la danse. Les mouches lui font la chasse. Il va auprès des femmes; elles sentent l'odeur, elles rient de lui, elles sentent qu'il pue, elles se bouchent le nez, et se sauvent de lui. Alors, il s'en va se baigner à la mer pour enlever la puanteur, et va se cacher tout honteux dans sa maison. —

Un autre jour, *Takaro* mit le tabu sur tous les cocos. *Mueragbuto* méprise le tabu. Il s'en va, les mange, mange, mange, de sorte qu'il n'y avait bientôt plus de cocos. *Takaro* ramasse un petit coco, et descend se baigner à la mer. Il le casse, le racle avec un racloir; quand il a fini, il presse la raclure et fait tomber le fait dans la coquille; il se frotte les mains avec, puis s'en oint la tête et tout le corps. Ensuite il plonge, disparaît dans la mer et se baigne. Or il n'avait raclé que la moitié du coco, et avait mis l'autre côté sur une pierre.

Mueragbuto vient au rivage et dit: «Tu te baignes, mon cousin?» *Takaro* dit: «Oui, je me baigne, et toi, tu es descendu au rivage?» et il monte, s'assoit et se chauffe au soleil. *Mueragbuto* se tient près du coco sur la pierre, et dit: «Ce coco-là, c'est toi qui l'as mis là?» *Takaro* dit: «C'est le reste de ce que j'ai raclé que j'ai mis là; si tu as faim, mange-le, à condition que tu manges tout.» *Mueragbuto* dit: «C'est bien, je mangerai tout.»

Il prend un racloir et le racle avec. Il racle, verse dans sa main et mange; il racle, mange, mange, mange, jusqu'à ce que le soleil soit droit (midi); il mange, mange, mange, le soleil descend comme ça (3 heures); il mange, mange, mange, les poules

aho mo sozo. Mo pope: «I tueku, ropo, taguagiku mo kakarasi au.» Takaro mo pe: «Hatea. Nam suri matui, kom rahakinie, ko kan vunuu.» Mo kani, kani, kani, mo bugi, taguagine mo ta uaka, mo mate. Ve na mese mate de matui, mesepai matui pi ropo¹. —

Bugi dolue, Takaro mo kui e na dure, dureki dramoe karakara. Mo kui e u ropo, mo hora huri Mueragbuto, mo pe: «Nam kui e kaku biki, ko vomai dori kani e.» Mo vomai, rum kani e. Rum kani e, Mueragbuto mo pepe: «Dorum kani hapahi biki lehe? nam rogo ululumu.» Takaro mo pepe: «Dorum kani tubui retahiku; niko hatea retahimu?» — «Neu retahiku vake.» Takaro mo pe: «Ko, ko vano, ko uehi e ko kui e.» Mo vano mo lehie mo solosolora; mo hora e mo pe: «Ko hiro, ko kakaru lolo tahi.» Mo hiro, ko kakaru. Mo gmasara vunuu, mo hamai taliku. Maraka bei uehi e, mo kui e. Me mo, mo hora huri Takaro, mo pe: «Ko vomai dori kan bulu tubui retahiku nam kui e.» Takaro mo vano; rum bete a siboru. Mueragbuto gie mo kani e, Takaro mo pepe: «Ko kani kaheko, i neu na hi gmaruruhi tea bakataha; nai lai kaku me nai kani e lo tanoku.» Mo lai e mo vano, mo tuli pohoki gie, he kan tea. —

Bugi dolue, Takaro mo pepe: «Doru vutu valedaru». Me rum vutu valeru. Tuana mo vutu nona lo ute dolue, tuana lo ute dolue. Rum taba

montent en haut; il mange, mange, mange, le soleil se couche. Il dit: «Mon cousin, c'est fini, mon ventre me fait mal.» *Takaro* dit: «Non. J'avais mis le tabu sur les cocos, tu l'as méprisé, tu mangeras tout.» Il mange, mange, mange jusqu'à la nuit, alors son ventre éclate et il meurt. S'il n'était pas mort, probablement qu'il n'y aurait plus de cocos (il aurait tout mangé¹). —

Un autre jour, *Takaro* fait cuire une truie, et la dite truie était très grasse. Il la fait bien cuire et envoie dire à *Mueragbuto*: «J'ai fait cuire de la viande, viens nous la mangerons ensemble.» Il vient et ils mangent. Pendant qu'ils mangent, *Mueragbuto* dit: «Quelle viande mangeons-nous-là? je la trouve succulente.» *Takaro* lui dit: «Nous mangeons ma vieille mère; toi, n'as-tu pas de mère?» — «J'ai aussi ma mère.» *Takaro* dit: «Bien, va t'en, tue-la et fais-la cuire.» Il s'en va, il trouve qu'elle est trop sale; il l'envoie en disant: «Va te baigner à la mer.» Elle descend, et se baigne. Quand elle est bien propre, elle revient. Alors il la tue et la fait cuire. Alors il envoie dire à *Takaro*: «Viens, nous mangerons ensemble ma vieille mère que j'ai fait cuire.» *Takaro* va; ils la partagent tous deux. *Mueragbuto*, lui, la mange, mais *Takaro* dit: «Mange tout seul, car moi, je n'ai pas faim maintenant; j'emporterai ma part pour la manger chez moi.» Il la prend, s'en va, la jette complètement et n'en mange point du tout. —

Un autre jour, *Takaro* dit: «Faisons nos maisons.» Et ils font leurs maisons. L'un fit la sienne à une place, l'autre à une place différente. Ils tra-

¹ Ces deux esprits *Takaro* et *Mueragbuto* de même que les esprits inférieurs qu'on appelle *tamate*, ont, comme l'oiseau de la fable, la vertu de revivre de leurs cendres. Quand on les tue ou qu'ils se tuent entre eux, leur corps seul meurt, ils n'ont qu'à s'en procurer un autre, et tout est dit.

siseriki; rum vutu vutu u ropo, Takaro mo keli vuniki na tano lo valena, mo bolie kualuki, mo tau goro na borogi takure¹, mo luluvi na tano mo hivo bibie goro ra gire ka horana mei netune ram toka hivo, mo maraka mo pepe lakue Mueragbuto: «Ko vomai, ko bule goro kamai, pi kau puripuri kamai, kamai kamate; koi voraki vatahiki kahe ko.» Mo vomai, mo bule goro ra, mo vano mo maturu. Mo kau na vale puroki, gire ram hivo ram toka puine lolo tano. Mo kau vunu na valeki, ra mualue deni tano, ram toka lo tano i vale kau deni e, ram giri na kule goro na borogi.

Mo robogi, Mueragbuto mo radra mo pe: «Eo! bataha mo manoka na kaku biki.» Mo vomai huri pe na kani re. Mo vomai vomai, mo dari, gire tau, ra hi mate tea. Mo vutukeki mo pe: «Takaro, nem toka uaraha?» — «Kam toka tagmuere hi lehe.» — «Hoko? avi lakua mo mui karakara, nem toka tagmuere hi lehe?» — «Ge siu.»

Mueragbuto mo pe: «Ko, karea; kaguariki, pi bugi, niko ko vomai lo beku, koi bule valeku goro au vake.» Mo bugi, Takaro mo vano mo bule goro e. Mo bule goro, Mueragbuto mo gara mo pe: «I tueku, mokakarasi au, nave na mate.» Takaro mo

vaillent vite; quand ils ont fini, *Takaro*, sans rien dire, creuse la terre dans sa maison, fait un trou qu'il recouvre avec des pieds de feuilles de *takure*¹, recouvre le tout d'une couche de terre pour protéger sa femme et ses enfants qui étaient au fond, et enfin dit à *Mueragbuto*: «Viens, mets le feu à la maison afin que nous soyons brûlés, réduits en cendres et que nous mourions; ainsi tu deviendras seul chef.» *Mueragbuto* vient, allume le feu sur eux, puis s'en va se coucher. La maison seule brûle, car eux descendent et se tiennent au fond dans la terre. La maison étant brûlée, ils sortent de terre, s'asseoient sur la place de la maison brûlée, et balayaient de la cendre sur les pieds de feuilles.

Au matin, *Mueragbuto* se réveille et dit: «Oh! peut-être que ma viande² est cuite.» Il vient pour les manger. Il vient, vient, il arrive, ils sont encore, ils ne sont pas morts. Il s'étonne et dit: «*Takaro*, comment avez-vous fait?» — «Nous sommes restés comme cela.» — «C'est vrai? le feu a flambé énormément et vous êtes restés comme cela?» — «Parfaitement.»

Mueragbuto dit: «Bien, c'est bien; dans quelque temps, quand il sera nuit, tu viendras chez moi, et me brûleras aussi dans ma maison.» Quand il est nuit, *Takaro* va et met le feu à la maison. Il allume le feu, *Mueragbuto* crie en disant: «Mon

¹ Le *takure* qu'on appelle aussi *tagure*, *tsuku*, *togor*, *niar*, *niat*, suivant les dialectes, est une espèce de palmier que les Blancs appellent ici palmier d'ivoire parce que le fruit, qui ressemble un peu à une pomme de pin, contient un noyau de la grosseur d'un œuf, dur et blanc comme de l'ivoire. Il atteint la taille d'un cocotier ordinaire, mais il ne donne qu'un régime ou grappe de fruits; quand ils sont mûrs, l'arbre meurt, comme l'aloès. Les feuilles larges et souples, tressées ou cousues sur des roseaux, servent à couvrir les maisons; le travail est un peu long, mais un toit de cette nature bien soigné est très propre et peut durer de longues années.

² C'est-à-dire les corps — qu'ils croient être brûlés — de *Takaro* de sa femme et de ses enfants.

pepe: «Hatea, koin hi mate tea, i neu tagmuere. Ko bibiri e purukeki, move na ropo.» Aviki mo kau mo mui lakua, mo kau puripuri e, mo mate.

cousin, ça me fait mal, je vais mourir.» *Takaro* dit: «Non, tu ne mourras pas, il en était ainsi pour moi. Supporte-le vaillamment, c'est presque fini.» Le feu brûle, flambe beaucoup, le réduit en cendres et il meurt.

2° *Takaro et Kbulokbulo Tatabugerie.*

(Mythe de Lolopuépué, Oba.)

Takaro, netune hagaulu. Mo lai kara hinaka, ram ti ram kani. Gie mo vano mo pai tabana. Kbulokbulo Tatabugeri mo vomai mo pepe: «Ne lai te kamiu hinaka lakue au nai kani.» Ra matakū, ram lai lakue a mo kani vunū. Vunū mo pepe: «Na marūruhi tau radu, ne ahu siu lolo boroku. Mo roa e lakue ra.» Gire ra matakū ram ahu lolona. Ram ahu vunū taguagine mo kbulo. Maraka mo rogo Takaro mo vomai. Mo lai na ahiki, mo ropoki gire, ram soi deni e. Gie mo toa.

Takaro avait dix enfants. Il leur donne leur nourriture, et ils restent pour manger. Lui s'en va faire son travail. *Kbulokbulo Tatabugeri* vient et leur dit: «Donnez-moi votre nourriture afin que je mange.» Ils ont peur, lui donnent leur nourriture et il mange tout. Ensuite il dit: «J'ai toujours faim, entrez d'abord dans mon derrière.» Il le leur ouvre. Eux ont peur et entrent dedans. Quand ils sont tous entrés, son ventre est rond (gros). Alors il entend *Takaro* qui vient. Il chante un chant ad hoc, danse en frappant du pied, et ils tombent de son ventre. Lui se sauve.

Takaro mo mule, mo dadari, mo hui re mo pe: «Kamiu hinaka ram van loko?» Ra pe: «Kbulokbulo Tatabugeri mo vomai mo kani uropo.» Mo pe: «Nam rogo hapahi bonana? nem gahu huri?» Ra pe: «Mo pepe lakue kamai kan ahu lolo borona, ka matakū gie kam ahu.» Takaro mo pe: «Ko, karea; pi vomai taliku nein ahu; biti, niko koin ahu vaka-siki, koi lai laka i takure, koi virosi goro mata i borona ki gie.»

Takaro revient, arrive et leur demande en disant: «Où est passée toute votre nourriture?» Ils disent: «*Kbulokbulo Tatabugeri* est venu et a tout mangé.» Il dit: «J'e sens l'odeur de quoi? vous sentez mauvais pourquoi?» Ils disent: «Il nous a dit d'entrer dans son derrière, nous avons peur de lui, nous sommes entrés.» *Takaro* dit: «C'est bien; quand il reviendra, vous entrerez; petit, toi tu entreras le dernier, tu prendras une arête de *takure*, tu lui coudras avec lui l'œil du derrière.»

Takaro mo van mo taba taliku. Kbulokbulo Tatabugeri mo vomai taliku, mo pepe: «Ne laite kamiu hinaka nai kani.» Mo kani uropo mo pe: «Ne ahu vake lolo boroku.» Me mo, ram ahu. Tokaki ram ahu tomue; ram ahu ahu u ropo, tahiki mo ahu

Takaro va travailler de nouveau. *Kbulokbulo Tatabugeri* vient de nouveau, et dit: «Donnez-moi votre nourriture afin que je mange.» Quand il a tout mangé il dit: «Entrez encore dans mon derrière.» Alors ils entrent. Les aînés entrent devant; quand ils

vakasiki mei laka, mo maraka, mo virosi goro e na mata i borona.

Takaro mo mule mo hulo. Gie mo matakū, mo lai na ahiki, mo ropo ki gire, hatea, sine mo en goro mata i borona siakaki, ra hi mualue tea. Mo lagau vano mo takbuao lolo pui rombo. Takaro mo dadari mo pe: «I netuku ram van loko?» Gie mo valu mo pe: «Nam rogo ram kato, nam vomai, ram vano.» Takaro mo pepe: «Nam lehe taguagimu mo buge mo lakua!» Gie mo pe huri pe: «Io, huri nam kani hinaka u sau.»

Takaro mo lai na fuhu, mo ve na vene vakamate a. Mo repe fuhuki me mo, mo rogo na maresu ra pepe: «Ko ba ven talumai, mama.» Takaro mo pepe: «Hine ram kato lolo taguagimu?» Mo lai rukbui mo uehi e ki gie. Mo uehi vakamate a mo mate. Mo tebe uaka na taguagine, maresu ra mualue deni e. Mo hura e. Vunu, mo pepe: «Nam rao sine sine. Mo sine kimiū; ve na toka tau vesepai mo sine kimiū teu, nam uehi e pohoki huri. Mese sinesine, nam rao.»

3° Tebisui¹, Kahora i Takaro.

(Mythe de Lolopuépué, Oba.)

Takaro mo matakoro kahorana Tebisui. Ram tatai dolueki gie. Mo toka lolo vale, Takaro mo korokoro goro e. Me mo, mo van deni e mo vano lo bulena riripue.

Vikai mo vomai na lehi e. Mo leo Takaro mo korokoro siaka, mo keli na tano mo ahu lolo vale. Mo hoka siu na papineki, mo lehelehe na bulan

sont tous entrés, le plus jeune entre le dernier avec l'arête, et alors il lui coud l'œil du derrière avec.

Takaro revient en poussant des cris. Lui [*Kbulokbulo Tatabugeri*] il a peur, il chante le chant ad hoc, danse en frappant du pied, impossible, l'arête lui ferme fortement l'œil du derrière, ils ne sortent pas. Il s'en va et se couche par terre dans une touffe de faux bananiers. *Takaro* arrive et dit: «Où sont allés mes enfants?» Lui, il répond: «Je les ai entendus parler, je suis venu, et ils sont partis.» *Takaro* dit: «Je trouve que tu as le ventre rudement gros.» Lui, il répond et dit: «Oui, parce que j'ai mangé beaucoup.»

Takaro prend un arc et s'apprête à le tuer avec une flèche. Il bande son arc et entend alors les enfants qui lui disent: «Ne tirez pas sur nous, papa.» *Takaro* dit: «Qui parlent dans ton ventre?» Il prend un casse-tête et le tue avec. Il le tue et l'autre en meurt. Il lui fend le ventre, et les enfants en sortent. Il le brûle. Enfin il dit: «Je ne veux pas qu'on se moque en trompant. Il s'est moqué de vous; s'il était resté il vous aurait toujours trompés, c'est pourquoi je l'ai tué. Qu'on ne se moque pas ainsi en trompant, je ne le veux pas.»

Takaro fait cheffesse sa femme *Tebisui*. On la tatoue toute entière. Elle se tient dans la maison, et *Takaro* l'y enferme. Alors il la laisse et s'en va dans sa plantation.

Vikai vient pour la voir. Il voit que *Takaro* a fermé solidement, il creuse la terre et entre dans la maison. Il commence par violer la femme, il

¹ *Tebisui*, femme de *Takaro*.

tatai lo taguagine lo lahona teu. Maraka mo mualue deni e. Mo mualue mo van mo uli bulan tatai lo tano, mo vano. Takaro mule mo pepe: «Hine uliuli hi lehe?» Ra pe: «Vikai.» Mo hike mo libusi e.

Vikai mo matakū mo hivo alau. Mo hagea Kabe Maito, mo ahu goro e lo valena mo pe: «Nam vomai, na ve nain lugu lo malagamu, huri Takaro mo hikesi au.» Kabe mo pe: «Ko, karea, koin ahu lolo boroku.» Gie mo ahu mo toka.

Takaro ram hiesie hiesie hiesie, hatea. Tagaloī katekale mo huihui matarogo¹, mo pe: «Ge lehe bei Kabe.»

Ramhivo ra pepe: «Vikai ge lo bemu?» Mo pe: «Hatea, ge hate hano.» Ram hake rapepe lakue Takaro: «Ge hatea lo bena.»

Tagaloī mo huihui taliku, mo pe: «Ge lo bena.» Ram hivo taliku. Kabe mo haro vuniki, mo hike gali mei re. Ram hake ra pepe: «Hatea, ge hatea.»

Takaro mo pe: «Da, da hivo, i neu nain hike siboku.» Ram hivo mo tai na kai, mo ari pohoki ki gie na vatu mo korokoro na malagaki, mo ahu lolo vale i Kabe Maito, mo uehi e mo vili duru na ka herena. Mo maraka, mo mualue ko Vikai. Ram lai mo hake lo vale i Takaro; ram keli

regarde attentivement son tatouage sur son ventre et ses pudenda. Ensuite il sort d'avec elle. Il sort et va écrire (dessiner) son tatouage sur la terre et s'en va. *Takaro* revient et dit: «Qui a dessiné cela?» On lui dit: «C'est *Vikai*.» Il cherche et le poursuit.

Vikai a peur, se sauve et descend au rivage. Il trouve *Kabe Maito*, entre pour se cacher dans sa maison et lui dit: «Je viens pour me cacher dans ta grotte parce que *Takaro* me cherche.» *Kabe* lui dit: «Tiens, c'est bien, entre dans mon derrière.» Lui, il entre et y reste.

Takaro (et ses hommes) le cherchent, mais ne le trouvent pas. Un des hommes consulte le sort¹, et dit: «Il est chez *Kabé*.»

Ils descendent et disent: «*Vikai* est-il chez toi?» Il dit: «Non, il n'est pas ici.» Ils montent et disent à *Takaro*: «Il n'est pas chez lui.»

L'homme (devin) consulte de nouveau et dit: «Il est chez lui.» Ils descendent de nouveau. *Kabé* dissimule, fait semblant de chercher avec eux, ils remontent et disent: «Non, il n'y est pas.»

Takaro dit: «Allons, descendons, et je chercherai moi-même.» En descendant il coupe un bois, il renverse entièrement avec la pierre qui ferme la caverne, entre dans la maison de *Kabe Maito*, le tue et lui fait un trou dans le dos avec son bois. Alors *Vikai* sort. Ils le prennent et l'em-

¹ *Huihui* ou bien *raha matarogo*, consulter ou interroger le sort, autrement dit: deviner une chose cachée. Il y a plusieurs manières. La plus commune consiste à joindre les mains devant la bouche en les frottant l'une contre l'autre; on souffle en même temps trois fois dessus, puis on crache par terre et on fait une prière. Ensuite on les agite de droite à gauche et de gauche à droite sans remuer les bras, et toujours jointes. Enfin on les met près de l'oreille droite toujours jointes, et on agite les doigts seulement d'avant en arrière et d'arrière en avant en faisant craquer les articulations. C'est ce craquement qui donne la réponse. Que de victimes innocentes ont été égorgées au moyen de cette opération!

*na muele, ram labetaki Vikai lune.
Takaro mo tai e, mo tai puripuri e,
mo pe: «Mese repe papine, nam rao.»*

mènent en haut dans la maison de *Takaro*; ils plantent en terre un *cika* et y attachent *Vikai* debout. *Takaro* le coupe, le coupe en miettes en disant: «Qu'on ne commette pas d'adultère, je ne veux pas.»

4° *Takaro biti mei Mueragbuto.*

(Mythe de Lolopuépué, Oba.)

Takaro biti, netu i Takaro, to tubune, rum gini kara goli kokotoa. Rum hageoa na vele mo kuai mo matue. Tubune mo pepe: «Ko kalo e.» Gie mo pepe: «Niko ko kalo e.» Tubune mo rao. Me mo Takaro mo kalo. Tubune mo pepe: «Ko lai na kaku katekale.» Mo sigigi lakue a. Mo pepe taliku: «Kaku bulu kai rue.» Hatea. «Kaku bulu kai tolu.» Hatea. «Kaku bulu kai lime.» Hatea. «Kaku bulu hagaulu.» Hatea, mo sigigi radu. Tubune mo mero, mo huvi na vele mo pepe: «Vele bugebuge, vele bugebuge.» Mo buge mo lakua karakara na pui-ki, Takaro mo hivo sisoli, mo toka radu eaulu. Mo kani na kuaiki, kani kani u ropo maraka mo maruruhi.

Tubune mo kakavi e taliku, mo van mo raha na logo damo, mo kui e mo lai vomai lo pui vele, mo pepe: «Kamu logo lehe na hake vahava?» Takaro mo siu na karo mo pe: «Ko liko e, nain repe a.» Mo liko e; gie mo repe eaulu mo kani e. Mo vano mo raha tueki, mo lai muere, muere vake kai toliki.

Mueragbuto mo rogo mo pepe: «Ko, karéa, kaku biki na manuki! Nain pai lehi e.» Me mo vomai, mo

4° Le petit *Takaro* et *Mueragbuto*.

Le petit *Takaro*, fils de *Takaro*, précédé de sa grand-mère, coupe des pousses de *kokotoa*¹ pour manger. Ils rencontrent une espèce d'amandier dont les fruits sont mûrs. La grand-mère dit: «Monte-le.» Il dit: «Toi, monte-le.» La grand-mère ne veut pas. Alors *Takaro* monte. La grand-mère dit: «Donne en moi un.» Il lui refuse. Elle lui dit de nouveau: «Deux ensemble pour moi.» Rien. «Trois ensemble pour moi.» Rien. «Cinq ensemble pour moi.» Rien. «Dix ensemble pour moi.» Rien, il refuse toujours. La grand-mère se fâche, enchante l'amandier en soufflant dessus et disant: «Amandier, grossis, amandier, grossis.» Le pied grossit et devient tellement gros que *Takaro* ne peut plus descendre, et reste toujours en haut. Il mange les fruits, mais quand il a fini, il a faim.

Sa grand-mère a pitié de lui, et va râper un gâteau d'igname, le fait cuire et l'apporte sous l'amandier en disant: «Voilà ton gâteau, mais comment montera-t-il?» *Takaro* jette une liane en disant: «Attache-le, je le tirerai.» Elle l'attache; lui, le tire en haut et le mange. Elle va en râper un second, qu'elle lui donne de même, de même aussi le troisième.

Mueragbuto entend cela et dit: «Tiens, c'est bien, mon rôti l'oiseau! Je vais l'essayer.» Il vient et dit avec

¹ Espèce de liane.

pepe lo dilona lakua: «Ko siu karo na himai lakue au, nain laite kamu hinaka.» Takaro mo rogo e mo pe: «Kom sina au, dilomu mo lakua, tubuku dilona biti.» Mō tu rorogo; kaguariki mo pepe lo dilo biti: «Kamu hinaka lehe; ko siu karoki, ia ko bibiki gie siaka lo limemu, huri logoki u lakua.» Gie mo bibiki na dupi karo lo limana, mo pe: «Ko, ko liko na logo.» Me mo, Mueragbuto mo repe a va katekale, mo soi lo tano mo mate. Mueragbuto mo kual i e mo vano mo kui e lo valena.

Tubune mo vomai, mo kuare a, he dara tea; mo kuare kuare, hatea. Mo lehe lo tano, mo lehe na dai. Mo gara hi e mo pe: «Aue! Vakabuiku mo mate! Aue!»

Mo huri lo daine mo tiri lo soko, mo huri huri, mo dadari lo malaga i Mueragbuto. Mo ahu, gie mo toka tau goro dririgi. Mo pe: «Ko vomai.» Papine mo pepe: «Io. Na maruruhi, nam lehe ahu i hinaka, nam vomai kona bete lakue au nain kani.» Mueragbuto mo pe: «Hatea, nam bei kui e, he manoka tea.» Mo pe: «Ko, kare, nam tin tare pin manoka.» Gie mo pepe: «Hatea, kaku logo u biti, maraka na maruruhi lakua.» Papine mo pe: «Koin bete biti pohoki.» Gie mo pepe: «Hatea, kaku logo asi; logo vie, mo kakasi¹.» Mo karoki gie, karoki gie, mo sigigi tau. Me mo, mo pepe: «Hapahine ra pepe lolo kamali? muere ram hiki si ko.» Mo rogo haro mo pe: «Bataha hoko.» Me mo vano lolo kamali.

sa grosse voix: «Jette-moi la liane en bas afin que je t'envoie ta nourriture.» *Takaro* l'entend et dit: «Tu me trompes, tu as une grosse voix, ma grand'mère a une petite voix.» Il se tait; un moment après il dit d'une petite voix: «Voici ta nourriture; jette-moi la liane, mais attache-la bien à tes mains, car le gâteau est gros.» Il attache donc le bout de la liane à ses mains, et dit: «A toi, attache le *logo*.» Alors *Mueragbuto* le tire tout d'un coup, il tombe par terre et meurt. *Mueragbuto* le charge sur son épaule, s'en va et le fait cuire au four dans sa maison.

Sa grand'mère vient, l'appelle, il ne répond pas; elle appelle appelle, rien. Elle regarde à terre, elle voit le sang. Elle crie après lui en disant: «Hélas! mon petit-fils est mort! Hélas!»

Elle suit la trace du sang qui a dégoutté sur l'herbe, elle suit, suit et arrive à la caverne de *Mueragbuto*. Elle entre, et le voit assis près du four. Il dit: «Tu viens.» La femme dit: «Oui. J'ai faim, j'ai vu la fumée de ta nourriture, je viens pour que tu m'en donnes et que je mange.» *Mueragbuto* dit: «Non, je viens de la mettre au four, elle n'est pas cuite.» Elle dit: «C'est bien, j'attends qu'elle soit cuite.» Lui il dit: «Non, mon gâteau est tout petit, et j'ai grand faim.» La femme dit: «Tu m'en donneras un tout petit peu.» Lui il dit: «Non, mon gâteau est mauvais; c'est un gâteau de *vié*, il pique la langue¹.» Elle l'importune, l'importune, il refuse toujours. Alors elle dit: «Que disent-ils dans la maison commune? on dirait qu'ils te cherchent.» Il écoute

¹ Le *vié* est une espèce de grand taro sauvage qui pique comme si on mangeait des orties. On ne le mange que dans les temps de famine. Comme il donne des graines semblables à des œufs, les indigènes racontent que c'est de ces graines que sont sorties les premières poules, et que c'est pour cela que les poussins crient: *vié! vié!* ils appellent leur grand'mère.

Papine mo rusa, mo leo roto netune mo manoka. Mo lai e deni romboki, mo luguesi e lo ghuana, maraka mo mimi mo deho lolo romboki, mo kui e taliku, mo kuali netune mo vano. Mo kuali e mo hivo lo uai. Mo karuhi e na kauindidi; uropo, mo tari buluteki taliku na tabiseki, mo tari mabune, garune, limana, guatune. Vunu mo lai gualo vae, mo vehi e mo sese vinuki, mo sokaki gie lolo borona, mo sikue ki gie na tinaina. Me mo, mo mamao, momana, mo maso, ru mule.

5° *Tembo rogo Ruruhi.*

Tembo rogo Ruruhi mo toka hake Baka. Bugi dolue mo pepe: «Nam tubui be, nam uora mate, ia nam rao, na ve na ruruhi, nain toka tau.»

Mo hivo mo kakaru lo Uai Maito. Mo kakaru kakaru kakaru uropo, mo ruruhi, mo voraki buresi. Mo hake taliku lo valena mo toka.

Vakabuine mo vomai, mo lehie, mo matakua, mo gara mo pe: «Auè! hapahine mo pai tubuku?» Mo toa deni e.

Tubune mo pe: «Ko, karea, kom rao, nam ahu taliku lolo ruruhiku.» Me mo, mo ahu taliku, mo voraki tubui taliku.

Ve na bese matakua na vakabuine besepai da ruruhi, da mese mate.

et dit: «C'est peut-être vrai.» Et il s'en va à la maison commune.

La femme défait le four, et reconnaît son fils qui est cuit. Elle le tire des feuilles, l'enveloppe dans une natte, fait ses nécessités dans les feuilles, refait de nouveau le four, prend son enfant sur son épaule et s'en va. Elle l'emporte en bas à la rivière. Elle le baigne pour le rafraîchir; quand elle a fini, elle remet ensemble les morceaux, elle ajuste la poitrine, les jambes, les bras, la tête. Enfin elle prend une jeune branche de bourao, elle la pèle en enlevant l'écorce, la lui enfonce dans l'anus, lui chatouille les boyaux avec. Alors il baïlle, il rit, il rit, et ils s'en retournent tous les deux.

5° *Tembo rogo change de peau.*

Tembo rogo Ruruhi vivait en haut à Baka. Un jour elle dit: «Je suis vieille désormais, je suis près de mourir, mais je ne veux pas, je vais changer de peau et je reste toujours.»

Elle descend se baigner à la rivière Uai Maito¹. Quand elle a fini de se baigner, elle change de peau et devient jeune fille. Elle remonte chez elle et reste là.

Son neveu vient, la voit, a peur et crie en disant: «Hélas! qu'est-il arrivé à ma grand'mère?» et il se sauve d'elle.

La grand'mère dit: «Oh, c'est bien, puisque tu ne veux pas, j'entre de nouveau dans ma vieille peau.» Alors elle y entre de nouveau, et redevient vieille femme.

Si le neveu n'avait pas eu peur, nous changerions de peau, nous ne mourrions pas.

¹ Dont l'embouchure est à Lolopuépué.

6° *Takaro mo tau na tagaloï.*

(Origine des deux classes de mariage.)

(Dumdum ta Oba.)

Écrit à Lolopuépué sous la dictée du vieux Titi de Logueguea.

Mo uhè, tano mo mankara. Takaro mo lai manka, mo bolo bolo bolo e; mo siaka, mo guirihie. Mo guirihi guatune, guirihi matana, guirihi bagona, guirihi guerona, guirihi sigona, guirihi limana, guirihi tagana mei bugana, guiri borona, guirihi vakasiki na garune. Mo guirihi guirihi uropo, mo mabue mo toka. Mololie quaqineu mo vomai mo mabu e; mo lolie muere hagaulu.

Hagauluki uropo be, mo lai mueki mo vomai, mo tau e bei nakona mo lai e mo bulusi na bagona. Me, mo huvi e lo sigona, me mo uauaga; mo huvi e lo matana, mo radra; mo huvi e lo guerona, mo uinduru: mo rogo lai¹; mo huvi e lo bagona, mo uinduru mo burogo lai; mo huvi e lo mimine, mo mimi; mo huvi e lo mata i borona mo huhului mo deho; mo huvi e lo limana mei garune, mo kilu. Mo huvi e huvi e vununu mo mabu e mo toka tau².

Mo lai tueki mo huvi e tatarise, me kai toliki muere vake, gire vununu muere vake. Va va, mo ropo, mo huvi re huvi re huvi re, hoko muera; papine, hatea pohoki.

Mo lehi re mo asi. Mo pepe: «Nem lai evi vomai, nem huru, ne pai hi-

6° *Takaro crée l'homme.*

(Tradition d'Oba.)

Il pleut, la terre est boueuse. *Takaro* prend de la boue, il la pétrit pétrit pétrit; lorsqu'elle est assez dure, il la façonne. Il lui façonne une tête, façonne des yeux, façonne un nez, façonne des oreilles, façonne une bouche, façonne des mains, façonne des virilia, façonne un anus, façonne enfin des jambes. Quand il a fini de le façonner, il le met à côté de lui et il s'y tient. Il en fait ensuite un autre qu'il place avec lui; il en fait ainsi dix.

Le dixième étant fini, il apporte le premier, le place près de sa figure de manière que leurs nez se touchent. Alors il lui souffle dans la bouche, et il ouvre la bouche; il lui souffle sur les yeux, qui s'ouvrent aussitôt; il lui souffle dans les oreilles, qui s'ouvrent également: il entend¹; il lui souffle dans le nez, qui s'ouvre et lui permet de sentir; il lui souffle les virilia et il urine; il lui souffle dans son anus, il fait ses besoins; il lui souffle enfin sur les mains et les pieds, et il s'agite. Quand il a fini de lui souffler il l'assied là d'abord².

Il prend alors le second qu'il souffle de même, puis le troisième de même aussi, enfin tous sont soufflés de même. Enfin après qu'il a fini de les souffler souffler souffler, il n'y a que des mâles; de femmes, point du tout.

En les voyant, il n'est pas satisfait. Il leur dit: «Apportez du feu ici,

¹ Le mot *lai* après un verbe exprime le pouvoir de faire ce qu'exprime le verbe, ex.: *na hi keli lai tea*, fodere non valeo, de l'Évangéliste.

² Il ne faut pas être surpris de voir ce mot *toka* employé dans plusieurs sens, il a plusieurs significations ainsi que beaucoup d'autres mots.

naka lune da kani.»

*Aviki*¹ *mo kani, ram bala vatu*², *ram raha logo*³ *damo. Ram labe vunu dali evi lo nako i Takaro. Mo po lakue ra: «Nem toka purukeki ne mese kilu.» Me mo, Takaro mo hakovi buluteki lo limana na moli mei na magbue katekale. Mo maraka, mo bukuri kinie na tagana i tagaloi katekale, mo soi deni e. Mo kakarasi e mo gara, bilena mo uinduru, mo voraki papine. Takaro mo lai na tupeki*⁴ *mo bariki gie kinie. Vunu, mo pe: «Ko, ko mualue de kamai*⁵, *ko vano, ko toka kaheko.» Mo vano mo ahu lolo vale mo toka lolona.*

Me mo, Takaro mo hora katekale mo pe: «Ko vano ko hike avi deni e; koi rogo pi kato pi pepe uaraha.» Mo vano mo dadari. Mo hui mo pepe na papine: «Tokaku ko vomai?» Mo pe: «Na vomai nam hike avi.» Mo lai lakue a mo taliku. Takaro mo pe: «Kom rogo mo kato mei ko mo pepe uaraha?» — «Mo pepe tokana i neu.» Takoro mo pepe: «Ko, mo voraki tehimu.»

Mo hora tueki, mo vano mo dadari. Papine mo pe: «Tehiku, ko

allumez-le, faites cuire de la nourriture dessus afin que nous mangions.»

Le feu s'allume¹, ils y mettent les pierres avec des pinces², ils rapent un pain³ d'ignames. Ils se tiennent tous debout autour du feu en présence de *Takaro*. Alors il leur dit: «Tenez-vous bien, ne bougez pas.» Alors *Takaro* prit en même temps dans sa main une orange et une châtaigne. En même temps, il les lance sur les virilia de l'un de ces hommes, ces virilia se détachent de lui et tombent. Cela lui fait mal, il crie. Ses pudenda sont percés, il est devenu femme. *Takaro* prend des feuilles de liane *tupe*⁴ et lui en fait une ceinture. Ensuite il dit: «Maintenant retire-toi d'avec nous⁵, va t'en et reste toute seule.» Elle s'en va, entre dans la maison et reste dedans.

Alors *Takaro* envoie un homme en disant: «Va lui demander du feu; quand elle parlera, tu écouteras bien ce qu'elle dira.» Il part et arrive chez la femme. Celle-ci l'interroge en disant: «Mon frère aîné, pourquoi viens-tu?» Il dit: «Je viens chercher du feu.» Elle lui en donne, et il revient. *Takaro* dit: «Tu as entendu quand elle t'a parlé? Qu'a-t-elle dit?» — «Elle m'a appelé son frère aîné.» *Takaro* dit: «Bien, elle est ta petite sœur.»

Il envoie le second, qui part et arrive. La femme lui dit: «Mon petit

¹ Ici *a* et *e* s'emploient souvent indifféremment; on dit *avi* ou *evi* feu, *manu* ou *menu* oiseau. Le *ki* ajouté à un nom indique ordinairement qu'on a déjà parlé de la chose: *aviki* veut dire «le dit feu».

² On appelle *bala* un bois fendu sur une longueur, de 50 cm et qui sert de pince pour mettre les pierres sur le feu et surtout pour les retirer quand elles sont chaudes.

³ On appelle *logo* un gâteau d'igname de *taro* etc. On râpe l'igname sur des pédoncules de feuilles de fougère arborescente qui sont très rugueuses, on fait cuire cette pâte dans des feuilles sous des pierres chaudes et on arrose de lait de coco; c'est délicieux.

⁴ *Tupe* ou *tupeki*, liane dont les feuilles poussent en petits rameaux; en en plaçant un devant, un derrière, un à gauche et un à droite, on a une ceinture. C'était l'habit des premières femmes d'Oba. Plus tard on remplaça les feuilles par une natte, mais le nom resta, et aujourd'hui qu'on remplace la natte par une brasse d'étoffe, on l'appelle toujours *tupeki*.

⁵ *De* ou *deni* répond à peu près au latin *a* ou *ab*.

vomai?» *Mo pe*: «*Nam vomai nam hike uai kam in maloku.*» *Mo lai lakue a mo mule. Takaro mo hui e*: «*Hapahine?*» — «*Mo pe tehine i neu.*» *Mo pe*: «*Karea, mo voraki tokamu*¹.»

Mo hora ra vununu muere. Papine mo mo pepe vununu duvine gire kai siuo.

Takaro mo hora haguuluki vakasiki. Mo dadari, papine mo lehi e mo pe: «*Tama i netuku, ko vomai?*» *Mo mule mo pepe lakue Takaro*: «*Papineki mo pepe i neu tama i netune.*» *Takaro mo pe*: «*Ko, mo voraki ka horamu*»; *mo pe*: «*Ko vano ne rian bulu.*» *Mo lai gbuana mo vano, rum en bulu. Takaro mo pe*: «*Ne rian bulu, ia ko ba hoka e be. Koi rogo nai vanatu, nain hora ko, nai haharaki lakue ko na doridorine.*»

Me, mo bugi, Takaro he vomai tea mo sigei, gie mo hoka duru na papineki. Daine mo hale logbuana, mo kakarasi e, mo garaki puro: «*Auo! Puro!*» *Takaro mo rogo, mo toa vomai, mo pepe*: «*Hatea! kom gahiki gie; nam pepe nain haharaki lakue ko, kom rahaki gie, mamo puro mo vomai.*»

Voraki a papine da mate huri re.

Papineki mo baba, mo vakahuhu e lo maguirine, mo voraki Mueragbuto; mo baba taliku, mo vakahuhu lo matuana, mo voraki Takaro, tagaloi karea.

*Takaro mo siba ra na tagalo, lapasiki lo uaibugu noi Mueragbuto, lapasiki lo uaibugu noi Takaro*².

frère, pourquoi viens-tu?» Il dit: «Je viens chercher de l'eau pour que nous buvions du kava.» Elle lui en donne, il revient. *Takaro* lui demande: «Quoi?» — «Elle m'a appelé son petit frère.» Il dit: «Bien, elle est ta sœur aînée¹.»

Il les envoie tous ainsi. La femme appelle les neuf premiers ses parents.

Alors *Takaro* envoie le dixième en dernier lieu. Il arrive, la femme le voit et dit: «Mon mari, pourquoi viens-tu?» Il revient et dit à *Takaro*: «Cette femme m'a appelé son mari.» *Takaro* dit: «Bien, elle est devenue ta femme»; il dit: «Va et restez ensemble.» Il prend ses nattes, s'en va, et ils restent ensemble. *Takaro* dit: «Restez ensemble, mais n'ayez pas de rapports d'abord. Tu m'entendras venir, je t'enverrai et te montrerai comment il faut faire.»

Et, quand il est nuit, avant que *Takaro* soit venu, le mari déflore la femme. Le sang coule sur la natte, cela lui fait mal, elle crie à la guerre: «Oh! la guerre!» *Takaro* entend, il accourt et dit: «Ce n'est pas ainsi! tu l'as abîmée; j'ai dit que je te montrerais moi-même, tu n'en as pas tenu compte, maintenant c'est la guerre.»

Ce sont les femmes qui ont causé notre mort.

Cette femme enfante, elle allaite du côté gauche, l'enfant devient *Mueragbuto*; elle enfante de nouveau, elle allaite du côté droit, l'enfant devient *Takaro*, homme bon.

Alors *Takaro* partage les hommes, les uns dans la classe de *Mueragbuto*, les autres dans la classe de *Takaro*².

¹ A Lolopuëpuc, les enfants des deux sexes appellent leurs aînés des deux sexes *tokaku* (mon précédent) et leurs puînés des deux sexes *tehiku* (mon suivant). Ailleurs il y a quelquefois des différences.

² Telle est ici l'origine de ces deux clans auxquels sont soumis les mariages, de façon que ceux qui appartiennent à un clan, sont tenus à choisir leurs femmes dans l'autre clan. Tous les enfants des deux sexes appartiennent au clan de la mère et non du père.

7° Seconde Création.

Il ne me paraît pas utile de donner ici le texte indigène, attendu qu'il me faudrait reproduire presque mot à mot le récit de la première création, ce qui serait plutôt fastidieux pour les lecteurs. Je me contenterai donc de donner les détails qui diffèrent. Les voici.

Pendant que *Takaro* vivait avec ses *Ragmuehu* (premiers hommes) et travaillait à leur éducation, il lui vint un jour à l'idée de peupler aussi les autres pays. Il prit donc de la terre mouillée comme la première fois, mais cette fois il prit quatre espèces de terre: terre noire (*tano maito*), terre rouge (*tano memea*), terre jaune (*tano agoka*) et terre blanche (*tano mavute*).

Ensuite il pétrit cette terre comme la première fois et en fait des hommes, dix de chaque couleur; mais cette fois, il n'oublie pas de faire des femmes. Quand il a fini de les façonner et de souffler dessus pour les animer, il place par terre une longue natte noire, fait défiler les Noirs par dessus en disant: «Voilà votre chemin, allez habiter les premières terres que vous trouverez.» Ensuite il place une natte rouge et dit aux Rouges: «Voilà votre chemin, allez habiter les terres que vous trouverez inhabitées.» Il étend encore une natte jaune et dit aux Jaunes: «Voilà votre chemin, allez habiter les terres que vous trouverez inhabitées.» Enfin il étend une natte blanche et dit aux Blancs: «Voilà votre chemin, allez habiter à l'extrémité du monde.»

C'est ainsi que *Takaro* peupla les différents pays en y envoyant des hommes de différentes couleurs. Mais au lieu de les accompagner, il reste dans son île sacrée d'Oba avec son peuple de prédilection, ses chers *Ragmuehu*, jusqu'à ce que ces ingrats l'en chassent eux mêmes, comme je le raconterai dans la légende suivante.

8° Troisième création. — Exil de *Takaro*. — Ses malheurs.

(Sa dernière apparition à Oba, Nouvelles-Hébrides.)

Après avoir créé les premiers hommes à Oba, *Takaro* leur avait ordonné de se vêtir, les hommes du *malo* (natte croupière), les femmes du *tupeki* (feuille de liane), comme je l'ai expliqué dans un mythe précédent (No. 6°). Il avait lui-même présidé à l'éducation de ces premiers hommes, ses chers *Ragmuehu*, leur enseignant toutes choses utiles. Lorsqu'il les trouva assez éduqués n'eut-il pas l'idée de créer à Oba même d'autres hommes qui vivraient simplement à l'état de nature, sans aucune espèce de vêtement! Il n'eut pas à s'en féliciter, ce fut le commencement de ses malheurs.

Bugi dolue, Takaro mo toka Logana, su hake, hake radu lo busi eaulu, lo malaga katekale mo en tau, ram suri hena malaga i Takaro, mo pepe: «Nain tau tagaloi karagua.» Me mo, mo tau nona tagaloi u sau, mo bolo ra taliku lo tano makara. Vunu mo maraka, ram toka puroki, ra hi malo tea, hate malora. Tagaloi

Un jour, que *Takaro* demeurait à Logana, en haut, très haut dans la haute montagne, dans une grotte qui existe encore, et qu'on appelle grotte de *Takaro*, il dit: «Je vais créer de nouveaux hommes.» Alors il crée ces hommes nombreux, et il les pétrit encore avec de la boue. Mais ensuite, ils restent nus, ils ne s'habillent pas,

ram loka tomue ta ie, ram lehire mo asi, ram domiki gire, ra meroki gire bulu mei Takaro, ram libusi re. Gire ra mataku, ram toa, ram hivo lo tahi tora Takaro. Ram dadari ram tai aga lakua. Ram tai tai tai e u ropo, ram repe a lolo tahi, ram hue hue, ram dadari lo vanua tahig Maevo. Ram vutu valera lo tano i Saravaé, ratahiki mata dodo, mo toka ie¹.

Bugi dolue, Saravae mo toka tau lo pui gai mo kuai mo mena. Mo toka, me mo, raga mea ram kani gmasiki ram toka eaulu. Katekale mo deho, mo soi na taina lo guatu i Saravae. Mo pepe mo pe: «Heo! hapahine mo bukuri au?» Mo tatagau ki limana mo soi lo tano. Mo hiki e, mo hage a, mo burogo, mo pe: «He! tai raga mea.» Mo lai nona fuhu, mo tari liue, mo taue hake lo guatune, mo repe repe repe popohoi mo vene. Mo vene ala raga mea mo soi lo nakona. Me mo, mo lai e, mo havuraki gie, mo vano mo kui e lo valena. Mo kui e mo toka lo dririgi, mo korokoro na vale, mo vano mo toka lo pui gai, mo lai ehine: «Saravae, uoroki hava matui, uoroki matui tunu; Saravae, lolomu ba na tahi mo taburi one.»

Tahi mo lakua, mo navora mo lakua. Tagalo noi Takaro ra gmoso-gmoso ram kualo navo lolo tahi².

ils ne portent pas la croupière. Les premiers hommes qui habitent déjà le pays, les regardent d'un mauvais œil, deviennent jaloux d'eux, se fâchent contre eux et *Takaro* et les chassent. Eux ont peur, se sauvent et descendent à la mer, précédés de *Takaro*. Ils arrivent et coupent une grande pirogue. Quand ils ont fini de la couper, ils la traînent à la mer, pagaient pagaient, et arrivent au pays de Maevo. Ils font leurs maisons sur les terres de Saravaé, chef aveugle qui se trouve là¹.

Un jour, Saravaé est assis sous une espèce d'amandier dont les fruits sont mûrs. Or pendant qu'il est assis, des pigeons ramiers se tiennent en haut et mangent les fruits. L'un d'eux fait ses besoins, et la crotte tombe sur la tête de Saravaé. Il dit. «Non! qu'est-ce qui m'a frappé?» Il tâte avec la main, et la crotte tombe par terre. Il la cherche, la trouve, la sent et dit: «Oh! c'est une crotte de pigeon ramier.» Il prend son arc, met une flèche, le place en haut sur sa tête, le bande bande bien verticalement et tire. Il transperce le pigeon, qui tombe devant lui. Alors il le prend, le plume et va le faire cuire chez lui. Il le met au four, ferme la maison, va s'asseoir de nouveau sous l'amandier, et chante un chant de circonstance: «Saravaé, presse du coco, presse du coco pour cuire; Saravaé, réjouis-toi pendant que la mer fait trembler le sable.»

La mer est grosse, il y a beaucoup de vagues. Les hommes de *Takaro* s'amuse à porter les vagues dans la mer².

¹ *Saravaé ratahiki mata dodo*: Saravaé chef aveugle. Ce Saravaé n'était pas seulement aveugle comme on l'entend ordinairement, mais il n'avait pas même de trou à la place des yeux.

² *Ram kualo navo*, ils portent les vagues. D'après notre manière de penser européenne il faudrait traduire: ils se font porter par les vagues. Ce jeu, en effet, consiste à s'avancer dans la mer le plus loin possible et là, quand on voit venir une grosse vague, on se couche à plat-

Ram rogo na ahiki ra pe: «He! hapahî Saravae mo lai ehine? bataha kana biki mo kui e; da vano da kan balu deni e.» Takaro mo suri re mo pe: «Mese, mata dodo mo tamara-kai.» Katekale mei re mo hili balu mo vano. Mo rusa e na biki, mo lai e, mo mimi mei mo deho guono e, mo kui e taliku, mo vano. Mo vano mo kani e.

Mo repirepi, i Saravae mo pe: «Ko, Saravae, bataha mo manoka kamu biki, ko vano, ko kani e.» Mo vano, mo rusa e; mo rogo bonana mo gahu, mo vutukeki. Mo tisu e ki bisune, mo burogo mo pe: «Tagaloi halehale lehe ram gahiki kaku biki, ram deho lune.» Mo maraka, mo mero lakualakuaki. Mo lai na rogi matui, mo vili uaka e, mo lai na tabiseki lo limana, mo tokari ki gie na matana, mo radra, Mo pe: «Nain pai vahava? Nain romba vahava?»

Mo vano, mo keli tqno, mo lai huine tagaloi mate, mo raha raha, mo tari lo mavuro, mo voraki liue. Mo maraka mo pe: «Nain vaka-mate ra kinie.» Mo valu na bugiki, mo bugi kai bituki; mo pe: «Mamo hatea huri bugi asi, mabuko¹.»

Mo robugi mo lai na fuhu, mo hili, mo lehe katekale mo vene vakamate a. Mo libusi re mo vene tueki, kai toliki vake. Me mo, Takaro mo pe: «Da, da vano huri Saravae mo radra, da mate vunuu.»

En entendant le chant ils disent: «Oh! de quoi Saravaé chante-t-il le chant? peut-être qu'il a mis de la viande au four; allons la lui manger en cachette.» *Takaro* les dissuade en disant: «Ne le faites pas, c'est un vieil aveugle.» L'un d'eux se faufile en cachette et va. Il tire la viande du four, la prend, fait ses nécessités à la place, refait le four et s'en va. Il s'en va et la mange.

Le soir, Saravaé dit: «Allons, Saravaé, peut-être qu'elle est cuite ta viande, va t'en la manger.» Il va et la tire du four; il sent l'odeur qui pue et est étonné. Il la pique avec son doigt, la flaire et dit: «Ces hommes étrangers ont gâté ma viande, ils ont fienté dessus.» Alors il entre dans une grande colère. Il prend une coquille de coco, la casse avec un bois, prend les morceaux dans ses mains, se gratte les yeux avec, et ses yeux s'ouvrent. Il dit: «Que ferai-je? Comment me vengerai-je?»

Il s'en va, creuse la terre, prend des os d'hommes morts, les rape rape, les met dans des roseaux et ça devient des flèches. Ensuite il dit: «Je vais les tuer avec.» Il compte les jours, c'est le septième jour; il dit: «Pas aujourd'hui car c'est un mauvais jour, demain¹.»

Le matin il prend son arc, se cache, en voit un et le tue. Il les poursuit, en tue un deuxième, puis un troisième. Alors *Takaro* dit: «Allons, sauvons-nous parce que Saravaé voit clair, nous mourrons tous.» Ils font une

ventre sur un bois léger taillé en forme de planche et on se laisse porter par la vague. On arrive ainsi au rivage avec une rapidité vertigineuse et sans faire aucun mouvement.

¹ *Bugi kai bituki, bugi asi.* Le septième jour est un mauvais jour. Lorsque les missionnaires sont arrivés et ont parlé du dimanche, les vieux furent tout étonnés que les Blancs connussent aussi le *bugi kai bituki*, le septième jour. Ils dirent: Mais c'est comme les vieux d'autrefois, excepté que les Blancs disent que le septième jour est un jour saint et bon, tandis que les vieux disaient que c'était un jour maudit et mauvais.

Ram tai aga, ram hue lo vanua Seraka. Ram dadari, Takaro mo pepe: «Da, da tebe bugada, da viu¹.»

Sa i Saravaë mo hikesi re, hiki hiki, mo huri re, mō hāgoe ra, mo libusi re taliku de vanua Seraka. Mo bugi ram hivo lo tahi ram hue balu. Ram hue hue mō robugi ram dadari taliku lo vanua hano lo tanora. Ram repe agara lo bei Vatu Eaulu², ra mabu ram in maloku.

Katekale mo labe mo pepe: «Aga hapahi mo hue vomai? mo muere i Saravae!» Ram lehe purukeki ra pepe: «Ge siu! i Saravae mo huri kide taliku, da pai vahava?» Takaro mo lai kai tiko, mo uehe na valu ki gie, mo ta uaka mo voraki malaga lakua lune. Mo maraka, Takaro mo pepe: «Da, dam ahu, da maso lolona.» Ram ahu bulu lolona, me mo, mo korokoro goro ra. Saravaë mo vomai, he lehi re tea taliku, ra maso deni e.

Ici il y a une petite variante qui dit que *Takaro*, au lieu de pratiquer une caverne dans la falaise, se sauva au volcan avec ses hommes. Là, il les fit entrer devant lui dans l'ouverture, entra le dernier et ferma l'entrée avec

pirogue et pagaient à Pentecôte. Ils arrivent et *Takaro* dit: «Circoncisons-nous et prenons la petite culotte¹.»

Mais *Saravaë* les cherche, cherche, cherche, les suit, les trouve, et les chasse de nouveau de Pentecôte. Pendant la nuit ils descendent à la mer et pagaient en cachette. Le matin ils arrivent de nouveau ici (à Oba) dans leur pays. Ils tirent leurs pirogues près de la pierre haute² et se reposent en buvant le kava.

L'un d'eux se lève et dit: «Qu'est-ce que cette pirogue qui vient? c'est comme *Saravaë*!» Ils regardent bien et disent: «C'est vrai! c'est *Saravaë* qui nous poursuit de nouveau, qu'allons-nous faire?» *Takaro* prend un bâton, frappe la falaise avec, celle-ci se fend et forme une grande caverne. Alors *Takaro* dit: «Allons, entrons, et sauvons-nous dedans.» Ils entrent ensemble dedans, et elle se referme sur eux. *Saravaë* arrive, mais ne les revoit plus, ils sont sauvés de lui.

¹ *Da tebe bugada*, entaillons notre urètre. J'ai été témoin oculaire de l'opération et j'en parlerai une autre fois.

Da viu, prenons la petite culotte, c'est-à-dire le vêtement des circoncis. Cette petite culotte consiste en une petite natte de 0.05 m de large sur 0.30 m de long, qu'on entoure en spirale autour de l'urètre de manière à ce que les testicules restent nus pour bien montrer qu'on n'est pas femme. C'est le costume national officiel dans les îles où l'on pratique la circoncision. Cette petite natte ou culotte s'appelle généralement *na mbas*, ce qui veut dire le carquois avec quoi ils entourent leurs flèches de guerre. On dit que le vieux *Saravaë* n'était qu'un pur homme et non pas un *tamate* esprit. Mais parce qu'il a vaincu *Takaro*, il est devenu le patron des guerriers, comme *Boe Bogrogo* est devenu le chef des tueurs de cochon (v. ci-bas Nr. 11^o). Quand quelqu'un veut devenir chef en tuant des hommes, il va en pèlerinage au pays de *Saravaë*. Quand un autre veut devenir chef en tuant des cochons, il va en pèlerinage à la grotte de *Boe Bogrogo*. Quand quelqu'un veut devenir chef par ces deux moyens, il fait les deux pèlerinages. C'est ainsi que *Malasi*, le plus grand chef d'ici, me racontait l'autre jour qu'il a fait autrefois les deux pèlerinages. «C'est pourquoi, concluait-il, j'ai réussi à tuer 7500 cochons et 100 hommes que j'ai mangés, ce qu'aucun autre n'a pu faire! Si je suis le plus grand chef du pays aujourd'hui, c'est à *Boe Bogrogo* et à *Saravaë* que je le dois. Leurs statues sont chez moi, je te les apporterai, tu les verras.»

² Grande falaise au sud de l'île.

une grosse pierre. C'est là qu'ils vivent depuis ce jour; ils n'en sont jamais sortis de peur de rencontrer encore leur ennemi Saravaé. Et quand le volcan fume, on dit que c'est la fumée de leur cuisine.

9° *Muekikile.*

(Mythe de Lolopuépué, Oba.)

Tagaloi lapasiki ram vutu valera hivo lo dupi tehi. Ram hake lo labute ra pe ram tai bue ra na rasa kinie. Ram hake, ram hagoea na bue, ram tai tai tai mo bugi, maraka ra pe: «Da mule.» Maresu guegueriki garune mo kovi mo huri re mo pepe: «Kimi ne mule, i neu nam toka huri garuku mo karasi au; nem hamai nem kuali bue mabuko, dain hivo bulu.»

Ram tau e lolo kualu, ram roroi gorô e ki borogi matui, ram kabureki popohe ta lune kana hinaka, ra mule deni e. Mo bugi dodo, mo rogo tamate ra vomai. Ra vomai ram kani na popoheki. Gie mo tisu re ki laka matui. Mueki mo pepe: «Nam kani katekale ululumu.» Tueki mo vomai, mo tisu e, mo pepe vake: «Nam kani katekale ululumu.» Muere vake vunu.

Tahiki mo vomai vakasiki, mo tisu e vake, mo pe: «Hapahi mo tisu au?» Mo tala pohokinie na borogi, mo lehe na maresu mo toka hivo lolo kualuki mo pe: «Kaku biki lehe!» Na maresuki mo pe: «Heo! ne mese kani au be; da vano lo tureki lakua, nem kani au ie.» Ram bau bibi e lo kai ram bakasi e. Ra vomai lo tureki lakua ra pe: «Da kani e.» Mo pepe: «Hate tau, da tutu hivo, huri hano tamate u sau;

Quelques hommes font leurs maisons en bas, près du rivage. Ils montent dans la brousse couper des bambous pour faire des chevrons. Ils montent, trouvent des bambous, coupent, coupent jusqu'à la nuit, alors il disent: «Retournons-nous-en.» Un petit enfant qui a une plaie à la jambe et qui les a suivis dit: «Retournez-vous-en, moi, je reste car ma jambe me fait mal; quand vous monterez demain pour emporter les bambous, nous descendrons ensemble.»

Ils le mettent dans un trou, le couvrent avec des tiges de feuilles de cocotier, sur lesquels ils jettent des figes pour sa nourriture, et s'en vont. Quand il est nuit noire, il entend venir les esprits. Ils viennent et mangent les figes. Il les pique avec un pétiole de feuille de cocotier. Le premier dit: «J'en ai mangé un très bon.» Le second vient, il le pique et il dit aussi: «J'en ai mangé un très bon.» Et ainsi de suite jusqu'au dernier.

Enfin le dernier vient, il le pique encore, et il dit: «Qu'est-ce qui me pique?» Il écarte complètement les pétioles, voit l'enfant qui est au fond du trou et dit: «Voilà de quoi me faire un rôti!» L'enfant dit: «Non! ne me mangez pas encore; allons dans le grand chemin, vous me mangerez là.» Ils l'attachent sur un bois et l'emportent¹. Ils arrivent dans le grand chemin et disent: «Mangeons-le.» Il dit: «Pas encore, allons plus

¹ A deux, l'un devant, l'autre derrière.

vê nem kani au ta higaha, rain kani balu pi ropo deni kimiū.» Ra pepe: «Heo! mo pepe hoko.» Ram bakasi e taliku ram hivo. Gie mo rogo karoki mo rigue, mo kau lo vae, mo hake mo kau lo sala¹. Mo kalo e mo sisi pohoki na vinuki mo mamani. Mo bugi dodo siaka, na tamate ra hi lehie teā mo sala¹. Ram hivo hivo, ram dadari ram mabu e, ram leo na kai puroki. Ra vutukeki ra pe: «He! kada biki u sala! Da hikesie taliku.»

Ram hikesi taliku na maresu, ra burogo haro e muere na kuiriū. Ram rogo bonana lo vae; ram leo van mo toka lo sala. Me mo, katekale mo kalo lehe, mo kalo sisoli, mamani karakara. Tueki mo kalo, hivo taliku. Muere vake gire vunū, hatea!

Katekale mo pe: «Ko, nein toka goro e nai kuare Muekikile².» Mo vano, mo hague a, mo vomai mo dadari. Mo lehe na sala mo mamani, mo keli tano; mo guaguaga na kai, mo ahu lolona, mo hake lo gueki. Mo hake mo dadari lo bei maresu. Maraka, gie mo borikinie na kai, Muekikile mo mate lolona. Nubana ram voraki vindoa³ me taina mo en tau lo gue i sala.

bas, car ici il y a beaucoup d'esprits; si vous me mangez ici, ils mangeront tout et vous n'aurez rien.» Ils disent: «Non! il dit vrai.» Ils le chargent de nouveau et descendent. Lui, il sent que la corde se détache, il saute dans un bourao, monte et saute dans un sala¹. A mesure qu'il monte il enlève bien l'écorce et l'arbre devient glissant. Il fait très noir, et les esprits ne le voient pas disparaître. Ils descendent, descendent, arrivent, le déposent par terre et ne voient que le bois seul. Ils s'étonnent et disent: «Oh! notre viande a disparu! cherchons-la de nouveau.»

Ils cherchent de nouveau l'enfant en flairant comme des chiens. Ils sentent son odeur dans le bourao; et le voient plus loin dans le sala. Alors l'un d'eux essaye de monter, mais il ne peut pas, car c'est trop glissant. Un second monte, redescend (en glissant). Ils essaient tous de même, impossible!

L'un d'eux dit: «Bien, restez pour l'empêcher de descendre, je vais appeler Muekikile².» Il va et le trouve, et celui-ci vient et arrive. Voyant que le sala est trop glissant, il creuse la terre; l'arbre est creux, il entre dedans et monte par le creux. Il monte et arrive près de l'enfant. Alors celui-ci tord l'arbre, et Muekikile meurt dedans. Ses vers (qui l'ont mangé) sont devenus vindoa³ et ses excréments sont toujours dans le creux du sala.

¹ Sala, petit arbre qui ne devient jamais très grand, mais qui est toujours creux à l'intérieur, et dont la cavité est remplie de grosses fourmis blanches que les indigènes mangent et qui, dit-on, sont très bonnes; je n'ai jamais eu le courage d'essayer.

² Muekikile, nom d'un tamate ou esprit très industrieux auquel les autres ont recours quand ils se trouvent embarrassés.

³ Vidoa, nom de ces grosses fourmis blanches qui mangent l'intérieur du sala. Elles sont à peu près cinq fois plus grosses que ce qu'on appelle vulgairement fourmi blanche ou termite. C'est le résidu du bois mangé par ces fourmis que les indigènes appellent taina Muekikile, excréments de Muekikile.

Mo rani, tamate ra van deni e. Gie mo masuri, mo himai lo vale mo pe: «Tamate rato kani au!»

Maresu dolue mo pepe: «Hatea, kom gali.» Mo pe: «Ko, da hake, pi bugi koin toka.»

Ram hake ram tau e muere. Tamate ra vomai, he tisu re tea, he sina ra tea. Ram tala na borogi mo toka tau; ram repe a ram kani e. Vunu, ram tau na tinaina ram tali-kinie lo kai.

Lolo robogi ram hake ram lehe na tinaina hokosie. Maresu mo pe: «Nau pepe lakue kimi, ne pepe nam gali kimi.»

Da mese rahaki na leo i tagalo dolue.

Lorsqu'il fait jour, les esprits s'en vont et le laissent. Il descend de l'arbre, descend au village et dit: «Les esprits ont failli me manger!»

Un autre enfant dit: «Non, tu mens.» Il dit: «Bien, montons, et quand il sera nuit tu resteras.»

Ils montent et le placent de même. Les esprits viennent, il ne les pique, ni ne les trompe. Ils écartent les pétioles et il reste assis; ils le tirent et le mangent. Enfin, ils entourent ses boyaux autour d'un arbre.

Le matin ils montent et voient seulement ses boyaux. L'enfant dit: «Je vous l'avais dit, vous disiez que je vous trompais.»

Ne méprisons pas la parole des autres hommes.

10a Takaro et Banihi Mamata, la femme du soleil.

Première Version.

(Mythe de Lolopuëpué, Oba, écrite sous la dictée d'un nommé Guero, du village de Loguagua.)

Gire na papine lo malaniaho rau hi mai rau sao tora Banihi Mamata mo baba netune. Ram himai, ram dadari lolo tahi me ram utu mera mavai. Ram utu uropo, rapepe: «De, da kakaru.» Ram sara na bahire ta mo eno, ram kakaru. Takaro mo rogo, mo vomai, mo lehi re. Mo lehi Banihi Mamata mo karea liu re. Mo taka, mo hili, mo lai bahire mo vano. Mo vano mo vunikinie lo pui beru lo katama i valena, mo vuni-kinie lolo tano.

Ram kakaru uropo, lapasiki ram lai bahire, ram tari taliku, ram hake eaulu. Banihi Mamata to netune ram gara ram tagi. Takaro mo pepe: «Ne rum gara huri?» — «Bahimeru vano!» Mo pepe: «Io!» mo hiki gali mei re. Mo repirepi mo pe: «Karea, da hake lo valeku, neri toka lo beku.» Ram

Les femmes du soleil descendent nombreuses en suivant *Banihi Mamata*, qui portait son fils sur son dos. Elles descendent, arrivent au rivage et puisent leur eau de mer. Quand elles ont fini, elles disent: «Allons, baignons-nous.» Elles arrachent leurs ailes, les déposent et se baignent. *Takaro* entend, vient et les voit. Il trouve *Banihi Mamata* plus belle que les autres. Il rampe en se cachant, prend ses ailes et s'en va. Il va les cacher au pied du poteau de la porte de sa maison, et il les cache en terre.

Quand elles ont fini de se baigner, les autres prennent leurs ailes, les mettent de nouveau et montent en haut. *Banihi Mamata* et son fils crient et pleurent. *Takaro* leur dit: «Pourquoi pleurez-vous?» — «Nos ailes ont disparu!» Il dit: «Oui!» et il fait semblant de chercher avec eux.

hake, mo pepe lakue retahine: «Pape hi lehe to netune, nem taba bulu lo taluku; i neu nam hivo Vakimbeo», me mo hivo¹.

Banihi Mamata to netune ram gahi bule demo i Takaro tora retahine. Maresu mo bitu na rauki, mo laie, mo gugue lo limana mo pepe: «Dam, lulu lulu, dam, lulu lulu.» Mo lulu mo voraki demo. Retahi Takaro mo lehe, mo mero, mo hurei re mo pepe: «Nerum gahiki na demo, ra hi matue tea; re na matue nerum bei keli, Takaro na tino nerum bei keli, ia nerum keli balu.» Retahine mo pepe: «Hatea, maresuki mo lai na rauki mo voraki demo.» Rum gara, rum tagi, rum hivo lo vale, rum tagi lolo pui beru lo katama. Uai matara mo hale, mo tiri gbua-bua na tano mo tiri pohokinie. Ram lehe bahire. Retahine mo pepe: «Bahideru lehe, dori vano.» Rum laie, rum hivo lo tahi, rum harikinie taliku, rum olo, rum hake lo mata-niaho.

Takaro mo mule, mo leo gire hatea, mo hui retahine mo pe: «Maresu lehe to retahine, ruvan loko?» Mo pe: «Nu hurei re huri bulemu demo, rum gara, rum hivatu, rum tagi lolo vale.» Takaro mo vano mo leo bahire gie hatea. Mo gara mo tagihi re.

Le soir arrivé il dit: «Bien, montons chez moi, vous resterez chez moi.» Ils montent, et *Takaro* dit à sa mère: «Cette femme-là et son fils, vous travaillerez ensemble dans ma plantation; moi, je descends à Vakimbeo¹, et il descend².

Banihi Mamata et son fils sarclent les ignames de *Takaro* avec sa mère. L'enfant cueille des feuilles, il les prend, les écrase dans sa main en disant: «Igname, pousse pousse, igname, pousse pousse.» Les feuilles poussent et deviennent ignames. La mère de *Takaro* le voit, se fâche, les insulte en disant: «Vous gâtez les ignames, ils ne sont pas mûrs; quand ils seront mûrs vous les arracherez, quand *Takaro* sera là, vous les arracherez, mais vous les arracherez comme des voleurs.» La mère dit: «Non, c'est l'enfant qui a pris des feuilles qui sont devenues ignames.» Ils crient, pleurent, descendent à la maison et pleurent au pied du poteau de la porte. Leurs larmes coulent, font un trou dans la terre avec bruit et la creusent entièrement. Ils voient leurs ailes. La mère dit: «Voilà nos ailes, allons-nous-en.» Ils les prennent, descendent à la mer, les mettent de nouveau, s'envolent et montent dans le soleil.

Takaro revient, voit qu'ils n'y sont plus, et demande à sa mère en disant: «Cet enfant avec sa mère, où sont-ils allés?» Elle dit: «Je les ai insultés à cause de tes ignames, ils ont crié et sont descendus pleurer dans la maison.» *Takaro* va et voit que leurs ailes n'y sont plus. Il crie et les pleure.

¹ Aller vers l'est se dit *hake* (monter). Aller vers l'ouest se dit *hivo* (descendre). De même tout ce qui est à l'est est «en haut», et tout ce qui se trouve à l'ouest est «en bas».

² Extrémité ouest de l'île.

Mo kuare na hiko mo horae mo pepe: «Kom hake leo haro ra lo tanora, huri bahimu lumu, i neu hate bahiku luku.» Hiko mo olo, mo hake, hake, hake mo dadari mo toka lo tavoa lo tanora. Mo hudu hivo, mo lehi re rum huhuru gbuana. Mo lai na gmasi tavoa, mo kini lune ki sigona nako i Takaro, mo kini na nakona si bona, mo kini vake nako i maresu, mo kini vake retahine vakasiki. Mo maraka, mo tulie su puine.

Maresu mo bi lai e, mo vutukeki, mo uosagi lakue retahine mo pepe: «Ide, nakomu higaha, nakoku, nako i hiko, nako i Takaro.» Retahine mo pe: «Hoko, hine mo kini e?» Rum dradra hake, mo toka tau. Rum pepe: «Koin hivo.» Mo hivo puine lo bera. Ru pe: «Kom hamai huri?» Mo valu mo pe: «Takaro mo hora au huri kimiru, da hivo.» Ru pepe: «Hatea; neri hamai bulu, da hivo.» Hiko mo himei taliku, mo pepe lakue Takaro: «Dori hake bulu, da bei himei.» Mo pepe: «Hatea, i neu hate bahiku, nain hake uaraha?»

Mo lado haro, mo kike hike lolo taguagine, me mo mo pepe: «Heo! nain pai lehe.» Mo hiri na fuhu, mo tari na liue lo mavuro vundolue, mo hivo mo labe lo tahi. Mo lehe na matahalara lo mataniaho. Mo repe na fuhu, repe repe u siaka, mo vene. Mo vene tueki, mo hari lune, kai toliki mo hari vake lu tueki, muere vake vundolue. Vundolueki mo bulu puine

Il appelle un martin-pêcheur et l'envoie en disant: «Monte les chercher dans leur pays, parce que tu as des ailes, tandisqu'il n'y en a pas sur moi.» Le martin-pêcheur s'envole, monte, monte, monte, arrive et se pose sur un amandier dans leur pays. Il se penche en bas et les voit qui teignent leurs nattes. Il prend un fruit de l'amandier, dessine dessus avec son bec la figure de *Takaro*, dessine sa propre figure, dessine aussi la figure de l'enfant, enfin il dessine aussi la figure de la mère. Alors il le jette en bas.

L'enfant le prend, il est étonné, il le montre à sa mère en disant: «Maman, voilà ta figure, la mienne, celle du martin-pêcheur, et celle de *Takaro*.» Sa mère dit: «C'est vrai, qui a pu dessiner cela?» Ils regardent en haut, il est toujours là. Ils lui disent: «Descends.» Il descend en bas avec eux. Il lui disent: «Tu es monté ici pour(quoi)?» Il répond en disant: «*Takaro* m'a envoyé vous chercher, descendons.» Ils disent: «Non; montez ici tous deux ensemble, et nous descendrons.» Il descend de nouveau et dit à *Takaro*: «Montons tous les deux, nous descendrons ensemble.» Il dit: «Non, je n'ai pas d'ailes, comment pourrais-je monter?»

Il réfléchit, cherche, cherche dans son ventre, et tout à coup il dit: «J'y suis, je vais essayer.» Il gratte un arc, il met des morceaux de fougères arborescentes dans cent roseaux¹, descend et se tient debout à la mer. Il voit le chemin qu'ils ont suivi pour aller dans le soleil. Il tend son arc, le tend très fort, et tire. Il tire juste, la flèche s'enfonce (dans le soleil). Il tire la seconde qui se

¹ = Il fait 100 flèches.

lo tano.

Kuari baka mo huri lune, mo hivo, hivo, hivo, mo hari lo vatu.

Takaro mo huvie mo pepe: «Kuari, buge buge, kuari, buge buge.» Mo buge mo lakua. Takaro mo pepe: «Noku kai kalokalo, nain kalo lune.»

Mo lai kabuana, mo vurei e, mo kalo tona hiko. Rum hake, hake, hake, rum dadari, rum hague ra. Takaro mo pe: «Da, da hivo.» Rum lai gbuana rum huri re. Takaro mo pepe: «Neru hivo tomue.» Papine mo pe: «Hatea, kimiru.» Takaro to na hiko rum tomue, ram himei. Gire rum tu taku rum lai talai rum vuniki gie. Ram himei himei vaka livu-keni, vakahau hake, vakahau himei.

Me mo, Banihi Mamata mo tai roto kuari baka, Takaro rum soi su puine, gire rum hake taliku lo mataniaho. Matahalaki mo uono, hate ve na vene taliku.

Ve ra mese tai utu na kuariki, besepai dain hakesiu dain himei lo mataniaho.

pique dans la première, la troisième se pique aussi dans la seconde, et ainsi de suite jusqu'à cent. La centième touche la terre.

Une racine de banian suit ce cordon de flèches, descend, descend et se fixe dans les pierres.

Takaro souffle dessus en disant: «Racine, grossis, racine, grossis.» Elle devient très grosse. *Takaro* dit: «Voilà mon échelle, je monterai par là.»

Il prend ses ornements, s'oïnt et monte, précédé du martin-pêcheur. Ils montent, montent, montent, arrivent et les trouvent. *Takaro* dit: «Allons, descendons.» Ils prennent leurs nattes et les suivent. *Takaro* dit: «Descendez devant.» La femme dit: «Non, vous deux.» *Takaro* précédé du martin-pêcheur passent les premiers, et ils descendent. Eux qui sont derrière portent une hache qu'ils cachent. Ils descendent jusqu'au milieu, loin du haut, loin du bas.

Alors *Banihi Mamata* coupe la racine de banian, *Takaro* (et le martin-pêcheur) tombent en bas, et eux remontent dans le soleil. Le chemin disparaît, impossible d'atteindre de nouveau en tirant des flèches.

S'ils n'avaient pas coupé la racine, nous pourrions monter dans le soleil et en redescendre.

10b *Muehu Katekale* et la femme du soleil (?).

Deuxième Version.

(Légende de Logana de l'autre côté de l'île Oba, écrite sous la dictée d'un nommé Taï de là bas, mais dans la langue d'ici, car la langue de ce pays est assez différente.)

Muehu Katekale mo toka kahe a. Mo lavo damo mo tali re. Bugi dolue mo lehena taigaru i tagaloigueriki. Mo vutukeki mo pepe: «Hine mo drike hi lehe?» Mo huri huri tai garure, mo rogo ra ram kakaru lolo tahi. Mo hili, mo lehe muera hagu-vulu mei papine katekale mo baba

Muehu Katekale est tout seul. Il plante des ignames et les rame. Un jour il voit les traces des pieds de petits hommes. Il s'étonne et dit: «Qui a pu passer là?» Il suit, suit les traces de leurs pieds, et les entend qui se baignent à la mer. Il se cache et voit qu'il y a dix hommes et une

netune. Muera ra mule hamai, ram lai bahire lo damo. Papineki mo toka to netune mo karuhie. Bam tari bahire vunū, ram olo siu eaula lolo taetae.

I Muehu Katekale mo lehi re ram lai bahire lo damo, mo vano, mo hikesie, mo hagea bahi papine mei netune. Mo laie mo hiliki gie ute dolue. Rum hamai, rum hikesie, hatea, rum tagi. Gie mo vomai mo pepe: «Nerum tagi huri hapahine?» Mo pe: «Bahimaru u sala!» Mo hike gali bulu mei re. Mo bugi, mo pe: «Da hake bulu lolo valeku, nem taba ki buleku damo.»

Rani dolue rum tali damo; mo uhe lakua, rum rogo uhe mo tiri dumiki guagineu, retahine mo pe: «Hapahine nam rogoe?» Mò vano mo lehe bahire. Mo tari e rum olo taliku lolo taetae.

Lolo rombugi, Muehu Katekale mo radra, he lehi re tea, mo hikesi re, hatea; mo van lo talune mo kuare ra, hatea; mo vano mo lehe bahire, ram sala, rum lai e. Mo pe: «Hao! ram hake taliku!»

Mo vano mo voloe na mavuro, mo depihi nona liue vundolue. Vunu mo labe mo vene eaulu, me liu mo lavo. Mo vene tueki, mo lavo lo biletaki; mo vene kai toliki, muere vake; mo vene vene vunū, mo bulu lo tano. Mo po: «Nain kalo lune, ia mo matakū mo pe: «Mese be, nain tu rarai na lagi na hereki lehi e.» Mo hereki gie bugi dolue. Gie mo hako bibi lo dupiki, mo rogo he kilu tea. Mo pe: «Nain kalo e mo siaka», me mo kalo. Mo kalo, kalo, kalo,

femme qui porte son enfant sur son dos. Les hommes remontent et prennent leurs ailes dans les ignames. La femme reste avec son fils qu'elle baigne. Quand ils ont tous mis leurs ailes, ils s'envolent en haut au ciel.

Muehu Katekale voyant qu'ils avaient pris leurs ailes dans les ignames, s'en va, cherche, et trouve les ailes de la femme avec son fils. Il les prend et les cache à une autre place. Ils viennent, cherchent et ne les trouvant pas se mettent à pleurer. Lui vient et dit: «Pourquoi pleurez-vous tous les deux?» La femme dit: «Nos ailes sont perdues!» Il fait semblant de chercher avec eux. Quand il fait nuit il dit: «Montons ensemble dans ma maison, vous travaillerez à mes ignames.»

Un jour ils rament les ignames; il pleut beaucoup, ils entendent les gouttes faire un bruit insolite, et la mère dit: «Qu'est-ce que j'entends?» Elle va et voit leurs ailes. Elle les met et ils s'envolent de nouveau au ciel.

Le matin, *Muehu Katekale* se réveille, il ne les voit pas, il les cherche, rien; il va dans son champ et les appelle, rien; il va voir leurs ailes, elles ont disparu, ils les ont prises. Il dit: «Oh! ils sont remontés!»

Il s'en va casser des roseaux, il prépare cent flèches. Ensuite il se lève et tire en haut, et la flèche s'enfonce. Il tire la seconde, qui s'enfonce dans le bout de la première; il tire la troisième, qui fait de même; il les tire toutes, et la dernière touche à terre. Il dit: «Je monterai dessus», mais il a peur et dit: «Pas encore, j'attendrai que le vent souffle pour voir.» Un fort vent souffle le lendemain. Il le prend par le bout, et il sent que ça ne remue pas. Il dit:

mo dadari lolo taetae.

Mo lehe na tagaloi gire hagaulu ram tu. Mo hiesie na papine, hatea. Mo maturu. Mo rombugi, mo rogo na dilo i tagaloi fagahau. Mo vano mo lehe na sinubu lakua. Mo lehe na papine lehe mo vomai, mo maraka de na tano, mo tu na makue, mo kato lakuera na sinubu, gire ram hudu lo nakona. Gie mo matakua na sinubu, mo kalo lo tavo, mo maturu lune.

Lolo rombugi mo vomai taliku na papine, mo duleie netune lo limana. Mo lehi e mo hake na makue mo kato lakue na sinubu. Gie mo ginisi nakona sibona lo gmasi tavoa, mo bukuri e kinie; he lehe tea. Mo ginisi tueki mo bukuri kinie. He lehe tea taliku. Mo ginisi kai totiki mo bukuri kinie; maresu mo leheo, mo vila e, mo lai lakue retahine mo pepe: «Ide, higaha nako i tamaku.» Retahine mo pepe: «Hoko! muere i tamamu; pin hamai vahavaki? «Mo lehe eaulu, mo lehie lo tavoa eaulu. Mo kuare a, mo hivo puine lo tano. Mo hui e mo pe: «Kom hamai huri vahavaki?» Gie mo valu mo pe: «Nam hakavi kimiru, nam vene liue, me mo nam kalo lune me nam lehe kimiru.» Papi-neki mo pepe: «Kom karo huri kamaru! ya koin lehe noku tabana.»

Mo lai na iri mo iri goro na kineo asi vunuu na soko biti, na mesean lune lo taetae, maraka mo pepe: «Niko, ko mule taliku lo tanomu, huri kom lehe, ute kokona lakua higaha. Koin hivo taliku lo liue ko vene kinie; koin hivo koin bulusi

«Je le monterai, c'est solide», et il monte. Il monte, monte, monte et arrive au ciel.

Il voit les dix hommes qui sont là. Il cherche la femme et ne la voit pas. Il passe la nuit là. Le matin il entend des voix d'hommes au loin. Il va et voit une grande foule. Il voit alors cette femme qui vient, elle s'élève au-dessus de terre, se tient en haut et parle à la foule qui s'incline devant elle. Lui, il a peur de la foule, monte dans une espèce d'amandier et y dort.

Le matin, la femme vient de nouveau, elle porte son enfant dans ses bras. Il la voit qui s'élève en haut et qui parle à la foule. Lui dessine avec son ongle sa propre figure sur un fruit d'amandier, qu'il lui jette; elle ne le voit pas. Il en dessine un deuxième qu'il lui jette. Elle ne le voit pas non plus. Il en dessine un troisième qu'il lui jette encore; l'enfant le voit, le ramasse, et le porte à sa mère en disant: «Maman, voilà la figure de papa.» Sa mère dit: «C'est vrai! cela ressemble à ton père; comment serait-il monté ici?» Elle regarde en haut et le voit au haut de l'amandier. Elle l'appelle, il descend en bas sur le sol. Elle lui demande et dit: «Tu es venu pourquoi et comment?» Il répond en disant: «Je vous aime, j'ai tiré des flèches et je suis monté dessus pour venir vous voir.» La femme dit: «Tu nous aimes fort! Mais tu vas voir mon travail.»

Elle prend un éventail avec lequel elle chasse toutes les choses mauvaises, les grains de poussière, afin qu'il n'en reste point dans le ciel, et dit: «Toi, retourne dans ton pays, parce que, tu le vois, c'est un lieu très saint ici. Redescends par les

na tano, koin kiluki na liue.»

Mo hivo, mo sorobo lo tano mo kiluki na liue. Maraka na maresu mo dage pohokinie na liue lo taetae, mo soi lo tano.

Bugi dolue, gie mo lado mule papineki, mo tari non liue taliku mo vene taliku, he lavo tea, mo soi taliku lolo tano; mo vene, vene, ram soi vunuu.

11° Légende de Duruku, rocher très dangereux qui émerge à peine à marée basse à plus d'un mille d'Oba, du côté de Maevo.

Sugbue, sike Mueragbuto mo toka Lolouai. Me mo, mo tarani me vano Maevo. Mo vileki nona tagaloi vunuu mo pe: «Da, da hau ara vatu na bulu ute ta hig Maevo, na voraki matahala; da van Maevo, da drike lune.»

Ram taba taba u siaka, ram keli na vatu ram dorikinie lolo tahi, ram keli tano vake ram kuali ram tuli bulu mei vatu. Araki mo hake, mo van, van, van, mo bulu Duruku.

Me mo Takaro mo himei. Mo himei mo pe: «Nem hau ara i ha-pahi?» Ra pe: «Heo! nomai matahala kam hake Maevo lune.» Mo pepe: «Maemaeka, i neu nam rao; nem van Maevo, nem tai aga nem hue.»

Mo bo suri araki, vatu ra gmua-lindu lolo tahi, Duruku mo labe kahea. Mo maraka, mo libusi re de tanora, ra'ba lolie taliku.

flèches que tu as tirées; descends et quand tu toucheras la terre, tu agiteras les flèches.»

Il descend, et quand il arrive à terre il agite les flèches. Alors l'enfant arrache complètement les flèches du ciel, et elles tombent sur la terre.

Un autre jour il repense à cette femme, il prépare de nouveau ses flèches, tire de nouveau, elle ne s'enfonce pas mais retombe sur la terre; il tire, tire, elles retombent toutes.

Sugbué ou Mueragbuto habite Lolouai¹. Un jour il veut aller à Maevo. Il rassemble tous ses hommes et dit: «Allons, faisons une barrière en pierre qui atteigne Maevo, qui devienne un chemin; quand nous irons à Maevo nous marcherons dessus.»

Ils travaillent très fort, ils extraient des pierres qu'ils roulent dans la mer, ils creusent aussi de la terre qu'ils portent et jettent avec les pierres. La barrière monte, avance, avance, avance et atteint le Duruku.

Alors *Takaro* descend. Il descend et dit: «Vous faites cette barrière pour quoi?» Ils disent: «Non! c'est simplement notre chemin pour monter à Maevo.» *Takaro* dit: «Vous êtes fous, moi je ne veux pas; allez à Maevo, mais faites des pirogues et ramez.»

Il renverse la barrière, les pierres tombent au fond de la mer, Duruku seul reste debout. Enfin il les chasse de leur pays de peur qu'ils ne la fassent de nouveau.

¹ Extrémité nord-est d'Oba.

12° *Takaro et Boe Rogrogo.*

(Origine des cochons d'après les Lolopuépucé, Oba.)

D'après les Obas, c'est dans leur île qu'ont été créés les premiers hommes et les premiers cochons. Après avoir créé les premiers hommes, *Takaro* reste avec eux dans le pays, prenant soin d'eux, et habitant, tantôt dans un endroit, tantôt dans un autre. C'est pourquoi ils appellent leur île «terre de *Takaro*» (*vanua i Takaro*) ou encore «terre sainte» (*vanua kokona*). D'après les Blancs, ce serait le capitaine COOK qui aurait apporté aux Hébrides les premiers cochons. Le fait est possible, mais ne s'accorde guère avec la tradition des indigènes qui font remonter l'origine du cochon jusqu'à *Takaro*, c'est-à-dire jusqu'au commencement du monde. Voici cette légende que m'a contée mon vieux sorcier Titi.

Boe Rogrog mo toka lo mata i uai Bagriki, tavaluki lo tahi mate. Su hake lo busi, Ragnuehu lapasiki ram toka tavalua uai¹, Takaro mo toka tavaluki.

Ragnuehu ra vene manu ram toreki lakue Takaro. Gie mo vene vake mo lai taliku lakuera. Bugi dolue ram vene karibi katekale, ram lai lakue Takaro mo kani e. Takaro mo pe: «Na boe lehe ram bete lakue au nam rogo u karea! Nain laite kai guonoki.» Me mo, mo lai fuhu mo vano, mo hike sisoli na karibi. Mo hike, hike va vano, mo hageoa Boe Rogrog mo toka tau. Mo pepe: «Kom vomai, kom hike hapahi kineo?» Mo pe: «Nam hike na boe; Ragnuehu ra vene boe, ram bete lakue au, nam tarani nain guono e lakuera.» Boe Rogrogo mo pe: «Ko, karea, ko laite na tali lakue au.» Mo van, mo tuku na karo, mo uosagi lakue a. Mo pe: «Hatea, koin lai na tali hoko.» Takaro mo tuku na karo guagineu. Mo pe: «Hatea.» Van vano mo lai na tali hoko, mo labe lo bena. Gie mo pepe: «Ko, ko hike tau na boe lolo boruku.» Takaro mo hike, mo hageoa na boe, mo liko e, mo lai, mo vano mo guo-

Boé Rogrogo habite à l'embouchure de la rivière Bagriki, de l'autre côté de l'île sur la mer morte (tranquille). Plus haut dans la montagne, quelques *Ragnuehu* demeurent d'un côté de la rivière¹, et *Takaro* demeure de l'autre côté.

Les *Ragnuehu* tuent des oiseaux qu'ils offrent à *Takaro*. Lui, il en tue aussi qu'il leur offre en retour. Un jour ils tuent un rat, et le donnent à *Takaro* qui le mange. *Takaro* dit: «Ce cochon là qu'ils m'ont donné, je le trouve excellent! Il faut que je leur rende la pareille.» Alors il prend son arc et s'en va, il cherche, mais ne trouve pas de rat. Il cherche, cherche, en s'éloignant, alors il rencontre *Boé Rogrogo* qui est assis. Celui-ci lui dit: «Tu viens, que cherches-tu?» Il dit: «Je cherche un cochon; les *Ragnuehu* ont tué un cochon dont ils m'ont fait présent, je veux leur rendre la même chose en échange.» *Boé Rogrogo* dit: «C'est bien, apporte-moi une corde.» Il va, arrache une liane et la lui montre. Il dit: «Non, apporte-moi une vraie corde.» *Takaro* arrache une liane différente. Il dit: «Non.» Enfin *Takaro* apporte une vraie corde, et se tient debout près de lui. Lui il dit: «Tiens, cherche maintenant le cochon

¹ *Ragnuehu*, nom des premiers hommes.

noe ki gie lakuera Ragmuehu.

Gire ram u e, ram kani e. Ram rogo u bohoru, u lulumu, ra pe: «Hatea! boe lehe u lulumu karakara, bataha kom lai e . . . loko? «Takaro mo vuniki mo pe: «Nam lai e lo labute», mo maraka mo vano. Ragmuehu ram huri lo tai garune, ram huri, huri, huri, ram hagoea Boe Rogrogo mo toka tau. Mo pepe: «Nem vomai huri?» Ra pe: «Kam hike boe, ko lai lakue kamai.» Mo pe: «Karea, nem hike siu lolo boroku.» Ra pepe: «Da, mo sina kide, da uehi e.» Mo maraka, ram uehi vakamate a. Mo tagbuao bugi kai tolu, taguagine mo kbulo karakara.

Lo bugi kai toliki Takaro mo rogo, mo vomai me lehi e, mo tagbua tau. Takaro mo lehe na boe ram kilukilu lolo taguagine, mo pe: «Buleku boe.» Me mo, mo tai na ara mo hakovi e goro e. Vunu, taguagine mo muenduru, boe ram mualue deni e. Ara he ropo te tau, muenduruki mo eno lakue na tahi. Ram teneki na boe. Takaro mo libusi re; ram mualue lolo tahi kai rue, rum garu, tuana lo vanua taig Maevo, tuana rague¹ lo vanua Tamarino; kai toliki mo tin koro lo araki mo tin hano.

dans mon derrière.» *Takaro* cherche, trouve le cochon, l'attache par une patte, l'emmène, et va le donner en échange aux *Ragmuéhu*.

Ceux-ci le tuent et le mangent. Ils trouvent qu'il sent bon, qu'il est succulent et disent: «Non! ce cochon est tout-à-fait succulent, peut-être l'as-tu pris . . . où?» *Takaro* dissimule et dit: «Je l'ai pris dans la brousse,» puis il s'en va. Les *Ragmuehu* suivent la trace de ses pieds, suivent, suivent, et rencontrent *Boé Rogrogo* qui est assis. Il dit: «Vous venez pour (quoi)?» Ils disent: «Nous cherchons des cochons, donnez-nous-en.» Il dit: «C'est bien, cherchez dans mon derrière.» Ils disent: «Allons, il se moque de nous, tuons-le.» Alors ils le tuent et il en meurt. Il reste étendu par terre pendant trois jours, et son ventre est tout-à-fait gros.

Le troisième jour *Takaro* entend la chose, il vient pour le voir, il est toujours étendu par terre. *Takaro* voit les cochons qui remuent dans son ventre, et dit: «A moi les cochons.» Alors il coupe du bois et fait une barrière autour. Alors le ventre du mort crève, et les cochons en sortent. La barrière n'est pas entièrement finie, il y a encore un trou du côté de la mer. Les cochons se sauvent. *Takaro* les poursuit; deux sortent vers la mer, se sauvent à la nage, l'un à Maevo, l'autre, un *rague*¹, à Malo; le troisième, *Takaro* l'enferme dans la barrière et il reste ici.

¹ *Rague*, nom du cochon hermaphrodite. Ce n'est pas une espèce, ils ne se reproduisent pas; mais certaines truies ont l'infirmité de produire ces monstres. Ces truies sont très estimées, car les Malo, qui en souvenir de ce premier cochon qui leur arriva d'ici, ne tuent que des hermaphrodites dans les grandes solennités, vont les acheter dans toutes les îles et les paient des prix fabuleux.

13^e *Takaro et Guero Lulugueki (Guero le pondeur).*

(Histoire des premières pirogues, d'après les Lolopuécupé, Oba.)

Takaro ram toka bulu mei na Ragnmuehu hagaulu. Gire-ram pepe: «Da tai talu, da riburibu talude.» Takaro mo pepe: «Karea, i neu garuku mo buehuge, nam taba sisoli, nam rao.» Ram vano ram taba.

Ram vano, me mo Takaro mo van takuki, mo tai talune kahea ute dolue. Mo mule tomue lo repirepi mo toka lolo vale. Mataniaho mo soro, ra mule vake i Ragnmuehu. Ram lehi e mo toka tau ra pepe: «Niko, ko hi taba tea, koin kani hapahine?» Mo sina ra mo pepe: «I kimiu nein laite kaku hinaka biti.» Mo lolie muere lolo rani vunuki. Ragnmuehu ram hura talure, ram lai na guatu potali mei na tali damo, ram vano ram ribu re. I Takaro mo ribu na gmasi damo mei na suli potali.

Lo taro mena, Ragnmuehu ra pepe: «Da vano, da vene talude». Me ram vano, ram vene, vene, vene: hatea, hate bikiki. Ram lehe hinaka: hatea, potali, a damo, kineo vunuu mo koru. Nakora mo hivo, ram vomai ra pepe lakue Takaro.

Takaro mo pepe: «Ko, karea, nem vano nem hikesi e lo pui basabasa, bataha nein hagoea ie.» Ram vano ram hagoea hinakaki sau, manuki sau sau karakara. Ram lehe katekale mo toka lo uaka. Katekale mei re mo ve na vene a, ia mo deho-kinie ki vatu lo guatune. Tueki mo vano, mo dehokinie muere vake,

Takaro et dix Ragnmuehu vivent ensemble. Eux disent: «Coupons la brousse et faisons notre plantation.» Takaro dit: «Bien, mais moi j'ai une plaie à la jambe, je ne puis travailler, je ne veux pas.» Ils s'en vont travailler.

Quand ils sont partis, alors *Takaro* s'en va après, et débrousse son champ tout seul à une autre place. Il revient le premier le soir et s'assoit dans la maison. Au coucher du soleil, les *Ragnmuehu* reviennent aussi. En le voyant assis ils lui disent: «Toi, tu ne travailles pas, que mangeras-tu?» Il se moque d'eux en disant: «Vous me donnerez vous-mêmes un peu de nourriture.» Il fait de même tous les jours. Les *Ragnmuehu* brûlent leur champ, prennent des têtes de bananiers et des tiges d'ignames, et s'en vont les planter. *Takaro*, lui, plante de la chair d'ignames et des rejetons de bananiers.

Au temps des fruits mûrs, les *Ragnmuehu* disent: «Allons chasser dans notre plantation.» Et ils vont, tirent, tirent, tirent: rien, il n'y a pas de gibier. Ils regardent la nourriture: rien, bananes, ignames, tout est sec. Ils reviennent tout tristes le dire à *Takaro*.

Takaro dit: «C'est bien, allez et cherchez sous le *basabasa*¹, peut-être que vous en trouverez là.» Ils vont et trouvent toute espèce de nourriture, et des oiseaux très nombreux. Il en voit un perché sur un *uaka*². L'un d'eux vise pour le tuer, mais l'oiseau lui pond une pierre sur la tête. Le second va, il lui pond encore

¹ Grand arbre.² Espèce de bananier dont le fruit pousse verticalement.

muere vake gire hagaulu. Ra pepe: «Hate manu hoko higaha, bataha tamate.» Ra vano ram kuare Takaro.

Gie mo vomai, mo lai na buli maloku lo guatune, mo repe fuho mo ve na vene. Tamate mo deho-kinie, dehokinie, vatu ram soi lo buli, soi, soi, soi, uropo lo taguagine. Me mo, Takaro mo vene a, mo vene hokosi e, mo vene utu na guerona matue, mo soi lo tano; gie mo olo lo tanona.

Guerona mo lakua, ram repe a, ram kui e¹. Ram rusa e, he manoka tea. Ram kui e taliku, mo guaro tau. Ram vano ram hike haru me ram kui e vaka toliki. Takaro gie mo toka lolo vale. Mo rogo na diloki kate-kale lo dririgi mo lai ehi mo pepe: «Avi guere, avi duvu, nai manoka lune.» Mo lai guere mei duvu mo kui e lune, mo manoka purukeki, ram kani e. Vunu, ra pepe: «Da pai vahavaki? Tare ve na toka la higaha na robo i tamate lehe, vesepai pi vomai taliku, pi kani kide; da vano datuli pohokinie Maevo; da tai na aga, da hue lune.»

Ragmuehu hagaulu ram tai na agara lo buke mei lo galato². Ta-

une pierre, et de même à tous les dix. Ils disent: «Ce n'est pas un simple oiseau, ce doit être un esprit mal-faisant.» Ils vont appeler *Takaro*.

Celui-ci vient, met un plat à kava sur sa tête¹, bande son arc et s'apprête à tirer. L'esprit pond, pond, les pierres tombent sur le plat, tombent, tombent, tombent jusqu'à ce qu'il n'y en ait plus dans son ventre. Alors *Takaro* tire, le touche, et la flèche lui coupe l'oreille droite qui tombe par terre; et lui s'envole dans son pays.

L'oreille est grande, ils la traînent et la font cuire au four². Ils la tirent du four, elle n'est pas cuite. Ils la font cuire de nouveau, elle est toujours crue. Ils vont chercher du bois de fer pour la faire cuire une troisième fois. *Takaro*, lui, reste à la maison. Il entend dans le four une voix qui chante en disant: «Feu de choux canaques, feu d'herbe, je cuirai dessus.» Il prend des choux canaques et de l'herbe, fait le four avec, l'oreille cuit très bien, et ils la mangent. Ensuite ils disent: «Qu'allons-nous faire? Si les feuilles où nous avons fait cuire cet esprit restent ici, il reviendra, et nous mangera; allons les jeter toutes à Maevo; coupons des pirogues, nous pagaierons dessus.»

Les dix *Ragmuehu* font leurs pirogues avec des choux et avec des

¹ En guise de bouclier.

² *Kui*, cuire au four. On fait un trou en terre, on le remplit de bois qu'on recouvre de pierres et on allume le feu. Quand les pierres sont chaudes, on les ôte, on place la nourriture enveloppée de feuilles sur la braise, on remet dessus les pierres chaudes et on recouvre le tout de feuilles et de terre. Quand c'est cuit on défait le four et on en retire la nourriture (*rusa*). Le trou seul s'appelle *mata i dririgi*; quand il est garni, on l'appelle simplement *dririgi*, c'est ce que nous appelons ici: le four canaque.

³ *Buke*, arbre très mou mais excessivement lourd. Il devient très gros (2 et 3 m de diamètre). Les Blancs l'appellent chou parce qu'il est très mou.

Galato, autre arbre très mou et excessivement lourd aussi. Il atteint les dimensions des plus grands arbres d'Europe. On l'appelle ortie parce que ses feuilles piquent comme celles de l'ortie, mais la piqure est plus douloureuse et dure trois jours. Malheur au chasseur qui ne connaît pas cet arbre, car s'il fait ses besoins dans la brousse, il risque beaucoup d'apprendre à le connaître à ses dépens. Le cas n'est pas rare.

*karo mo tai balu agana lo ove*¹. *Ra pepe lakue a*: «*Niko koin hue vaha-vaki?*» *Mo pe*: «*Eo, nain toka lo sama i agamiu.*» *Ram tai tai uropo ram repe nora lolo tahi. Me mo, ramamava karakara, ram done puine. Takaro mo repe nona, mo hale, mo hue mo vano. Gire ram kuare a ra pe*: «*Takaro, ko vomai, kide bulu.*» *Mo pepe*: «*Hatea, agaki u biti.*» *Ram tagi. Mo hakavi re, mo pe*: «*Katekale na kalo lehe.*» *Mo lehe aga mo hale mo pe*: «*Tueki na vomai.*» *Ram kalo vunu, agaki mo hale tau.*

Ram kalo vunu, ram hue utu na tahi, ram dadari lo vanua ta hig Maevo agara, mo ta uaka lo vatu. Ram tuli pohokinie na roboki, ram hake ram hikesie kara hinaka. Me mo, ram dadari lo tano i Guero Lulugueki.

Ram lehi e, Ragmuehu ra hi iloi tea. Ram lehe mo libusi na lago deni guerona, katekale mo pe: «*He! mo madra daka!*» *ra manaki gie. Takaro mo leo rotovi e, mo pepe*: «*Heo, ne mese kato ba na kani kide.*»

Ram pai hinaka. Takaro mo pepe: «*Nem tulubei e, i neu nain utu mavai.*» *Mo hivo lo tahi, mo lehe na haru biti mo tubu lo one. Mo huvi e mo pepe*: «*Haru, bugé bugé, haru, bugé bugé.*» *Mo bugé mo lakua, mo hake, hake, eaulu radu. Me mo, Takaro mo kalo e he mule tea. Ragmuehu katekale mo pe*: «*Nem tulubei hinaka, nain hikesi Takaro.*» *Mo lehi e lo haru mo kalo mei e. Tueki mo vomai*

orties. *Takaro* fait la sienne en cachette avec un *ove*. Ils lui disent: «*Toi, comment pagaieras-tu?*» Il dit: «*Non, je m'asseoirai sur le balancier de vos pirogues.*» Quand ils ont fini de creuser ils traînent les leurs à la mer. Mais elles sont trop lourdes, et coulent au fond. *Takaro* tire aussi la sienne, elle surnage, et il pagaie et s'en va. Eux l'appellent en disant: «*Takaro, viens, nous irons ensemble.*» Il dit: «*Non, la pirogue est trop petite.*» Ils se mettent à pleurer. Il a pitié d'eux et dit: «*Qu'un monte pour voir.*» Il voit que la pirogue surnage et dit: «*Qu'un deuxième vienne.*» Ils montent tous et la pirogue surnage toujours.

Quand ils sont tous montés, ils traversent la mer et arrivent sur la terre de Maevo, mais leur pirogue se casse sur les pierres. Ils jettent toutes les feuilles, et montent chercher de la nourriture. Or, ils arrivent juste dans le village de *Guero* le Pondeur.

Les *Ragmuehu* le voient et ne le connaissent pas. Ils voient qu'il chasse les mouches de son oreille, et l'un d'eux dit: «*Oh! il est peut-être pourri!*» et ils rient de lui. *Takaro* qui le reconnaît, leur dit: «*Non, ne partez pas de peur qu'il ne vous mange.*»

Ils préparent à manger. *Takaro* dit: «*Faites cuire, moi j'irai puiser de l'eau de mer.*» Il descend à la mer, voit un petit bois de fer qui pousse sur le sable. Il l'enchanter en disant: «*Bois de fer, pousse, bois de fer, pousse!*» Il pousse très grand et s'élève très haut. Alors *Takaro* monte dedans et ne revient pas. L'un des *Ragmuehu* dit aux autres: «*Faites cuire la nourriture, je vais chercher*

¹ *Ove*. Grand arbre mou aussi mais très léger; sans être creusé il flotte comme du liège quand il est sec. Depuis que *Takaro* a fait avec ce bois la première pirogue, c'est avec cela qu'on les fait le plus souvent; c'est pourquoi les Blancs l'appellent l'arbre à pirogues.

mo kalo vake. Ram vomai muere kakatekaleki, ram kalo vunuu. Takaro mo pe: «Da hivo siu.»

Mo hokoni one biti guegueriki lolo kete mo pepe: «Nem kalo taliku.» Ram kalo vunuu, gie mo kalo vakasiki. Me mo, Guero Lulugueki mo vomai mo kalo huri re. Takaro mo tuli one lo matana, mo hivo, mo kakaru, mo kalo taliku. Takaro mo huvi taliku na haru mo pe: «Haru, gueru gueru, haru, gueru gueru.» Haru magueru, magueru mo bulu Oba. Ragmuehu ram gau lo kai hano, ra masuri. Takaro mo repe na golo i haru repe siaka; mo lehe Guero kakarani mo sireki vunuu; haru mo vindiri mo tuli vakamate Guero Lulugueki lo tanona. Gire ra maso muere deni e.

Takaro.» Il le voit dans le bois de fer et monte avec lui. Un second vient et monte aussi. Ils viennent ainsi un à un, et montent tous. *Takaro* dit: «Descendons d'abord.»

Il remplit son panier de sable fin et dit: «Remontez devant.» Ils montent tous, et lui monte le dernier. Alors *Guero* le pondeur vient et monte après eux. *Takaro* lui jette du sable dans les yeux, il descend, se baigne, remonte. *Takaro* souffle de nouveau sur le bois de fer et l'enchanté en disant: «Bois de fer, plie, bois de fer, plie.» Le bois de fer plie, s'incline et vient toucher Oba. Les *Ragmuehu* sautent alors dans un arbre d'ici, et descendent à terre. *Takaro* tire la cîme du bois de fer, tire très fort; quand il voit *Guero* tout près, il lâche tout; le bois de fer se redresse (fait ressort) et rejette dans son pays *Guero* le pondeur qui se tue en tombant. C'est ainsi qu'ils furent sauvés de lui.



Young India: Religion and Caste.

By an Anglo-Indian Professor.

'Young India' by its talk and deeds has of late sufficiently engrossed public attention to deserve more than a passing notice, and makes us naturally anxious to know more about the rising generations that believe themselves destined to mould the future destinies of India, to know more about its beliefs, and its social tendencies. The present paper claims to deal with that part of the Indian student population¹ — mostly Brahman — which is confined to South India. It is meant to be a recollection of incidents and facts that have come under my notice during a College Career. Doubtless I might extend the range of observation and draw inferences — but this is no part of my plan. My intention is to give a narrative, necessarily very bald, of what I have seen and learnt by experience in my dealings with hundreds of students mostly brahman, of facts seen in College and in a great pagan city. For the most part the facts were jotted down day by day in a diary from which I now take them. General conclusions, therefore, I shall, as far as is possible, refrain from drawing: for such, my facts do not perhaps warrant. I propound no theory. Let this essay then be judged rather as a collection of notes than as a theory.

I propose to make a few statements first as to Religion: this must of necessity comprise their actual beliefs and the influence they exert on their lives; then the external practice of those religious convictions. Lastly a few remarks on marriage and caste will not be out of place.

I. Beliefs.

As to belief the students may be divided into two classes.

1. Those who perfunctorily acquit themselves of their daily ceremonies; three times a day they will (perhaps) for mere form and to save appearances, in the privacy of their chambers, recite by rote a few sanskrit slokas to God. But of that God what idea have they? Urged on the point, they admit or declare that, after all, it matters not under what form God be worshipped — after all, has been said, God may be worshipped as Siva, or Vishnu, or Minakshi² — all these being in their practical estimation, or actual belief, but various forms and names under which God can manifest himself, and under which he is quite satisfied to be adored. Again the soul is certainly a part of the divinity to every Smarta Brahman; it is but separated in appearance and momentarily from God by the envelope of the body, just as water in a tank is separated by the vessel immersed in it: yet both are one. To the Ayengar Brahman, the soul is distinct from God, eternal like God. All in practice mingle pantheism and monotheism, all are ready to offer sacrifice to Ganesa or to whatever god happens to seem to them for the time being most able

¹ Their age varies between 16 and 21.

² The famous goddess of Madura.

to grant their desires. Not a few worship spirits — one I know, who invokes the Spirits of the Cavery at the end of his prayers.

2. These who cease to care for their religion at all — they become either practical atheists or deists; they have come in contact with their professors, with books of Western thought, and by reflection and comparison come to disregard, to despise and neglect their own tenets and beliefs.

The former class, those that have been carefully kept in their families, have as yet not opened their eyes to the reality. Contented, unsuspecting, and many, it must be said, with piety, bathe in the morning, perform their ablutions, recite mechanically a round of slokas which they do not understand, into the meaning of which it never enters their thoughts to inquire. And thus they grow from early childhood into youth, their life spent in a daily cycle of cold, meaningless, soulless prayers and ceremonies.

The nature of their beliefs in a future life imposes no real practical obligations. Whatever be their conviction as to Karma, it exerts no deep influence on their conduct. All without exception, Smarta, Ayengar and the multitudes, hold to that chief doctrine of Transmigration. The body is reduced to ashes as soon as possible, for it defiles the living, and keeps in bondage the soul of the dead. No one, whether Brahman or Sudra, can taste food, until the mortal remains have been duly burnt and they themselves purified¹. The funeral pyre of bygone ages we read of in books, used to conjure up before my imagination a vision of sandal wood, high-heaped and scented, where the corpse amid lamentations was consumed, like the phoenix which rose again from its own ashes. The reality is more prosaic. A few layers of cow-dung, not sandal-wood, are disposed in the shape of a coffin, with two earthen vessels to support one the head, the other the fundament; and the whole is covered over with a plaster of the same cowdung; bringing up the expenses to about one Rupee. And the torch is applied, while the inconsolable relatives squat at a little distance chatting and wrangling to while away the time². Close by, some dear one may be seen weeping silently — but it is the exception. The death of old people is at times looked upon as a good riddance³. Slowly the dense ill-smelling smoke curls up to the heavens; the fire burns on through the night, calcining the very bones. Ashes to ashes. The imprisoned soul after escaping through one of the nine apertures of the body, according to its holiness, hovers about the corpse owing to its affinity for the flesh, until (and this is the reason of the cremation) the body is consumed. Then the soul liberated from its bondage flies away. To the tribunal of the Judge? I have never heard the case so explicitly stated. It is punished for some time in expiation of past offences; but this retribution, light in itself compared with Christian Hell, and certainly not everlasting, makes little impression on the lives of Hindus. The soul, after a period of punishment or reward,

¹ Nov. 190...: X wrote the following excuse for not writing his task: "As my grandmother died last night, I was obliged to wait till 10 A. M. to day to enter the house."

² Children and old people are buried, not burnt.

³ Dec. 190...: Y's grandfather died: "What a blessing to be rid of him! He was a great nuisance in the house and required much care".

returns to this earth and is embodied in a mineral, a plant, a beast, a man, and best in a Brahman, according to its good works in the previous birth¹.

From this doctrine of Karma² flow as consequences two wide-spread beliefs among the higher classes: the belief that the soul of the brute is of absolutely the same nature as that of man, differing merely in the degree of development; and the belief that all animal life is and must be held sacred. High caste boys have over and over again objected to the killing snakes and beetles for museums. I have frequently heard boys in museums expressing their opinion that Europeans should not have killed so many birds and insects³. The white kite Garuda, and the cobra especially enlisted their sympathies. Others have brought snakes to be killed. The lower castes, in spite of the possibility that the soul of a relative may at present indwell the body of a partridge or duck, shoot such birds without scruple. Braces of birds strung on a pole may be seen at any time carried in for sale by the professional hunters of the lower classes. Pillais⁴ do not object to mutton. It is difficult to reconcile the belief in transmigration with this practise of killing animals for food. The Brahman never kills — but even he is not deterred from offering a goat to be slaughtered and offered to a god when his interests seem to demand such a sacrifice. Some have been seen to pick a bug from their garments and with care and delicacy deposit it on a wall. Lately I saw our Gymnastic Instructor drive away two crows that were pursuing a lizard up a cocoa nut tree — another Brahman urged that crows and lizard should be left to shift for themselves, even if the contest ended in the capture of the lizard. As it was, the lizard lost its tail in the battle.

Superstition is rife! Witness the charms which our Brahmans wear, many of them a silver tube two inches long of the diameter of a pencil, containing a mantra and hung conspicuously at the end of the sacred thread. To lose such a charm would be to fall a victim to the diseases and the hosts of evil spirits whose malignant attacks it wards off.

You must not sneeze in the class, for sneezing is an omen; one sneeze is a good omen, two a bad omen; of three and more they make no account.

¹ I was once told after a History class on the battle of Cannae, that most likely I had fought there — I might even have been Hannibal. Else how could I have made the battle so vivid to my audience? — A delicate little piece of flattery indeed!

ANNIE BESANT declared she had been a Brahman in a previous birth. An old Hindu in the audience arose and confirmed it by saying she had been his wife. She must have been a very wicked Brahman woman to have been reborn as a low caste, a European.

² A practical application of Karma. Z. gave me the following reason why Hindus are not punctual. He wrote in a task: "For the Hindu, when one thing is not finished in the fixed time, it is of no harm, for they have some relief i. e. they may finish the work in their re-birth; but unfortunately for the Christians, when one thing is not done here, it is not done for ever; for it is said they have no rebirth." Essay on Punctuality. July 1906.

³ From my diary: "A who knew a Batocera had been brought to the College, came to beseech us not to kill it. — I witnessed the same tenderness for animal life on board of a steamer. A cow was being slaughtered for the kitchen when panting Hindus — steerage passengers — came to implore with tears the ship's Doctor to stop the horrible butchery.

⁴ Vellalans, the highest peasant caste in South-India.

The professor must not in a fit of displeasure threaten a student with failure in the examinations; for then he will surely fail owing to his professor's curse. Last January a student came to me and complained with tears that he had failed in his F. A. exam. because at the time I was displeased with him and had cursed him. Learning from experience, this year I dismissed the students with my blessing; many failed; but then the failure was on their own heads¹. Some years back a chapel was building near; there were found in the morning quite a curious collection of filthy rags that had been thrown in the small floors opposite the chapel. They were potent charms impotently lying near the foundations of the shrine — rags that cover our people's nakedness, that had been consecrated to the powers of evil with incantations and ceremonies too indecent to relate here; and they were expected to prevent the building of the chapel.

Can it be said that our young men worship idols? This is a knotty point. Of the masses it cannot be doubted that they worship in the idols, not God, but the god that is in that stone, they worship that stone that has divine powers for good or for evil. But the students? An attempt to answer the question may be given in the words of one of my brightest students. I had argued with him on a recent pilgrimage he had made and a visit he had paid to the Belly-god's shrine; I had urged that he, a Brahman, had no right to set a bad example to the ignorant multitudes, and should not degrade himself to the extent of worshipping idols. His reply was: "I don't worship that stone, that idol, no more than you worship a statue; but God is everywhere, he can be in that stone and in the temple, and I can worship him there. He can be represented under any form; and no form is repugnant to God." Another boy gave as the reason why he never goes to the temple, that the priests are so immoral that all virtue has gone out of the idols; those idols used to be very powerful in ancient times owing to the pujas (sacrifices) offered to them. He too is a Brahman. Yet another case: In my class I had a Brahman who apparently had never dreamt there was such a being as a supreme God. He says his sanskrit prayers, goes through his daily ceremonies conscientiously. His god, his family god, as he calls him, resides on a hill two miles from his birthplace. It is significant that all the family are called after that family god Retnasami. Besides daily prayers to Retnasami, the chief worship consists in a yearly pilgrimage to the god's shrine where they offer a sacrifice in the temple, and feed from 200 to 300 Brahmans.

Is it idol-worship? is it pantheism, or monotheism? As I said, I merely state a few facts which I have ascertained. A safe statement could be made that the masses are polytheistic; the eminent who have not adopted Christianity or who have not followed one of the Samaj societies, are practical atheists and freemasons; the old generation of ignorant Brahmans, pantheists; the young men, the rising generation, in words at least are monotheists, but in belief

¹ From my diary: "The students pay their Exam. fees. *B* and *C*, two of the very best boys, were allowed to pay their fees a fortnight before the appointed date, the day chosen being especially lucky — they were thus here to pass.

mostly pantheists — and almost all without exception labour under the fear of the influence of demons and spirits.

Other beliefs could be mentioned — but I must perforce limit myself to the bare mention of a few. The worship of Ganesan and other minor gods, even by our Brahmans who undertake pilgrimages to their shrines, is too well known to be challenged, whatever may be the interpretation they give of this worship. A common explanation is: "Our gods are not God; they are like Christian angels and saints, lower gods subject to One God." Another prevalent belief is that everything happens by fate, or because such is God's will, or the man's Karma. A boy fails in his exam.: it is his fate. It does not occur to the unlucky student to ascribe his ill-success to the real cause — his own obtuseness. It is chiefly in adversity that this belief becomes apparent: in prosperity they seem to lose sight of it altogether — it smoulders deep in the soul, only to burst into light again when calamity encompasses them¹.

Quite an interesting article could be written on the subject of omens and lucky days. I shall only touch upon the point. The most unfortunate omen is the sight of a widow. Calamity is bound to befall the poor wretch whose evil stars have put one in his way in the morning. It is a fact that the dreaded evil frequently does befall him, for the dread of the unseen terror affects the nerves and leads him into the very blunder he seeks to escape. It is a well known fact too, that the glorious days for our students are Wednesdays and Fridays — on these days they flock to the College for admission. I quote from my diary: Febr. 190.. "Many boys have been admitted: it is a lucky day". June 190.. "D. has come to class two days late; his mother kept him at home till to-day, Wednesday being a very lucky day." January 190.. "Today I announced to the class my intention to begin Shakespeare on Saturday: they entreated me to put it off: for Saturday is an unlucky day." Besides unlucky days, unlucky directions have also to be taken into account by travellers. Sunday morning is a bad time for starting towards the West, as also Friday. On Monday and Saturday it is unlucky to travel to the East &c.

One more detail before passing from this subject of beliefs to outward practices. I have the following details from my Brahman students. In the extreme South the hooded cobra² is considered to be a sacred animal. It is

¹ India's Problem by JONES, p. 117: A few years ago a murderer in S. India was being led to prison previous to execution. A missionary accosted him urging him to repent and make his peace with God. "I did not commit the murder, it was the work of God Himself, in whose hands I am and of whom I am a part. The god who wrought this in me and thro me will put me to death. It is all his, and I am he."

² Cobra worship is very common in Tanjore. Cf. Gazetteer 1906, p. 70. Snake worship in Tanjore: "Cobra worship is very common. Among all but the higher castes it is performed to avert molestation by the cobra, and to escape the evil of seeing it. The higher castes consider it a sin to kill a cobra and believe that the man who does so will have no children. Brahmans and the higher Vellalans believe that children can be obtained by worshipping cobras. Vellalans and Kallans perform the worship on Fridays. Among Vellalans this is called the *Pongal* festival. The Vellalans make an old woman cry aloud in the backyard that a sacrifice will be made to the cobra the next day and that they pray that it will accept the offering. At the time of sacrifice (the evening) cooked jaggery (sugar) and rice, burning ghee in riceflour and

the intimate conviction of the people including the Brahmans, that if a man has no children (understand male offspring) it is because he must have killed a cobra in a previous birth. Accordingly costly sacrifices are offered to the spirits of the offended cobras to appease their wrath and to obtain their favour and protection on the parents that they may be blessed with a son. This sacrifice which consists chiefly in making artificial cobras with flour, ghee (clarified butter) &c. and exposing them in the fields, frequently costs the deluded parents 200 Rs. Conversely it is held that he who should kill a cobra, would have no children (male offspring) for 21 generations, during which time his soul would remain in Hell till a son born of his race should deliver him.

The above facts necessarily very scanty on the topic of beliefs will suffice. Much more might be said if an adequate idea must be conveyed of the innermost life and practices of our southern populations. But I must not transgress due bounds. We have seen that the higher classes when urged to state their convictions, admit at least in theory one God, who may however be worshipped as Vishnu, or Siva, or Renganaden &c., the name being immaterial. The Smarta maintains the identity of the soul with God: it is momentarily and in appearance separated from God but when the interminable cycle of births and rebirths has run itself out, the soul in appearance as well as in reality unites with God and loses its identity in the divinity. The Ayengar on the contrary asserts the distinction of the soul from God: it is eternal like God, and ultimately unites with the divinity keeping however its own individuality. All indiscriminately, in varying degree, worship idols, fear devils and spirits whom they are careful to appease; they use charms; they are superstitious and pay great heed to omens.

From this subject we shall now pass on to external practices. So far I have dealt chiefly with the student population, though much of what is attributed to them applies equally to the lower orders, if we except a few of the more refined speculations. Here I must enlarge my theme, and include also, now, students, and the multitudes.

II. Practices.

Conspicuous among their practices is the custom of pilgrimages whether in masses or as solitary instances, homage rendered to gods, the frequentation of temples, and festivals.

As instances of pilgrimages I need mention only the more famous. Ramesweram in Pamben island is among the most known. So great is the concourse of the multitudes that repair there yearly to wash out their sins in the sacred waters, that the S. I. R., with a keen eye to business, has opened a line from Madura to the Holy Island; and thousands, owing to increased

an egg are offered to the cobra and left in the yard for its acceptance. The Palli annually worships the cobra by pouring milk on an ant-hill and sacrificing a fowl near it, Valayians, Parayians and Pallans sacrifice a fowl in their own backyards."

My boys offered in Dec. 1908 to bring me a yellow *sarai* or whip snakes — but none would consent to bring a cobra.

travelling facilities, flock thither. In March 1909 1,000,000 pilgrims were at Kumbakonam for the feast. It is believed that the Mahamakham tank there receives a supply of water from the Ganges.

"Lakhs of people have gone there and half of our college boys have come back feverish or sleepy. 200 special trains were run by the S. I. R. on the occasion, including all the goods trucks available . . . A few days before the feast, X. came to pay our cobra a visit . . . and asked us to lend it him for a few days as he wanted to make a little money by him during the pilgrimage."

Few months ago a member of a Municipal Council, when called to task for not finishing business entrusted to him, gave as his excuse that he had been to Rameswaram to purify himself. Whereupon a member expressed his wonder that he could have got through the purification so quickly.

Equally famous is the vast temple of Palni not far from Dindigul. A peculiarity about Palni is, that hundreds of solitary pilgrims undertake long distances on foot to the shrine, carrying on their shoulders a Kavadi, a kind of arch-shaped portable shrine containing a pot of milk. Dressed in reddish orange clothes, the pilgrim shoulders his shrine and sets out accompanied by another who rings a bell or beats a tom-tom. These may be met frequently.

Such pilgrimages are frequently undertaken by our younger students, who look to the day with great expectation, when in company with their mother they go "to see the god". I must add that such boys are sincere. But when they have come to the age of discretion the pilgrimage assumes the air of a pastime and a holiday. Their view of "the god to be seen" undergoes a change. As an example of the views held by the 16 year old students take the following of one of my boys. It was Dec. 190., the feast of feasts in holy Srirangam — Vaikunta Ekadesi. Over 20,000 pilgrims had that day assembled in the island drawn from all parts of the Presidency and from far beyond. They had come to see the great god Renganaden, glittering with jewels (mostly false: the genuine ones are not exhibited so publicly, the holy pilgrims might have a scramble for them) borne triumphantly in his car; they had come to pass through the "Gate of Heaven", the passing being tantamount to a plenary indulgence and remission of all sins. The police had been doubled for the occasion. My friend X had to go to Srirangam for the pilgrimage. This was a good occasion to test his real sentiments; this reply which he gave me, is a sample of the widespread feeling, of the commonly accepted opinion of all students and of the educated. "I don't believe at all that Renganaden is God or that any good can come from going thro "the gate of heaven". But I must go and so must my uncle (a man in the post-office drawing over 200 R. month) for the women will never let us rest if we do not go; and besides, we must see the fun." The fun came that evening in the shape of a cyclone. These words express the conviction which all the educated have of Hindu festivals. They take part in them to avoid trouble at home from the women, those fierce tyrannical upholders of caste and religion, to whom the men, however bold and confident in public, however great among

their countrymen, must yield in the private concerns of daily existence: to avoid trouble and the scoldings of the shrews, through human respect, to see the fun!

Though such be the motives that actuate the vast majority in their pilgrimages and ceremonies, it cannot be denied that a few of the younger boys are inspired with deep conviction. It is customary that, on new moon days, most people, and all those that are ceremonially impure owing to the decease of a relative, go to bathe. One poor boy related with tears, that now that he was grown up he had lost the happiness he once felt after his bath in the sacred waters; formerly he believed that the ceremony cleansed him of all his sins; now that conviction had vanished with growing years, and the sins remained a burden on the wearied conscience.

Hundreds of the so called pilgrims are, on the very face, vagrants and unmitigated villains. The police are alive to the fact: on such occasions the number of constables is doubled or trebled.

I do not speak here of the countless elephant-headed monsters scattered broadcast over the face of the country, of the multitudinous cobra idols plentifully anointed with oil by object worshippers desirous of male offspring, of the shapeless stones duly besmeared and henceforth consecrated gods (a plain sign of spirit and idol worship), of the earthen bulls and peacock's, Swa's vehicles, proudly and vociferously carried in torchlight processions by craven devotees while the crows look on unconcerned, of the symbolical lingams and such like abominations — such things require no comment, call for no explanation. It is enough for even the uninitiated to open his eyes and to behold these objects of fearful or devoted worship possessed of the land, reigning in the hearts of a deeply religious people.

Puleyar or Ganesa (or the Belly god, to use his most common name) is a general favourite. He brings good luck. Many a Brahman has one in his household shrine, to whom he offers cocoa-nuts (elephants are fond of such delicacies) when he is in need of a special favour. But he is not always so well treated. One of my boys lives in X. with his two brothers, each one the happy possessor of an earthen Puleyar. Well this is what befell those three Puleyars on one solemn occasion. My student was to compete in a tennis tournament; at 4 P. M. the three Puleyars were taken from their cosy shrine and placed on the table and there were solemnly threatened by the three brothers with something very disagreeable if the elder brother lost the match. He lost it. The three brothers returned home and put their threat to execution: the Puleyars, one for each, were thrown into the well at the back of the house. This did not prevent the brothers from sallying forth the following day and buying three new Puleyars which occupied the vacant places. The boys are Brahmans. The entry in my diary for 190.. Sept. 11 runs thus: "Feast of Ganesan: the boys, Brahmans included, make mud Ganesans and worship them".

Ganesan is a household god. Tyenar is a guardian of villages. The vast array of grotesque giants, seated threateningly with uplifted sword and staring eyeballs, on monstrous horses, is the abode of Tyenar. Each village has one — he is the watchman on whom the duty is incumbent of riding about in the dark of night and warding off demons and intruders. Few belated peasants

are so bold as to linger in the vicinity of this dreadful monster. Few will venture near when darkness covers the world.

The chains suspended from the trees are in honour of Karuppan, vows. Karuppan is fond of perambulating the villages at night to see that all is well; so elephants, horses and other animals of terracotta are put in profusion about his shrine. Little swings are also supplied for his delectation.

From this rapid glance at pilgrimages and gods we may pass on to festivals. Here again the subject is too vast to allow of any thing beyond a few casual remarks. I shall merely mention one, the Ayudha festival. On this occasion every workman offers puja to his tools, the carpenter cleans his chisels, the blacksmith his bellows and hammers, the merchant his scales, the cabman adorns his rickety carriage with bright stripes — all take a holiday and worship the emblems of their trade. The Brahman dusts his books, piles them up among his family gods, adorns them with flowers and offers sacrifice to them — under the name of Sarasvati, the goddess of learning, who, he argues, is simply a manifestation of god under the form of learning. The day is kept by all as a holiday.

In connection with this Sarasvati and book worship, I may mention a fact of a very different kind. The hero was one of my students, an Ayengar Brahman. It was the year of the massacre of the innocents, in the Matriculation Examination. Rumours of the terrible slaughter were rife. In a despondent mood, my Ayengar went to a *pusāri* (priest) and asked what had to be done to secure a pass. The shrewd *pusāri*'s answer was, that his only chance lay in appeasing a certain goddess who held in her hands the fate of the disconsolate Matric. — a goat must be offered to her. Doubtless, though he did not add this detail, after due execution, the animal, a fatted goat, would have appeased not only the Goddess's but the *pusāri*'s and his family's hunger. Ultimately the goat was not offered, and the boy of course failed. I wrote to him this year and exhorted him to say his prayers and to leave the goats alone.

Two details more. In the early days of 1908 the Smarta pope (so they call him) visited his spiritual children in the South. His abode is at Sringeri, a monastery in Mysore. Now and again he sets out on an apostolic tour through the great villages and towns of the South, halting in preference among the rich rice-lands, hurrying at forced marches through the poor districts that have brought famine on themselves by crimes in this birth or in some other. He is the descendant of Sankharacharyar. Of the venerable man himself I could not, profane as I am, get a glimpse. My looks would have defiled him. He does not travel by rail, such a mode of conveyance entailing pollution; he goes about carried in a litter, preceded by a grotesque escort of un-namable horsemen, seated or rather endeavouring to keep their seats on ragged ponies such as might have been a disgrace to a Gindaree troop, amid the loud braying of old trumpets that serve to warn people of the holy man's approach, and to keep impure low caste men from the road. Once I saw his litter, preceded by two camels, a disgrace to their species, five elephants with sacks in lieu of howdahs and three peons on horseback; people gaped and joined their hands — he must be so holy to have so many beasts with him. The boys

say he eats daily the weight of 25 Rs. Few are allowed to visit him. An educated native went to pay his compliments. He was dismissed with a lecturing on the necessity of observing his caste rules better. And the holy man went back to Sringeri — a seven days' wonder. No one took much interest in the august gentleman. Morality remained at the same low ebb after as before he honoured Trichy with his visit. He had far less success than our Swadesi agitators.

Yogis (penitents) are rare birds nowadays; but even then no body minds them. The traditional yogi, a rogue besmeared with ashes, stark naked but for six inches of cloth, with beads round the neck, full of supreme contempt for passers by, is seen but rarely squatting at the corner of a frequented street, of an evening, warming his hands on a small charcoal fire, indifferent to crowds and noise alike. He has made his reputation, and if it be but for a few simpletons, is now universally disregarded in this iron age, this Kali Yuga.

"The old order changeth, yielding place to new."

We shall leave him to warm himself by his fire and pass on. An up to date Yogi was sitting near a Mandabam Oct. 190., repeating in English: "One, two, three . . . nothing more." This was surely a new departure in Yogiism. Asked to explain what he meant: "One the body, two the soul, three Siva; all else is illusion."

III. Child-marriage and Widows.

Two years ago a Brahman, an eyewitness, told me how a little girl of three or four years, was playing light-heartedly in our warm southern sunshine, when some one came to tell her that her husband, whose existence she did not even suspect, had just died, and that she was henceforth a poor little widow. And the new widow, unable to understand the import of the terrible news, continued with her playmates to laugh in the golden sunshine. She had no suspicion, poor thing, of the dark cloud that had suddenly overspread the horizon at the very dawn of her life. Henceforth, little widow, there are no joys for you; you shall be looked on as one cursed who by your ill luck have brought the calamity on your husband. Henceforth your life shall be a mourning for one whom you have not known. The hair which God gave to woman as a sign of her weakness, and as a beauty, shall be cut; the gaudy cloth shall be taken away, and in its stead those rigid guardians of the Caste, your co-widows, will give you the white cloth of widowhood, the emblem of ignominy and of mourning. Henceforth your lot shall be cast in misery, drudgery, slavery — happy you, if you escape a still deeper dishonour, happy if death mercifully comes in time, and you appear before the Judge, a luckless widow, but a virgin widow at any rate. You will have companions in affliction — they may be seen daily, walking in the early morning through the streets in troops, sad, with the heavy brazen vessel full of water on the hip, babbling lustily, the elders to beguile the time, the younger, many mere infants, led by the hand, not quite realizing the change that has come over a once happy life, or still resisting the wretched state to which Caste has condemned them. Strange to say these widows, grown old, are the fiercest upholders of the very system that has victimized them.

Are other examples needed? Two years ago a student 18 years old received from his father-in-law a dowry of 500 Rs. for his bride. The student's father, a man of 47 years, took the 500 Rs. and bought for himself a girl 13 years old; both marriages, father's and son's, were celebrated on one day. It was the old man's third wife. Four months later he died, leaving to his son's care the widow, and a child of 13 months, the fruit of his union with his second wife! — One of my matriculates was 16 years old: he had been married for 4 years; his wife at the time of marriage was 3 years old. Another, a young man of about 20, was married to a girl of 4. One up to date student was brought to me in triumph: he was 20 and had married a girl of 12. But why to give more instances? The wealthy marry their children in tender infancy: every rich boy is married by the age of 12; the poorer sort have the happy event postponed till they can find a father-in-law willing to give his daughter. Unmarried at the age of 17 and poor are convertible terms.

Few families are without their widow; she is frequently a valuable addition to the household, as she becomes the drudge whose proper occupation is the menial work; being one of the family, unlike the hired servant, she very soon asserts her claims, and develops into a fierce supporter of whatever pertains to religion or caste. None would venture to oppose her. Many a pagan custom would have long since perished but for the women and widows. Hindu practices will die hard so long as education does not reach the women. This most calamitous widow, this creature of ill-omen is among the paraphernalia which most students bring with them from their villages when they come to reside for a term: the baggage includes clothes, books, pots, and pans and a widow to look after the household. Some families of the richer classes have as many as three of these undesirables.

The above remarks on widows naturally must be applied only to the Brahman widows. Other castes marry older, and in some cases allow of re-marriage.

IV. Caste.

The last point to be discussed is the great question of Caste. Is caste losing ground? Space allows the consideration of only one part of the subject. We shall then restrict ourselves to the Brahmans; they take the lead here as in almost all other cases; they have all to lose by the disuse of caste and the slackening of its fetters — the lower orders have everything to gain. Now strictness in caste implies: 1. Religion and prayers; a convert to Christianity loses caste — else there might be more conversions; 2. food; 3. marriage; 4. impurity entailed by contact with a person of lower caste. First of all it may be laid down as an axiom that no one can become a Brahman except by re-birth; from this we may gauge the holiness and high dignity of the Brahman! We may dismiss the elders of the previous generation now rapidly approaching decay: they are almost as strict as the Aryan of 2500 years ago. Two instances will establish this: a pundit is one of these; pipe water is now universally drunk by all classes; the idea of its being impure has disappeared before the ever increasing sense of its convenience. Our pundit, an old orthodox, maintains his ground: he brings a pot of water from home

to drink in class, water that has been drawn direct from the river; or in deficiency of this, he sends a boy to fill his brass vessel in the creamy water of a tank. Such filthy water is ceremonially purer than the clean pipe-water. Another pundit is the second specimen of the grand old race of fossilized orthodox now dying out. This is one of his exploits. An Ayengar, of higher caste, therefore, than the pundit went 18 months ago to the pundit's house for an explanation of his text. When he knocked at the door, a servant came out and told the Ayengar he must first return home and bathe, for his master, casually looking through the window, had seen a Pariah walking down the street on the opposite side. My Ayengar had not even noticed the Pariah. He did as he was bid; he returned home, and, instead of going back to the pundit, came to relate to me the story. The race, as I said, is dying out, it being represented by the old people of pure caste, strictly orthodox, who have not taken service under Government and who have spent their lives in quiet retirement, or in the antiquated calling of pundits.

Government-men and those who have seen something of life outside their own narrow circle, disregard caste as often as it stands in their way. In company with people of their own social standing, they may affect to observe their caste rules; in private, few of the advanced party will scruple to take forbidden food and sometimes to pay homage to the bottle. It is so stimulating!

With these two classes we are not concerned. Our interest centres in the rising generation, in those who will in all probability shape the destiny of their country a few years hence.

And first as to religion: there remains a gulf not yet bridged between the convictions of the Brahman and those of the lower castes. He alone to this day possesses the knowledge of the sacred books, of ceremonies and rites which form so large a part of his life, which the Sudra clumsily attempts to ape, from which the Sudra is inexorably excluded, which he does not even attempt to conquer. Practically no Sudra takes Sanskrit as II^d language in the university course.

The Brahman still prides himself on his knowledge of mantras and prayers all in the sacred language, in the tongue unknown to the Sudra. While he pretends to worship one God whether pantheistic or not, the Sudra is left to his base instincts, to grope in ignorance compared to which the darkness which shrouded old Egypt were noonday light; he is left to worship what he pleases and how he pleases. One Brahman told me how the young boys of his caste are taught to adore one God, and forbidden to reveal this knowledge to lower castes, on the plea that they are too dull to comprehend so sublime a truth. Thus in the realm of religion the Brahman still holds his ground; though Christianity and the diffusion of Western ideas are bound to level this distinction. In contact with those two influences the Brahman, in spite of himself, unconsciously modifies his beliefs, and grows more sceptic; he is the loser. The Sudra is raised in the new atmosphere.

As to food the Brahman has not abated one jot his pretensions. Let the following facts stand for proof. I remember how once I was stopped at

the door of my class-room during recreation time by a Smarta Brahman. Behind the door concealed was another Smarta hurrying on with his noonday meal. If perchance my impure eyes had caught sight of him or his rice, he would unhesitatingly have thrown it away, and spent the day without dinner, contented that he had escaped such pollution. In spite of the great confidence many Brahmans placed in me, I have never found one who would accept a glass of water from me. The reason given was always the same: "You are clean; but I can't; I feel repugnance; we have been brought up so". Apparently they feel what we should experience if invited to a dish of toads and rats.

Their objection does not extend to all meats. Most boys would accept unhesitatingly milk, honey and sweetmeats. Yet I know one who refused sweets from another of like caste; he was considered an orthodox. A boy once complained to the College authorities that he had been terribly insulted by a Sudra: the Sudra had called him, a hen-eater and a bone-biter.

One of my students threw away his midday meal, because a little Sudra boy had accidentally touched the vessel containing it.

Some progress has been made: last December several Ayengar and Smarta boys took their last meal together before starting for home. Usually the Ayengar refuses to eat with a Smarta.

These few instances will have sufficed to prove that little relaxation has yet taken place in point of food. An exception, strange as it may seem, is made for lemonade. No one objects to such drink, prepared and offered by a Sudra. What is remarkable in this strict adherence to caste rules, is that such is the conduct of all the good boys chiefly.

As to marriage, there is no case on record of marriage between Brahman and lower caste. The tendency here is rather to emphasize the exclusiveness than to relax it.

With regard to impurity incurred by contact, there is a notable weakening. The Brahman evidently believes in the corpuscular theory of matter: minute particles clean or impure according to the person's caste are ever being thrown off; and according to old custom, should the Brahman have been thus contaminated by the presence of a Pariah, he must bathe before worshipping or sitting down to his food. Ten years ago, one of the teachers touched a boy with his hat; the contaminated boy burst into tears and forthwith hurried off to the river to bathe. Now, any gentlemanly student will hand over the professor's hat if he happens to forget it. Some have put mine on their heads to see how they looked in the hat of a European. No one objects to being patted on the shoulder by a teacher. Undoubtedly the spread of education, new modes of travelling, the necessities of modern life, help much to do away with the old idea. But on many points it still maintains its hold. One of my students found employment in Rangoon — he crossed the sea. When a year later he left his occupation and returned to South-India he was shunned by former intimates; none would consent to eat in his house. As I was last year talking to a group of Brahmans in a room, the scavenger came: seeing the company, he stood at the door until, on a sign from him, the boys moved aside and he passed. This is decidedly an advance: formerly he would have

been ignominiously driven from the premises; it shows also what the Pariah thinks of himself and of the Brahman.

From the foregoing remarks it will appear that the Brahman has lost ground in some minor respects — which perhaps has been a gain as it has freed him from the trammels that limited his freedom of action: he is less strict about ceremonial cleanness, his religious ideas have been to some extent undermined; he can no more pose in our great cities for a god. So far but no farther has a levelling of distinctions between him and the low castes taken place. In food, in marriage, in ceremonial he remains untouched; he still holds the proud eminence, strengthened by the prestige and fortified by the moral ascendancy of ages. What ever may have been his losses, he maintains his rank and his caste, in essentials at least, intact. To him the Sudras, universally in remote villages, and all but so in great cities, still look up with reverent awe, with feelings for a superior race, superior in physical aspect, superior in power of mind, in skill and knowledge, superior in his traditions which go back for centuries until lost in the legendary stories of the dim ages. What Sudra ever dreamt of taking a name comprising Gotra, Vedic reading, and descent from the rishis of old. Every brahman boy has a name something like the following: "Atreya Archanānisa Synaswa Trayarisheya Pravaranavita Atreya Gotrah Apastamba Sutrah Sri Rama Sarma Aham." It is the title under which he makes himself known to a stranger, by which he asks for the blessing of an elder whom he reveres. Nothing comparable is to be found in the terminology of the inferior castes. The very terms are as unintelligible to them as to an ignorant like myself in Sanskrit.

I make no prediction concerning the distant future. But the near future, in all human probability, belongs to the Brahman as much as the remote past. How long will he maintain his ground, it is not to my purpose to discuss. It is at any rate significant that in the Colleges in the upper classes by far the majority of students are Brahmans. They take the lead in education; and the future of the country rests with the educated classes.



Beitrag zur Ethnographie der Fõ-Neger¹ in Togo.

Von P. FRANZ WOLF, S. V. D., Missionär in Atakpame (Togo-Westafrika).

I. Einleitung.

1. Wohnort und Geschichte.

Die folgenden Aufzeichnungen handeln nur über jene Fõ-Neger, die im deutschen Togoland ihren Wohnsitz haben.

Diese Fõ-Neger sind ein Teil der Ewe-Leute. Somit dürfte die vorliegende Arbeit auch einen Beitrag für die Kunde des gesamten Ewe-Volkes liefern.

Die Fõ-Neger, um die es sich im folgenden handelt, haben ihren Wohnsitz in der Umgebung von Atakpame. Ihre Städte und Dörfer heißen²: Akponu (Agbonu), Afetē (Avete), Egbedyrofide, Tiyo, Ataŋkpé, Amutsu-gudo, Goko-hūē (Gokope), Sadá, Sukotē (Fukote) zum Teil, Ngbáfo, Malomi (Maromi).

Von diesen Orten ist Afetē der größte und bedeutendste. Streng genommen hat die vorliegende Abhandlung hauptsächlich nur die Sitten, Gebräuche und Anschauungen der Afete-Leute zum Gegenstande. Doch wurde mir versichert, daß sich die anderen Fõ-Orte darin gar nicht von Afete unterscheiden.

Die Fõ-Neger auf deutschem Gebiet sind ein Teil des großen Fõ-Stammes, der seinen Hauptsitz im französischen Dahome-Gebiet hat. Die Hauptstadt aller Fõ-Leute ist Sabalu auf französischem Boden. In Sabalu hat das Stammesoberhaupt — gbagidi genannt — seinen Sitz.

Die Fõ-Leute im Hinterland setzen sich in Gegensatz zu den Fõ-Leuten an der Küste, die sie Dahomenē nennen, während sie sich selbst als Sabalunē bezeichnen. Der gemeinsame Name ist Fõne oder Fõnue (Singular Fõnu).

Vor ca. 30 bis 40 Jahren verließen viele Fõ-Leute (Sabalunē) aus Furcht vor den Dahome-Leuten ihre Sitze auf französischem Gebiet und flohen in das benachbarte deutsche Schutzgebiet Togo. Sie siedelten sich in der Nähe von Atakpame an.

Bedeutend später fand nochmals eine Einwanderung, und zwar von Maŋi-Leuten, statt. Dieselben ließen sich bei den (anderen) Fõ-Leuten in Afete und Tiyo nieder. Die Maŋi-Leute sollen sich in Sitten und Gebräuchen gar nicht von den hiesigen Fõ-Leuten unterscheiden (so sagen mir Fõ-Leute!). Ebenso soll auch der Maŋi-Dialekt im Wortschatz nicht vom Fõ-Dialekt abweichen; nur die Betonung der Wörter soll etwas verschieden sein.

Als später nach dem kriegерischen Eingreifen der Franzosen wieder Sicherheit in Sabalu eintrat, gingen viele Fõ-Leute in ihre Heimat zurück.

Die Fõ-Neger unterscheiden sich von den umwohnenden Atakpame- und Ewe-Leuten durch auffallend rauhes Wesen und ihre rauhe Sprache. Sie sind intelligent und arbeitsam. Die Männer beschäftigen sich fast durchwegs mit

¹ Das o im Fõ ist ein nasales offenes o; französische Autoren schreiben den Nasal-laut mit n.

² In Klammern ist der Name beigelegt, wie er im Munde der anderen Volksstämme lautet.

Ackerbau und teilweise auch mit Viehzucht. Die Frauen besorgen die Hausarbeit und das Kochen; daneben sind sie sehr fleißige Marktbesucherinnen. Die jüngere Generation nimmt auch schon gerne Dienste bei Europäern an.

2. Kleidung und Körperpflege.

Kinder beiderlei Geschlechtes bis 4 oder 5 Jahren gehen meistens unbekleidet. Die Knaben tragen das Schamtuch (*kodonu*), das um die Hüften geschlungen und dann zwischen den Beinen durchgezogen wird. Die Mädchen tragen ebenfalls das *kodonu*. Nur ist es bei ihnen schmaler; es wird vorne an der Hüftenschnur befestigt, dann zwischen den Beinen durchgezogen und geht hinten wieder an die Hüftenschnur zurück. Darüber legen namentlich die heranwachsenden Mädchen ein Lententuch von 30 bis 40 cm Breite — *nukpe* genannt — an.

Das *nukpe* wird auch von Knaben und Männern getragen.

Außer diesen Kleidungsstücken tragen Männer wie Frauen (hauptsächlich bei Ausgängen) ein großes Umschlagtuch, welches *owu-kiẽ-vo* (Körperbedeck Tuch) genannt wird. Bei Männern wird dasselbe Tuch auch wohl *sunu-ko-nyi*¹ wegen der Art des Tragens genannt. Sie nehmen den oberen Längsrand des über 1½ m breiten Tuches und legen ihn über die linke Schulter; darauf ziehen sie das Tuch über den Rücken und dann rechts unter dem Arm her und schlagen das Ende von vorn über die linke Schulter nach hinten. Der rechte Arm bleibt unbedeckt. Bei den Frauen heißt das gleiche Tuch (meist etwas schmaler und kürzer!) auch wohl *nyõnu-gba* (Frauschürzen), weil die Frauen das Tuch meistens unter den beiden Armen in Achselhöhe um den Körper legen, so daß die beiden oberen Tuchenden vorn übereinanderliegen; dann stecken sie die Enden vorn unter den stramm angezogenen Tuchrand, so daß sie festsitzen. Manche Frauen tragen das Tuch auch ähnlich wie die Männer.

Männer tragen häufig eine Kopfbedeckung, im allgemeinen *azé* genannt. *Sogodoe* ist eine gestrickte, lang herunterhängende Mütze; sie dient nebenbei als „Tasche“, in der allerlei Sachen mit herumgetragen werden.

Wegen des steinigen Bodens sind auch bei vielen Leuten Sandalen (*afokpa*) sehr beliebt. Dieselben werden meist aus Kuh- oder Antilopenfellen hergestellt. Bei Regenwetter tragen manche Fõ-Neger Holzsandalen (*kplokũ*), die an der Unterseite vorn und hinten mehrere 5 cm hohe Klötzchen haben. Sie brauchen diese Sandalen, „damit die Füße nicht schmutzig und kalt werden“, auch zur Verhütung von Wunden zwischen den Zehen, die sich sonst in der Regenzeit gern einstellen.

Viele nehmen zweimal am Tag — morgens und abends — ein Bad, bzw. eine Ganzwaschung; „die abendliche Waschung darf nie unterbleiben“. Doch findet man manche — namentlich Kinder — auffallend schmutzig.

Das Haar kämmen sie mit einem großen Holzkamm — *da-de-nu* (Haarkämm-Ding) genannt.

Die Seife fabrizieren die Leute selbst. Sie heißt *adi* oder auch *tanyanu* (und *tanu*).

¹ Mann-Hals-umschlagen.

Zur Pflege der Zähne kauen sie ein Stückchen Holz, *aló* genannt. Die Männer nehmen ihr *aló* von einem Baum, der *atšasikake* heißt. Die Frauen dagegen nehmen ihr *aló* von dem *nagosi-lo*-Baum, welches Holz einen rötlichen Saft hat, der beim Kauen die Lippen röten soll.

Beim Schlafen legen sich die Leute auf eine geflochtene Matte. Auch bediente man sich früher (alte Leute auch jetzt noch) eines Nackenbänkchens (*kòdokpe*). Jetzt bürgern sich an deren Stelle Kissen ein.

3. Umgangs- und Grussformen.

Kinder (bis zu 20 und 30 Jahren) grüßen jeden Morgen ihren Vater (nicht die Mutter!), beide Knie beugend.

Genau so grüßen auch die Frauen ihren Gatten. Essen und Getränke reichen sie ihm kniend; ältere Frauen lassen sich dabei bloß auf ein Knie nieder.

Besonders muß auch der Schwiegersohn seine Schwiegereltern (auch Schwiegermutter!) durch Knien begrüßen, ja selbst auf der Straße, wo es schmutzig ist; sonst könnte er sein Glück verscherzen. Es würden die Schwiegereltern sonst sagen: „Er ehrt keine Leute.“

Ältere Leute werden im allgemeinen begrüßt durch Beugen und Entblößen des Oberkörpers (man zieht dabei das Umschlagtuch von den Schultern herunter).

Gleichgestellte werden nur mit Worten begrüßt.

Der *aḥosú* (Häuptling) wird von allen Leuten (ohne Ausnahme) kniend und mit entblößten Schultern begrüßt. Wer an dem Haus des *aḥosú* vorbeigeht, entblößt die Schultern, wenigstens wenn ihn Leute aus dem Hause sehen können. Tritt der *aḥosú* auf, so müssen alle aus seinem Gefolge den Oberkörper und Kopf entblößt halten, damit man auch weiß, wer der *aḥosú* ist.

Im Gericht müssen Angeklagte, Kläger und Zeugen stets ihre Sache kniend vorbringen.

Der Tagesgruß lautet:

1. Morgens:

A. *wo-fō dagbe a?* oder *wo-fō a?* — B. *ñ, ñ-fō dagbe* oder *ñ-fō*.
du bist aufgestanden gut? — ja, ich bin aufgestanden gut.

2. Darauf allgemein:

A. *wo-kudón* — B. *ñ* (zu jeder Tageszeit üblich).

A. *wo-tī a?* oder *wo-du dagbe a?* — B. *ñ, n-du dagbe*.
du bist (sc. wohl)? du bist wohl? — ja, ich bin wohl.

A. *oḥūe-nuee-tī a?* — B. *ēye tī*.
Hausbewohner sie sind (wohl)? — sie sind (wohl).

A. *yakpve tī a?* — B. *ēye-tī*.
Kinder sie sind (wohl)? — sie sind (wohl).

3. Mittags (11 bis 4 Uhr):

A. *wo-kudón aḡlegbō*² — B. *kudón*.
du ? Mittag. — ?

A. *akú* — B. *kudón*. (Danach allgemein, wie unter Nr. 2.)

¹ Pl. *emí-fō a?* ihr seid aufgestanden?

² Pl. *emí-ku'ón aḡlegbō*.

4. Abends:

A. *wò-kudón gbada-(nu)* — B. *kudón gbada*.
 du ? Abend —

(Danach allgemein, wie unter Nr. 2.)

5. Gruß an solche, die man beim Essen trifft:

A. *alokoe du oká* (resp. *akpá*) *mè n'owe* (Pl. *n'emi*).
 Hand ist Calabasse (resp. Schlüssel) in für dich (Pl. für euch).

B. *wa fi, ne em'ā-dù nu*.
 komm her, daß wir mögen essen (Ding).

A. muß nun entweder die rechte Hand waschen und mitessen oder er antwortet:

owe, ñ go ho.
 nein, ich habe gefüllt Bauch (ich bin satt).

6. Ruft man einen etwas entfernten Mann an, so antwortet er stets: „*wéye*“; eine Frau dagegen antwortet stets: „*ó*“.

II. Lebensgang.

1. Geburt und Kindheit.

a) Geburt.

Kindersegen wird von den *Fõ*-Leuten nicht als lästig empfunden, er ist ihnen im Gegenteil sehr willkommen¹. Häufig werden dem *ovudu* (Götzen) Versprechen gegeben für den Fall, daß ein Kind geschenkt wird. Die *Fõ*-Leute haben im allgemeinen auch mehr Kinder als die anderen umwohnenden Volksstämme.

Wenn eine Frau einige Monate in Umständen ist, so fürchtet sie schon für ihr Kind. Es könnten ja „böse“ Menschen aus „Mißgunst“ irgend ein Amulett (*obó*) machen, das ihrem Kinde schädlich wäre. Sie läßt sich daher ein Gegenamulett anfertigen, das alle schädlichen Einflüsse von ihr und ihrem Kinde fernhalten soll. Deshalb wendet sich die Frau zwischen dem dritten und vierten Monat ihrer Schwangerschaft an ihren Mann — oder in dessen Abwesenheit an dessen Freund — und bittet ihn, er möge ihr ein solches Amulett machen. Dieser nimmt drei Baststreifen und dreht daraus eine 3 bis 4 mm dicke Schnur. Dann bindet er einige Schwanzhaare von einem Erdeichhörnchen und einige Härchen von den roten Schwanzfedern eines Papageis mit einem Knoten in die Schnur. Dann kommt das Wichtigste, das bei Herstellung von allen möglichen Amuletten stets beobachtet werden muß. Er nimmt eine gewisse Frucht, *atáku* genannt, in den Mund, kaut sie und spuckt dann, gegen Osten und Westen sich wendend, auf die Schnur. Jetzt ist das gewünschte Amulett fertig. Die Frau bindet sich die Schnur um die Hüften und legt sie dann nicht eher wieder ab (auch nicht beim Baden), als bis sie geboren hat.

Als Ersatz für dieses Schnuramulett kann auch folgendes Mittel dienen: Der Mann holt Blätter von dem *ozá*-Baum und legt diese in den Topf, in dem sich die Frau täglich zu waschen pflegt. Täglich wird nun neues kaltes (!) Wasser auf die Blätter gegossen, so lange bis die Blätter verfault sind; erst

¹ Bezüglich Zwillinge siehe unten S. 89 ff.

dann hört die Frau mit diesen Waschungen auf. Von da ab kann sie auch wieder warmes Wasser brauchen, was vorher verboten war¹.

Die Geburt findet, wenn eben möglich, im Wohnhause statt. Zur Hilfeleistung sind stets einige Frauen bereit; sie müssen aber schon selbst geboren haben. Die Nabelschnur (*hōkā*) wird etwa drei Finger breit vom Körper des Kindes entfernt abgeschnitten. Man benützt dazu jedesmal ein neues Messer, das aus der Rippe einer Ölpalme geschnitzt wird.

Unterdessen haben schon einige Frauen Badewasser für die Mutter und das Kind heiß gemacht. Sie schneiden etwa 15 bis 20 Limonen in das Waschwasser, „damit der Blutgeruch (*omūmū*) von beiden weggeht,“ wie die Leute sagen. Dann geleiten einige Frauen die Mutter zu dem abgeschlossenen (direkt beim Hause liegenden) Waschplatz (*kpāmè* oder auch *adakāmè* genannt) und helfen ihr beim Waschen. Eine andere Frau wäscht das Kind. Später nimmt die Mutter allein diese Waschungen vor. Sie wäscht sich zweimal, und zwar des Morgens und Abends; das Kind aber wäscht sie täglich dreimal: des Morgens, Mittags und Abends.

Die Nachgeburt (*fikpo* Kind-Sack, oder auch *nuzīzā* Ding-gebrauchtes genannt) wird im Waschraum oder sonst nahe beim Hause begraben.

Um die Nabelschnur (*hōkā*) bald abfallen zu machen, hat man folgendes Mittel. Man läßt einige leere Maiskolben am Feuer anbrennen und zerreibt sie dann zu Asche, welche man auf die Nabelschnur streut. Dieses Mittel soll bewirken, daß die Nabelschnur schon nach 2 bis 3 Tagen abfällt. Ist sie aber nach 4 bis 5 Tagen noch nicht abgefallen, so zieht man den *bokonō* (Priester des *Fa*) zu Rate, daß er seinen Gott *Fa* nach der Ursache befrage. Die Antwort lautet dann meistens, daß dem *Legba* oder sonst einem Götzen wahrscheinlich ein Versprechen gegeben aber noch nicht erfüllt worden sei.

Am Tage der Geburt macht ein aufmerksamer Gatte seiner Frau auch ein Geschenk, etwa ein Huhn oder sonst etwas.

Bei jedem Erstgeborenen wird folgende Zeremonie vorgenommen. Gleich am ersten Tage, noch bevor das Kind gewaschen wurde, trägt eine Frau das Kind hinaus. Eine andere Frau schüttet etwas Wasser auf das Dach des Hauses. Während nun das Wasser abläuft, geht die Frau mit dem Kind darunter daher und spricht dabei Segenswünsche (*edehoho*). Die Frau, die diese Zeremonie vornimmt, muß aus derselben Totemgruppe sein, wie das Kind.

Die Mutter stillt ihr Kind ungefähr drei Jahre lang. Während dieser Zeit muß sie jeden geschlechtlichen Verkehr mit dem Manne meiden. Um dann später das Kind zu entwöhnen, nimmt die Mutter ein bitteres Kraut (*nyesikē* genannt), reibt dasselbe und streicht den Saft an die Brust.

Stirbt eine Frau bei der Geburt oder sofort darnach, so herrscht große Bestürzung im ganzen Orte. Man löscht in jedem Hause sofort das Feuer aus und gießt alles Trinkwasser fort. An diesem Tage darf keine Frau oder Mädchen, falls sie nicht des Kindersegens verlustig gehen will, weder Wasser holen

¹ Was zu geschehen hat, bei der ersten Schwangerschaft einer Frau, die mit einem Manne aus einer dieser fünf Totemklassen (*dyagonu*, *anyāmenu*, *kadyanu*, *odamenu* oder *dakpanu*) verheiratet ist, s. P. FR. WOLF, „Totemismus usw. bei einigen Stämmen Togos“, „Anthropos“, VI (1911), SS. 456 ff.

noch auch kochen. Solche Arbeiten besorgen an diesem Tage nur die Männer oder alte Frauen.

Die im Kindbett oder auch schon in der Schwangerschaft Gestorbene darf nicht im Hause beerdigt werden. Man begräbt sie draußen im Busch und legt alle ihre Töpfe und ihr Feuerholz beim Grabe nieder. Stirbt ihr Kind gleichfalls, so wird es ihr mit ins Grab gegeben.

Stirbt das neugeborene Kind allein, so wird es nicht im Busch, sondern nahe beim Hause, wie alle anderen Kinder, beerdigt.

Wenn eine Mutter im Kindbett gestorben ist, so wird das überlebende Kind einer Frau in Pflege gegeben. Sie stillt es gut, „um sich den Segen der Verstorbenen zu verdienen.“ Sie sagt: „*mahē fiō ni bōni ado also m', bōni atu si mi!*“ d. h. ich will das Kind aufziehen für sie (die Verstorbene), daß sie mir helfen möge, daß sie mich segnen möge!“

Manche (alle?) Mißgeburten werden verehrt.

Kommen bei der Zahnung die oberen Schneidezähne vor den unteren, so gilt das Kind als ein *busu* d. h. wenn es erwachsen ist, wird es allerlei unheimliche Dinge sehen und treiben (hexen). Darum verkaufte man solche Kinder oder ertränkte sie auch wohl.

Das Gleiche geschah mit Kindern, die bei der Geburt schon Zähne hatten.

b) Namengebung.

Das Kind bekommt schon bald nach der Geburt seinen Namen. Der Vater, oder in dessen Abwesenheit ein Verwandter, gibt dem Kinde einen Namen. Das übliche Geschenk, das der Namengeber dem Kinde zu machen hat, bestand früher in 80 Kauri (2 Pfg.); jetzt werden gewöhnlich 5 Pfg. geschenkt.

1. Allgemeine Namen für Knaben.

1. *Ese-mo-dyi* Gottes-Weg-auf. (*Ese* ist ein anderer Name für *Mawu*.)
2. *D'anyi-fi* einige-mögen-sein-Kinder (sc. mir!).
3. *Tše-nyō* das Meinige-ist gut; oder *tše-anyō* das Meinige-wird gut sein.
4. *Owe-no* oder *weno* ist eine Abkürzung für *owe-no-nyō* zwei-pflegen-zu sein gut.
5. *Owe-dyā-nyō* zwei-nur-sind gut.
6. *Atšōe-su* Gewehrladestock-Mann; so heißt der Sohn eines Jägers.
7. *Kpō-sū* Leopard-Mann; so nennt der Jäger den ersten Sohn, der ihm geboren wird, nachdem er einen Leoparden erlegt hat.
8. *Nd'ete* ich-stelle-gut, sc. ich sorge.
9. *Kpa-do-nu* Hecke-pflanz-Ding. Der Vater denkt sich: so fest wie eine Hecke wird meine Familie sein, d. i. sie wird nicht aussterben.
10. *Edege-nyō-vi* Gelöbniß-ist-gut-Kind. — Vor der Geburt war für den Fall einer glücklichen Geburt irgend etwas einem Götzen gelobt worden.
11. *Nyi-mavo* Namen-werden-nicht-alle. — Es gibt stets noch Namen.
12. *Ku-vi-de* Todes-Kind-ein. — Vor diesem Kinde sind schon manche andere gestorben. Darum wird dieses auch schon „ein Kind des Todes“ genannt. Es wird ja auch sterben, wie alle anderen vor ihm.
13. *Mō-vi-de* solch-Kind-eines. Der Vater sagt: „Es ist nicht ein solches Kind, wie die anderen, die ich schon von dieser Frau habe, die sie im Ehebruch gezeugt hat.“ Dieses ist sein Kind und nicht ein solches.
14. *No-gbe-nyō* Mutters-Jagen-ist gut. — Hurerei und Ehebruch wird hier mit *gbe* „in den Busch gehen“ oder „auf die Jagd gehen“ bezeichnet. Wie der Jäger in den Busch geht, um Wild zu erlegen — so ging auch die Frau (in Abwesenheit des Mannes!) „jagen“, um etwas

zu verdienen. Der zurückgekehrte Mann sieht das Kind und sagt: „Mutters-Jagen-ist auch gut“; nach Landesgesetz gehört das Kind ja ihm.

15. *Ago-su* Lage(?) - Mann. Erklärung: Bei der Geburt hatte das Kind nicht die gewöhnliche Lage. Davon bekommt das Kind dann den Namen. Ein nicht in gewöhnlicher Lage geborenes Mädchen wird *Agohūēvi* genannt.

Alle Kinder, die nun nach solchen Kindern geboren werden, bekommen einen Namen mit dem Präfix *ago*; der erste Knabe, der darnach geboren wird, heißt *Ago-savi*, der zweite *Ago-nyō* etc.

16. *Hō-do-nu* Wort-sagen-Ding. Die Frau beging Ehebruch. Der Mann stellte an den betreffenden Ehebrecher als Entschädigung eine Geldforderung — wie das üblich ist. Aber da der Ehebrecher nichts hat, um seine Schuld abzutragen, und auch voraussichtlich so bald nichts haben wird, überträgt der Mann sein Forderungsrecht auf seinen neugeborenen Sohn, damit dieser später das Geld fordern kann.

17. *Dē-gla* oder *Da-gla* Vater-hat-geholfen, so wird ein Sohn genannt, der nach dem Tode seines Vaters geboren wird. — Nach dem Tode des Mannes bittet die in Umständen befindliche Mutter täglich ihren verstorbenen Gatten um seine Hilfe für eine glückliche Niederkunft; daher dann obiger Name für das betreffende Kind.

18. *Dē-ta-nyi* Vater-hat-wieder-einen Namen. Stirbt der Großvater, so wird der darnach geborene Sohn so genannt. Der Vater des Kindes spricht so: „Mein Vater hat wieder einen Namen.“

19. *Loko-su* *Loko*-Mann. *Loko* ist ein Nutzholzbaum. Er wird von den Leuten verehrt. In der Schwangerschaft war dem *Loko* ein Opfer versprochen für den Fall einer glücklichen Geburt.

20. *Mi-avo-a* wir-werden-alle-nicht. Bei der Geburt sind die Eltern froh, daß sie einen Nachkommen haben; darum sagen sie: „Unsere Familie wird nicht aussterben.“

2 Allgemeine Namen für Mädchen.

• 1. *Egbē-nu-kpo* Lebens-Ding-ist-übrig.

2. *Hō-no* Nabelbruch-Besitzerin. Das Mädchen hat einen Nabelbruch (*hō*).

3. *Obō-eyi* Amulett-hat-erhalten. Ein Amulett hat in diesem Fall bei einer schweren Geburt geholfen.

4. *Adi-d'-eme* Kind-ist-darin.

5. *Ta-dyi-da* Kopf-auf-Haare. Das ist ein Teil eines Sprichwortes, welches vollständig heißt: „Hand kann wohl Kauri zählen, aber nicht die Haare auf dem Kopfe.“

6. *Oge-yi-ho* *Oge*-(Vogel)-nehmen-kaufen. *Oge* ist ein schöner Vogel. Also: ein schöner Vogel findet bald einen Käufer.

7. *Nō-hue-tē* Mutters-Haus-ist-wieder-da.

8. *Nō-dome* (an) Mutters-Platz. — Die Namen Nr. 7 u. 8 werden einem Mädchen beigelegt, das nach dem Tode der Großmutter (Vaters Mutter!) geboren wird.

3. Namen für Kinder, deren Vater oder Mutter irgend einem Götzen angehört.

a) Wenn sie dem *Fa* angehören.

Knabennamen:

1. *Fa-nyō* der *Fa*-Gott-ist-gut.

2. *Fa-to-dyi* *Fa*'s-Gebot-nach (sie mögen tun!).

3. *Fa-do-ngbo* *Fa*-spricht-Wahrheit.

4. *Fa-gla* *Fa*-hat-geholfen (sc. bei der Geburt).

5. *Fa-li-dyi* *Fa*'s-Weg-auf.

6. *Fa-nyi-so* *Fa*-ist-ein Berg.

7. *Fa-gbe-dyi* *Fa*'s-Wort-auf.

8. *Fa-vi-de* *Fa*'s-Kind-ein.

9. *Fa-nyi-nu* *Fa*-ist-Ding (sc. großes!).

10. *Fa-gbe-nyō* *Fa*'s-Wort-ist gut.

Mädchenennamen:

1. *Fa-gbe* *Fa*'s-Stimme.

2. *Fa-kā-me* *Fa*'s-Kalabasse-in.

3. *Fa-lo-me* *Fa*'s-Hand-in.

Wird der Vater ein *bokono* (d. h. ein Priester des *Fa*, der für andere den *Fa* befragt), so wird der erste Sohn, der ihm nachher geboren wird, *Amūzu* genannt und die erste Tochter *Fa-dyi* (*Fa* hat geboren!) oder auch *Alugba*(?).

b) Wenn sie dem *Sakpata* angehören.

Solche Eltern heißen dann *sakpatasi*, i. e. ein Mann oder eine Frau, die der *Sakpata* „geheiratet“ hat.

Knabennamen:

1. *Tšo-kpō-hue* alle-sehen-Jahre.
2. *Ata-de-nyō* *Ata*(-Essen)-ein-ist gut¹.
3. *Vi-dyo-nyi Kola* (Nuß)-gibt-Namen; *dyo* heißt: auf geheimnisvolle Weise geben.
4. *Ađi-gla* Seife-hat-geholfen. (Seife mit Rinde vom *Loko*-Baum und Öl gekocht gilt als Fetischtrank.)
5. *Amagbe-nyō* (Blatt)-Amulett-ist-gut.
6. *Azo-to-nyō* *Azo*'s-Sache-ist-gut. *Azo* (Krankheit!) ist ein anderer Name für *Sakpata*.

Mädchenamen:

1. *Ohū-kā-me* Götze-Kalabasse-in.
2. *Ohū-dyo-vi* Götze-gibt-Kind, (*dyo* auf geheimnisvolle Weise geben).
3. *Ohū-si* Götzen-Weib.

Alle Kinder (Knaben und Mädchen) der *Sakpatasi* dürfen die ersten drei Jahre lang ihre Haare nicht schneiden. Dann werden die langen Haare voll Kauri gebunden und nach drei Jahren geschnitten.

c) Wenn sie dem *Hebioso* oder *So* angehören.

Dieser Gott heißt *Hebioso*, *So* oder *Sogblagede*. Deshalb heißen solche, die er „geheiratet“ hat, *hebiososi*, *sosi* oder *sogblagedesi*. — Die folgenden Namen gelten auch für Kinder von *avleketesi*, i. e. einer Person, die von *Avlekete* (der entsprechenden weiblichen Gottheit) „geheiratet“ ist.

Knabennamen:

1. *So-su* *So*-Mann (Blitzgott-Mann).
2. *So-sa-vi* *So*-hat-verkauft-Kind.
3. *So-nyō* *So* (Blitzgott)-ist-gut.

Mädchenamen:

1. *So-si* *So* (Blitzgott)-Weib.
2. *So-huevi*.
3. *So-me-vi* *So*-Mensch-Kind.
4. *Avle-si* (*Avle*-Weib).

d) Wenn sie dem *Odā* angehören.

Solche Eltern heißen dann *odāsi* (pl. *odāsiee*), i. e. Personen, die der *odā* geheiratet hat.

Knabennamen:

1. *Tō-sū* Wasser-Mann.
2. *Tō-sa-vi* Wasser-flicßen-Kind (Flußkind).
3. *Tō-nyō-vi* Wasser-ist gut-Kind.
4. *Tō-me-(ti)* Wasser-in-(Baum).

Mädchenamen:

1. *Tō-si* Wasser-Weib.
2. *Tō-huē-(vi)* Wasser-Haus-(Kind).
3. *Tō-mē-vi* Wasser-in-Kind.
4. *Tō-ēvi* Wasser-Kind.

e) Wenn die Mutter dem *Nesuhue* angehört.

Eine Frau (nicht Männer), die von einem *Nesuhue* (Toten) „geheiratet“ ist, heißt dann *nesuhuesi* oder *nesi* oder auch wohl *tōbōsi*.

¹ *Ata* ist eine Fetischspeise. Sie besteht aus: 1. *gawu* (Bohnengericht), 2. *kola*, 3. Öl, 4. *tra* (weiche 1 cm dicke und ca. 2 cm lange Maden), 5. geröstetes Fleisch, 6. Palmwein. — Dieses Essen (*ata*) wird von den betreffenden nur genommen, während sie von der Gottheit besessen sind; zu einer anderen Zeit genommen, würde es den Tod zur Folge haben.

Knabennamen:

1. *Ohũ-su* Götzen-Mann. 2. *Zãan-vi*. 3. *Sãyi*.

Mädchennamen:

1. *Ohũ-hũe-vi* oder *Hũevi*. 2. *De-dyi*. 3. *Ohũ-si-vi*.

f) Namen für Kinder der *okũsĩe*, *agẽsĩe*, *olisĩsĩe*, *nanasĩe* oder *blukusĩe* und *tšisĩe*.

Es sind fünf verschiedene Klassen von Frauen (nicht Männern!), die von den verschiedenen Gottheiten: *Oku*, *Age*, *Olisa*, *Nana* oder *Bluku* und *Tši* „geheiratet“ sind. Die Kinder von allen diesen Frauen bekommen dieselben Namen.

Knabennamen:

1. *Asogba(vi)*. 2. *Akpo-(vi)*. 3. *Ayena*. 4. *Atšade(vi)*. 5. *Atšo*.

Mädchennamen:

1. *Akpale-(vi)*. 2. *Okugba-(vi)*. 3. *Okugbe-(vi)*. 4. *Okpe*.

Allen Knaben und Mädchen, deren Mutter einer von diesen fünf Klassen (die hier unter *f* aufgezählt sind) angehört, dürfen die zwei bis drei ersten Jahre die Haare nicht mit einem Messer oder einer Scheere geschnitten werden. (Sie dürfen wohl mit Glasscherben rasiert werden.) Wenn die bestimmte Zeit vorbei ist, werden diese Kinder durch ein (Huhn-) Opfer ausgelöst. Die ersten abrasierten Haare müssen bis zu dem Tage aufbewahrt werden, wo das Kind ausgelöst wird; sie werden dann mit dem Huhn geopfert.

c) Zwillinge.

1. Allgemeines und Namen.

Zwillinge und Drillinge sind bei den Fõ-Leuten gern gesehen. Man betrachtet sie als Kinder des *Ohóhó* und benennt sie auch als solche *ohóhóvi* (*Ohoho*-Kinder). Zwillingsgeburten kommen häufig vor. Ist eine Frau drei verschiedene Male die glückliche Mutter von Drillingen geworden, so ist es Brauch, daß ihr der Häuptling (*aḥosu*) ein schönes Tuch zum Geschenk macht. Es sind mir hier zwei solcher Fälle bekannt geworden.

Von den Zwillingen und Drillingen ist immer das zuletzt geborene Kind das ältere im Rang (nach dem hiesigen Prinzip: Höhergestellte schicken Boten voraus und kommen selbst an letzter Stelle!). Bei den *Ewe-Hẽ*-Leuten herrscht in diesem Punkte dieselbe Anschauung.

Für Zwillinge und Drillinge gibt es eigene Namen. Sogar die Kinder, die nach ihnen geboren werden, bekommen dementsprechende Namen:

1. Wenn die Zwillinge beide Knaben sind, so heißt der zuerst geborene *Esẽ*, der darnach geborene *Est*¹.

2. Wenn beide Mädchen sind, so heißt das erste *Hũevi*, das zweite *Hũesẽ*.

3. Wenn es ein Knabe und ein Mädchen ist, so heißt der Knabe *Esĩ*, das Mädchen *Esthũe*.

4. Namen für Drillinge (in einem bekannten Fall!): 1. Knabe heißt *Ese*, 2. Mädchen heißt *Est*, 3. Mädchen heißt *Esthũe*.

5. Von den Kindern, die nach Zwillingen und Drillingen geboren werden, heißt das erste, wenn es ein Knabe ist, *Dosũ*, wenn es ein Mädchen ist, *Dẽvĩ*; das zweite, wenn

¹ *Esĩ* ist also der höhere im Rang!

es ein Knabe ist, *Dosavi*, wenn es ein Mädchen ist, *Dohuevi*; das dritte, wenn es ein Knabe ist, *Donyô*, wenn es ein Mädchen ist, *Dosevi*.

Die Mutter von Zwillingen und Drillingen hat folgende Sitte zu beobachten. Nach der Geburt von solchen Kindern muß sie drei Monate lang — so oft sie etwas ißt — ihr Essen in zwei bzw. drei gleiche Teile teilen. Darauf muß sie nun entweder alle diese zwei bzw. drei Teile ganz essen, oder falls sie nicht so viel Appetit hat, muß sie darauf achten, daß sie von jedem Teil gleich viel wegnimmt. Nähme sie von dem einen Teil weniger oder gar nichts, so würde das betreffende Zwillinge- bzw. Drillingskind sagen, die Mutter verweigere das Seinige, und es würde sich darüber ärgern und sterben.

2. *Ohóhó*-Kult.

Mit den Zwillingen und Drillingen ist ein gewisser Kult verbunden, der *Ohóhó*-Kult. Ob nun der *Ohóhó* bloß Schutzgeist der Zwillinge¹ ist, oder ob er als Gott gedacht wird, der von den Kindern Besitz genommen hat, kann ich nicht feststellen. Scheinbar spricht man von den Kindern und dem *Ohóhó* als von derselben Person. Den Vater der Zwillinge (und Drillinge) nennt man *ohóhódyito* (*Ohóhó*-Gebärer) und die Mutter *ohóhóno* (*Ohóhó*-Mutter).

Bald nach der Geburt von Zwillingen macht der Vater (oder die Mutter) außerhalb der Hütte neben dem Türeingang (an die Hüttenwand angelehnt) eine Lehmbank von 15 bis 20 cm Höhe und ca. 80 cm Länge. In diese Lehmbank läßt er von oben zwei (bzw. drei) irdene Schüsselchen nebeneinander ein. Das sind die Speiseschüsselchen für den *Ohóhó*. Darin bereitet man ein bestimmtes Essen, welches *yámiyá* heißt. Dazu nimmt man mehrere handgroße Stücke Wildfleisch, das vorher am Feuer getrocknet war, und zerschneidet dasselbe; dann nimmt man Maismehl und vermischt alles zusammen mit rotem Palmöl. Dann legt eine andere Frau, die selbst auch Zwillinge hat, ein bißchen von dem Essen in jedes Schüsselchen mit den Worten:

„*Ndudu emitō díe, n-na emi e.*“

„Essen euer ist dies, ich-gebe euch².“

Der Speiserest wird dann von den Anwesenden gegessen. Diese Speisung wird nach Belieben oft wiederholt. Auch legt man zuweilen ein wenig von anderen Speisen in die Schüsselchen.

Ist eins von den Zwillingen krank, so bittet man die *bokóno* (*fatóno*) — Priester des *Fa* — um Aufschluß über die Ursache und um Mittel gegen die Krankheit. Die Antwort lautet dann in der Regel: „Gib den beiden wieder *yámiyá*“ (in die Schüsselchen). In Gefahren verspricht man dem *Ohóhó* Opfer oder opfert auch wohl sofort. In schweren Krankheiten opfert man dem *Ohóhó* ein Huhn, einen Hahn, eine Ziege oder auch Bier etc. Von dem Huhn, dem Hahn oder der Ziege nimmt man jedesmal nur ein kleines Stückchen und legt es in die *Ohóhó*-Teller³.

¹ Wenn in diesem ganzen Kapitel von Zwillingen die Rede ist, so gilt das entsprechend auch jedesmal von Drillingen.

² Hier redet die Frau den *Ohóhó* auch wieder in Plural an.

³ Über die Totems der Zwillinge, Meerkatze und Husarenaffe, s. P. WOLF, „*Anthropos*“, VI, S. 457—458.

Stirbt eines der Zwillingskinder, so geschieht folgendes. Die Eltern kaufen ein weißes Huhn, Maisbier, eine neue Kalabasse und ein Stückchen weißes Leinen. Das alles nehmen sie und gehen mit großem Gefolge in den Busch. Dort sucht man eine Meerkatze = *es̄to* (nicht Husarenaffel!). Sieht man eine Meerkatze, so ruft man: „Schau dort ist der *Ese*“ (man nennt dabei den Namen des verstorbenen Zwillingskindes). Dann nimmt irgend eine Zwillingsmutter die neue Kalabasse, schüttet das Maisbier hinein und ruft die Meerkatze mit den Worten: „*Ese, wa ni emayi ohue, Ese* (Name des verstorbenen Kindes), komm, laß uns nach Hause gehen!“ Das ruft sie dreimal. Darauf verschließt sie die Kalabasse (als ob der *Ese* jetzt drin sei!) mit dem Deckel und bindet sie in das weiße Leinen. Dann kniet irgend eine Person nieder, und die Zwillingsmutter setzt ihr die zugebundene Kalabasse auf den Kopf; sie faßt zuerst die rechte Hand der Person und legt sie an die Kalabasse, darauf ihre linke ebenso. Dann läßt sie die Kalabasse-Trägerin aufstehen und gibt ihr eine Schnur mit 41 Kauri (in den Mund), die die Person mit den Zähnen festhält, so daß die Schnur herabhängt. Die Trägerin ist jetzt nicht eine gewöhnliche Person, sondern ist jetzt von der Gottheit besessen. Sie nickt beständig mit dem Kopf: das ist ein Zeichen, daß der *Ohoho* wirklich in der Kalabasse ist. Jetzt setzt sich der Zug nach Hause in Bewegung. Voraus geht die Zwillingsmutter. Sie hat das weiße Huhn in der Hand. Sie ruft beständig: „Komm, laß uns nach Hause gehen!“ Die Trägerin der Kalabasse folgt ihr unmittelbar; die anderen Personen schließen sich an. Die Leute, welche am Wege wohnen, werfen der Trägerin Kauri zu. Die Begleiter lesen sie auf; sie gehören der Kalabassen-Trägerin. Zu Hause angelangt, kniet die Trägerin nieder. Die Zwillingsmutter nimmt jetzt die eine und dann die andere Hand der Trägerin von der Kalabasse weg. Dann nimmt sie selbst wieder die Kalabasse, bindet das Tuch los und schüttet den Inhalt (mit dem *Ohoho*!) in das Schüsselchen am Hause. Dann wird wieder das bekannte *yámiyá* geopfert. Endlich deckt man das Schüsselchen des Verstorbenen mit einem passenden Deckel zu.

Stirbt später das zweite Zwillingskind, so wiederholt man die ganze Handlung und deckt dann endlich auch das zweite Schüsselchen zu.

Bei Drillingen geschieht dasselbe auch beim Tode des dritten Kindes.

Später, nachdem die zwei (bzw. drei) Schüsselchen verdeckt sind, nimmt man die Deckel wieder ab und verehrt die offenen Schüsselchen.

Die Verehrung, die man diesen *Ohoho*-Schüsselchen erweist, wird *hiōhiō* „dienen“ oder „verehere“ genannt.

Ist eins von den Zwillingskindern ein Mädchen und stirbt dieses früher als der Knabe, so steckt man neben der oben beschriebenen Lehm-bank eine Holzfigur in die Erde. Das soll verhüten, daß der überlebende Knabe auch stirbt. Handelt es sich um Drillinge, und sterben eventuell zwei Mädchen früher als der Knabe, so werden zwei Holzfiguren in den Boden gesteckt. Die Holzfigur heißt *ati-me-so* (Holz-Mensch-ähnlich).

Umgekehrt aber, wenn der Knabe vor dem Mädchen stirbt, steckt man keine Holzfigur in die Erde.

d) Beschneidung.

Unter den *Fõ* Leuten ist die Beschneidung allgemein üblich. Man sagt, die Beschneidung werde lediglich aus Reinlichkeitsgründen vorgenommen. Doch scheint das etwas zweifelhaft zu sein. Die zu Beschneidenden müssen erst alle ein Opfer darbringen, „weil sie sonst später keine Kinder zeugen können.“ Die Kinder, deren Vater oder Mutter *ovudusi* ist (d. i. eine Person, die irgend einen Götzen angehört), müssen dem betreffenden Götzen einen Ziegenbock (*nukusu*) oder einen Widder (*agbo*) opfern; die Kinder, deren Eltern nicht *ovudusi* sind, müssen dem Götzen (*ovudu*) ihrer betreffenden Totenklasse ein Opfer (Hahn, Huhn) bringen.

Ein bestimmtes Alter ist für die Beschneidung nicht vorgeschrieben. Es liegt das ganz im Belieben des Betreffenden selbst. Meistens geschieht es im Knabenalter; doch manche haben schon Kinder, ehe sie sich beschneiden lassen.

Die Beschneidung wird alljährlich an allen Personen zugleich zur Harmattanzeit (etwa im Dezember) vorgenommen, wahrscheinlich weil in dieser Zeit die Wunden schneller heilen.

Vorher müssen die betreffenden Personen viel Feuerholz sammeln und einige Flaschen Öl und zwei große Töpfe (*gbẽ*) zum Kochen des nötigen Wassers besorgen. Alles wird bei einem großen Baum in der Nähe des Ortes etwas abseits von der Stadt niedergelegt.

Vom Tage der Beschneidung an dürfen die Beschnittenen drei (Mond-) Monate lang das Haus ihrer Mutter nicht betreten, wohl das des Vaters. Auch dürfen sie während dieser Zeit nicht zu Hause schlafen. Tagsüber nehmen sie das Reinigen der Wunde unter dem oben genannten Baum vor; nachts schlafen sie alle zusammen in einigen nahe beieinander stehenden Häusern.

Die zu Beschneidenden heißen *adagbotõe*; die Bedeutung des Wortes ist nicht mehr ersichtlich: *ada* kann *faeces* oder auch ein scharfes Gras bezeichnen.

Ein bestimmter Mann nimmt die Beschneidung vor. Sein Amt vererbt sich in seiner Familie. Als Lohn erhielt er früher von jeder Person 40 Kauri (1 Pfg.); jetzt erhält er gewöhnlich 6 Pfg. pro Person.

Die Beschneidung geschieht mit einem scharfen Messer, und zwar des Morgens früh, damit die Wunden nicht so viel bluten.

Die Handlung selbst wird auf öffentlichem Platze in Gegenwart der Leute vorgenommen. Jeder zu Beschneidende sitzt vor einem kleinen Loch, in welches das Blut fließen soll und in das auch das *praeputium* geworfen und mit Erde bedeckt wird. Die Beschneidung soll auch den Mannesmut des einzelnen zeigen. Darum wird dem Betreffenden vor der Beschneidung auch wohl etwas Erde auf jedes Bein gelegt. Zittert er nun bei der Beschneidung, so daß die Erde herunterfällt, so gilt er als Feigling und „wurde früher wohl verkauft.“ Wer sich aber tapfer dabei hält, legt ein Zeichen von Mannesmut ab und bekommt viel Geld (Kauri) geschenkt, besonders von seiner Braut. Das so erhaltene Geld wird aber nachher von allen Beschnittenen gemeinschaftlich verbraucht.

Nach der Beschneidung gehen alle Beschnittenen zu dem betreffenden Baum. Auf dem Wege dorthin halten sie eine kleine Kalabasse unter, damit

das Blut nicht auf den Boden tropft. Dann nimmt man feine Erde, macht sie heiß und streut dieselbe auf die Wunde, um einerseits das Blut zu stillen und andererseits die lästigen Fliegen abzuhalten. Am dritten Tage streicht man Palmöl auf die Wundstelle, um die Kruste aufzuweichen und zu entfernen. Dann kocht man Wasser, in das man etwas Rinde von dem *ozuzui*-Baum getan hat, und wäscht die Wunde mit diesem Wasser und Seife. Darauf nimmt man ein junges Blatt vom *atsa*-Baum, steckt es zuerst in das heiße Wasser, reißt dann die Blattrippe heraus, bestreicht ein passendes Stück von diesem Blatt mit Palmöl und legt dasselbe rundum auf die Wunde. Diese Wundbehandlung wird täglich zweimal — morgens und abends — vorgenommen.

Alle Beschnittenen tragen um die Lenden eine Schnur, an welcher vorne ein dreieckiges, schürzenartiges Tuch befestigt ist; der eine vorne herunterhängende Zipfel wird zwischen den Beinen nach hinten durchgezogen und dort wieder an der Schnur befestigt.

Ist nun die Wunde bis auf eine kleine Stelle zugeheilt, so tritt eine andere Behandlung ein. Man nimmt eine gewisse Frucht (*kpedyekū* genannt), zerreibt dieselbe und vermischt das Ganze mit Öl (*nemi*, i. e. ein Öl, das aus den inneren Kernen der Ölpalmen bereitet wird). Diese Mischung bindet man in ein Läppchen, macht dasselbe auf ganz heißen Scherben heiß und betupft damit die Wundstelle. Das wird öfters wiederholt, so lange bis die Wunde ganz heil ist. „Unterbliebe diese letztere Art der Behandlung, so bliebe an der zugeheilten Stelle ein weißer Fleck zurück, was dann wieder zur Folge hätte, daß später das Kind des Betreffenden oder selbst auch seine Frau in der Schwangerschaft stürbe.“

Wenn nun manche schon früher geheilt sind als andere, so müssen doch alle warten, bis die drei Monate vorbei sind. Dann erst schneidet man ihnen die Lendenschnur durch; alle lassen sich den Kopf rasieren und gehen jetzt nach Hause, um die Leute zu begrüßen und dabei die üblichen Geldgeschenke in Empfang zu nehmen. Darnach feiern alle noch mehrere Tage lang.

e) Pubertätsfeier der Mädchen.

Die Feier fällt mit der ersten Menstruation zusammen. Menstruation wird von den Fö-Leuten auffallenderweise *Ese¹-gbe-titi* genannt, d. h. wörtlich: (auf) Gottes-Stimme-tun.

Sobald die erste Menstruation eintritt, enthält sich das Mädchen sieben Tage lang jeglicher Arbeit. Es darf sich während dieser Zeit auch nicht waschen und das Haus nur zu Bedürfniszwecken verlassen. Die Zeit vertreibt es sich mit Spielen. Andere Mädchen und Knaben kommen zu ihr, spielen mit ihr und unterhalten sie.

Sind die sieben Tage herum, so wäscht und schmückt sich das Mädchen. Darauf geht es aus, um die Verwandten und Bekannten zu begrüßen. Die Leute machen ihr Geschenke. Ihr Bräutigam schenkt ihr einen Hahn, etwas Geld und Yams. Die Braut bereitet den Hahn und das Essen zu und schickt dann alles dem Bräutigam, der es in zwei gleiche Teile zerlegt und die eine

¹ *Ese* ist ein anderes gebräuchliches Wort für *Mawu*.

Hälfte dem Mädchen wieder zurückschickt. — Das Mädchen feiert noch drei Tage lang.

Nachdem die zweite Menstruation eingetreten ist, darf das Mädchen heiraten.

f) Künstliche Verunstaltungen.

1. Aus Schönheitsgründen lassen sich viele Frauen Schmucknarben am Bauch und in der Kreuzgegend machen. Ein bestimmtes Alter ist dafür nicht verlangt. Manche Mädchen lassen sich um den Nabel herum oft bis 100 ca. $\frac{1}{2}$ cm lange Schnitte machen. Nachher reibt man Holzkohlenpulver in die Schnitte, damit die Stellen nach der Heilung schwärzer erscheinen. Die Schnitte sind nicht erhaben.

Andere Mädchen lassen sich auch in der Kreuzgegend zwölfmal je drei nahe beieinanderstehende Schnitte machen¹.

2. Eine andere Zierde der Frauen sind Ohrpflocke -- *otomenu* (Ohr-in-Ding) genannt.

Man durchbohrt die Ohrläppchen mit einer Nadel, dann zieht man einen Faden durch das Loch, der bei der Heilung das Loch offen halten soll. Täglich werden die Wundlöcher mit Seife und Wasser gereinigt; darnach tut man etwas Öl in die Wunden. Nach ein bis zwei Wochen sind die Stellen wieder heil. Dann stecken sich die Frauen erst dünne und später immer dickere Pflöcke in die Ohrläppchen, so daß die Löcher in den Ohren immer weiter werden. Zuletzt sind sie so weit, daß man wohl einen Finger hindurchstecken kann.

Die Ohrpflocke sind rund. Man benutzt als Ohrpflocke: ein Stückchen von einem dicken Maishalm, oder ein Stückchen weißer Kassada, oder endlich ein Stückchen Holz, das man erst schwarz macht, indem man es etwa drei Monate lang in Öl legt.

3. Eine weitere Verschönerung besteht darin, daß sich viele Leute (ähnlich wie bei den *Ewe-Gē*) zwischen den beiden mittleren oberen Schneidezähnen ein dreieckiges Loch ausmeißeln lassen. Dieses Loch wird gemacht, indem man den Meißel an dem betreffenden Zahn ansetzt und mit einem Stein darauf schlägt. Auf diese Weise nimmt man von den beiden oberen Schneidezähnen ein Stückchen weg, so daß ein kleines Dreieck entsteht, dessen Spitze nach oben gerichtet ist.

Manche jungen Männer lassen sich dieses Loch auch zu dem Zweck machen, wie sie sagen, um besser hindurch spucken zu können. Den Speichel „schön“ in einem Strahl weithin spritzen zu können, gilt als eine „Kunst“, die übrigens auch gern und häufig ausgeübt wird.

(Fortsetzung folgt.)



¹ Andere Zierschnitte an der Stirn, am Hals etc. werden später noch erwähnt werden.

Mœurs et Coutumes du peuple *Kui*, Indes Anglaises.

Par le P. ROSSILLON, S. F. S., Kottavalasa, Vizagapatam (India).

(Suite.)

II^e Partie: Vie politique et sociale.

1^o Organisation politique et tribale.

Le pays habité par les Kuis est une subdivision du district de Ganjam, qui comprend les taluks de Baliguda, de Ramagiri et d'Udayagiri.

Baliguda au nord-ouest mesure 1390 milles carrés. C'est une masse confuse de collines boisées, coupées de gorges profondes et dont l'altitude moyenne est de 3000 pieds. Sa population en 1901 était de 104.714 Khonds, vivant dans 472 villages.

Udayagiri, la partie la plus au nord du district, est située entre le 19° 50' et 20° 23' de longitude nord et le 84° 13' et 84° 39' de latitude est. Sa superficie est de 504 milles carrés avec une population de 76.858 habitants en 1901, vivant dans 401 villages. C'est un pays sauvage couvert de jungles déchirés par des torrents rapides.

Ramagiri est situé à l'ouest du district; sa superficie est de 1191 milles carrés et sa population, en majorité Savara, est de 74.393, répandue dans 542 villages. C'est un pays excessivement malsain et difficile d'accès.

Autrefois, le pays khond était gouverné par des rajahs. Depuis, la situation politique a un peu changé; les Anglais en ont confirmé quelques uns et déposé quelques autres, tout en conservant leurs ministres, qui sont les patros actuels.

Actuellement certains Khonds sont donc sous la domination des rajahs — ceux de Dighy, par exemple, obéissent au rajah de Korada —; les autres, comme à Baliguda, sont gouvernés par des patros. Mais dans l'un et l'autre cas, que les Khonds soient gouvernés par des rajahs ou par des patros, ils ont tous comme supérieur direct un *muta moliko*, assisté d'un *muta digalo*. Les Khonds ne paient point de *kist* (taxe, redevance) au gouvernement, ni pour leurs terres, ni pour leurs maisons, mais ils doivent gratis, ou pour une paie dérisoire, entretenir les routes, réparer les «bungalows» du gouvernement et fournir le «supply» c'est-à-dire poules, œufs, bois etc. aux employés du gouvernement en tournée.

1^o Rajahs.

Si les Khonds ne paient point de *kist* au gouvernement, ils ont toutefois certains *mamoul* à donner. Chaque année, au temps du *meri laaka* (le sacrifice humain), tout village dépendant du rajah doit lui donner une chèvre, ou à son défaut 2 roupis. Le rajah y ajoute 4 buffles et fait un sacrifice de tous les animaux. Tous les Khonds présents doivent participer à ce sacrifice en mangeant de la viande sacrifiée, et en arrosant leurs rizières avec le sang des animaux immolés. Les Chrétiens toutefois ne sont pas tenus à participer à ce sacrifice, et au lieu d'une chèvre ils donnent des roupies. A la mort d'un homme influent ou d'un chef de village, les parents du défunt doivent donner

au rajah 2 roupies, un buffle et une chèvre; aux parents du rajah 2 roupies; au *digalo* un cochon et une roupie; au *cardji* une roupie, et aux musiciens 8 annas.

Si le rajah offre une danse à la mort d'un de ses enfants, les Khonds doivent lui donner un buffle et une chèvre. A la mort du rajah, tous les Khonds vont faire leurs condoléances, emportant des courges, du safran, de la moutarde etc. et emmenant des troupeaux de chèvres.

A la fête de Jaggernath, là où elle est connue, les Khonds doivent fournir au rajah les cordes pour tirer le char.

Ils doivent toujours donner le *batta* (un jour de paie) aux péons qui portent les ordres du rajah.

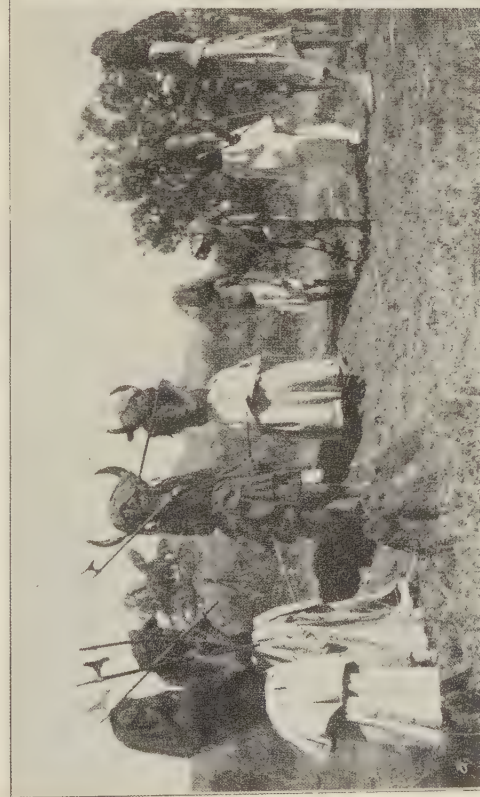
2° Patros.

Les patros sont les ministres des rajahs déposés par les Anglais. Ils n'ont en paie ni *inam-bumi* (terres libres de redevance), ni présents, mais le gouvernement confirme leur autorité en leur donnant le *sadi*, une toile distinctive. Les patros sont en charge d'un plus ou moins grand nombre de villages, 20, 30, 40, suivant leur circonscription. Comme je l'ai dit, les patros n'ont point de paie, mais ils se font de l'argent tout de même. Tous les ans, à la moisson, chaque rangée de maisons dans un village doit lui donner 2 «culas» de riz (2 gros paniers) et une roupie. Si le patro vient dans un village, le chef du village doit lui apporter un petit lit pour s'asseoir et lui remettre une roupie; les autres personnes du village doivent lui donner une autre roupie. A la mort d'un homme influent, le patro reçoit pour son corps un buffle, pour sa tête un gros chati en cuivre, pour pleurer une chèvre. Si, en cette circonstance, le patro tire un coup de fusil, c'est deux roupies en plus. Un homme marié meurt-il sans enfant, sa maison, ses champs, tous ses biens vont au patro; la veuve mourra de faim. Le patro a mille autres moyens de voler et de s'enrichir: s'il voit un beau *duli* de riz, par exemple, il prend un peu de bouse et l'applique dessus, en disant: Ceci est mon riz. Le lendemain ses gens viendront emporter ce riz, sans que personne ne s'y oppose. De même pour les buffles et les champs.

3° Moliko, Digalo, Podhano.

Au dessous des rajahs et des patros, il y a dans chaque *muta* (district) un *moliko* (maire), assisté d'un *digalo* (adjoint). Le gouvernement les reconnaît et leur donne le *sadi*. Le *maliko* est toujours un Khond, mais comme habituellement il ne sait pas écrire et ne sait pas l'*orya*, il a au-dessous de lui un *digalo panam*. Le *moliko* et le *digalo* président aux réunions, jugent certains cas. Le gouvernement s'adresse toujours à eux pour ce qui regarde le *muta*. Tous les ans, chaque individu doit donner au *maliko* et au *digalo* une javelle de riz.

Enfin dans chaque village, il y a le chef *podhano*, qui a, lui aussi, le *sadi*. C'est lui qui en somme est le pivot de toute cette administration primitive, étant en contact direct avec des différents groupes de la tribu. Son titre est héréditaire comme celui de *moliko* et *digalo*, mais cette hérédité est tempérée par une élection de fait sinon formelle. Le fils aîné du chef est naturellement



Le peuple Kui (Indes Anglaises).

- a) Simulacre de chasse au bison.
- b) Un *panshayet* (conseil du village).
- d) On annonce une fête.
- c) Duel au bâton.

destiné à lui succéder, mais il ne lui succédera pas infailliblement. Il peut être supplanté par son plus jeune frère si ses qualités le rendent impropre à sa charge. Pour devenir chef, il faut donc être de la famille du chef et être capable. Si le fils aîné ne l'est pas, il est simplement mis de côté sans autre forme de procès, comme par un arrangement de famille, et son frère prend la place. Le chef ne reçoit pas de paie et n'a pas de privilège officiel, sinon le respect que ses concitoyens sont supposés avoir pour lui. Il n'est, pour ainsi dire, que le premier parmi des égaux d'autant plus que beaucoup de ses administrés sont ses parents, descendants d'une souche commune. Pour le distinguer, il n'a que sa toile, que le gouvernement lui donne comme signe de sa dignité. Il travaille comme les autres et vit en travaillant péniblement sa terre et en défrichant son coin de forêt. En somme, l'avantage le plus clair qu'il retire de sa dignité est celui des rois d'Homère, d'occuper la première place dans les banquets et fêtes du village. Sa fonction est de maintenir l'ordre, d'apaiser les disputes, d'être arbitre dans les dissensions privées. Mais s'agit-il d'une décision un peu importante, ou de quelque affaire épineuse, il ne se prononce jamais sans réunir le conseil du village formé des *abbayas*.

Ceci nous mène naturellement à dire quelques mots de ces conseils appelés *pantchayet*.

4° *Pantchayet*.

On appelle de ce nom une réunion des hommes les plus influents du village ou même de plusieurs villages pour trancher une question en litige, terminer des querelles et mettre fin à des différends entre particuliers. Ce genre de tribunal n'est pas spécial aux Khonds, il est en vogue dans toute l'Inde. Cette coutume est très ancienne; le gouvernement cherche à la rajeunir et à la fortifier en étendant son pouvoir. Ceux qui convoquent le *pantchayet* se soumettent habituellement à ses décisions. Ils préfèrent ce mode de justice très peu coûteux et qui satisfait généralement les deux partis, aux appels en cour devant les magistrats. La chose en question est discutée, pesée, le pour et le contre y sont entendus, et la sentence est donnée après de longues heures de discussion, quand les deux partis n'ont plus rien à avancer en faveur de leur cause. Le tout est mis sur le papier, signé des intéressés et des témoins, et un terme est fixé à expiration duquel les conditions posées par le *pantchayet* doivent être remplies par la partie en faute. Le récalcitrant est l'objet d'un nouveau *pantchayet* qui discute la punition ou l'amende à lui infliger. Assez souvent les arguments des deux parties laissent les juges du *pantchayet* dans l'indécision. C'est alors qu'a lieu le serment, mode d'épreuve assez semblable à ce qui se pratiquait dans toute la chrétienté au moyen-âge. En cela les Khonds s'écartent des Hindous, car ces épreuves du feu, de l'eau, du tigre etc. n'existent pas parmi ces derniers comme institution, bien qu'ils y aient recours quelquefois. Comme ces épreuves et ces serments ont tous quelque chose de religieux, j'en parlerai plus tard lorsqu'il sera question de religion. Finalement, la partie qui ne veut pas se soumettre aux décisions du *pantchayet* n'a plus qu'à porter son cas devant les juges que le gouvernement a depuis quelque temps placés dans deux endroits plus importants. Le juge reconnaît l'autorité

du *pantchayet* et s'appuie très souvent sur sa décision pour prononcer sa sentence quand elle lui paraît motivée. Les épreuves en usage dans le pays sont également reconnues et tolérées par le gouvernement.

II^o Vie familiale.

1^o Droit familiale.

Le principe d'autorité est très fort chez les Khonds. Le chef du clan a tout pouvoir sur son clan, le chef de village sur son village et le chef de famille sur sa famille. Il est roi chez lui: ainsi ses enfants ne peuvent pas faire acte de propriété pendant la vie, et tous les garçons avec leurs femmes et leur descendance mangent jusqu'à sa mort la nourriture du père préparée par la mère commune.

Le principe du droit naît chez eux de la priorité d'occupation; une fois occupée, travaillée pendant quelque temps, la terre appartient au clan d'abord, puis à la famille du clan qui l'a occupée et défrichée. Le Khond peut ainsi hypothéquer et même vendre sa terre avec l'assentiment du clan. Cependant pour empêcher que des marchands sans conscience ne finissent par dépouiller ces peuplades si insouciantes, le gouvernement a publié une loi, il y a quelques trente ans par laquelle il a déclaré que les terres khondes sont inaliénables. Malheureusement, cette loi n'a pas été mise en vigueur chez les Kuis.

Comme pour vendre un terrain il faut l'assentiment du clan, les ventes et les achats se font très solennellement. Il faut que tous les villages le sachent. Aussi c'est toujours dans un *bodji* (dîner général) que le contrat est passé. Le menu consiste en une roupie de *kālu* (liqueur de palmier), deux gônīs de riz et un cochon de trois roupies ou bien un buffle. Le P. SUIFFET a dû se soumettre à ce cérémonial, quand il a acheté le terrain sur lequel il a bâti sa maison de Digby.

Le principe d'hérédité peut ainsi s'exprimer: personne n'a le droit d'hériter et de posséder qui ne peut défendre son bien de sa propre main. Aussi la propriété foncière passe-t-elle exclusivement de mâle en mâle, l'aîné recevant habituellement la plus grosse part; on divise aussi par parties égales. Si le père n'a pas de garçon, à sa mort, sa propriété passe à ses frères, à l'exclusion des filles. Les filles se partagent entre elles, à part égale, les bijoux et propriété mobilière de leur père défunt, et leurs frères doivent les supporter si elles ne se marient pas, et faire les frais de leurs mariages quand elles se marient.

Les femmes, bien que n'héritant pas, sont loin d'être des esclaves. Elles ont une vraie autorité dans la famille et sont consultées pour toutes les choses importantes. Le riz et toutes les affaires du ménage sont sous leur contrôle direct. Beaucoup de Khonds remettent à leurs femmes les quelques sous qu'ils gagnent.

Les enfants ont aussi beaucoup de respect pour leur père et leur mère. Jamais ils ne leur refuseront la nourriture ni ne les chasseront de la maison, ce que beaucoup d'Hindous n'ont pas honte de faire. Les vieillards sont même les oracles vivants. Ce sont ceux (dans les *pantchayet*) qui jugent tous les cas embrouillés et surtout les questions de terre. Et chacun s'en tient au témoignage des anciens qui connaissent les choses pour les avoir vues et entendues de leurs pères.

2° Naissance et Enfance.

Durant sa grossesse, la mère invoque la divinité du village pour l'enfant qui va naître. Si elle n'est pas délivrée au temps voulu, dans certains endroits, le prêtre la mène au confluent de deux sources, l'asperge avec cette eau et offre un sacrifice au dieu des naissances.

Donner un nom au nouveau-né est toute une affaire. Le prêtre laisse tomber des grains de riz au fond d'un vase d'eau, prononçant le nom de quelqu'un des ancêtres de la famille à chaque grain qui descend. La manière de tomber de chacun des grains, les différents cercles qu'il décrit, mettent à même le devin de déclarer l'ancêtre dont cet enfant est l'incarnation.

Le septième jour, les parents donnent un grand diner à tout le village et au prêtre; avec la liqueur qui coule à flots se terminent les cérémonies de la naissance.

Généralement on n'accueille pas la fille avec tant de joie et de cérémonies; sa naissance est considérée comme de mauvais augure pour la famille où elle vient au monde. Autrefois, l'infanticide (pour les filles) était pratiqué sur une large échelle, et bien que la coutume tende à disparaître sous les efforts du gouvernement, elle n'a pas cessé encore.

A l'âge de six mois, l'enfant est sevré, et pour la première fois on lui donne du riz à manger. C'est fête en ce jour au village. Le cochon, l'animal des grandes circonstances, est tué; avec son sang on fait le *bottu* sur le front de l'enfant, l'enfant mange quelques grains de riz, puis le repas général a lieu au milieu du bruit infernal des tam-tams. Après les félicitations aux parents, on se retire.

Après cette cérémonie, le petit Khond commence la lutte pour la vie: au milieu d'une nature sauvage, traité durement, forcé d'être sobre la plupart du temps à cause de l'extrême pauvreté de la famille, sa nature se développe forte, musculaire et endurante. De très bonne heure, il apprend à se regarder comme un homme indépendant, libre de toutes entraves et supérieur par conséquent aux Hindous qui peuvent l'entourer, par sa force et son audace.

Son travail habituel est l'agriculture ou la garde de quelques animaux. Autrefois la guerre était son passe-temps, aujourd'hui c'est la chasse. Pendant la saison des semailles, il se lève de grand matin, mange une bouillie épaisse qui, en plus de grains écrasés, contient parfois des herbes et de la viande de porc; puis, aussitôt que la lumière le permet, il va travailler jusqu'à deux heures de l'après-midi. S'il est en train de défricher la forêt ou de faire quelque travail pénible de ce genre, il mange à midi, sinon il poursuit jusqu'au soir; alors, après s'être lavé et baigné dans le ruisseau le plus proche, il rentre à sa cabane pour une seconde édition de la bouillie du matin.

Dans cette lutte journalière avec les éléments, avec la forêt et ses animaux sauvages pour leur disputer sa vie et sa subsistance, tour à tour fouetté par la pluie, et exténué par la sécheresse, mangeant avec excès quand il a, et sachant se contenir pendant des jours quand il n'a pas, le Khond se développe stoïque et endurant, et son caractère prend forcément un peu de l'âpreté, de la dureté et aussi de la mobilité du milieu où il grandit.

Il est fiancé jeune à une fille habituellement plus âgée que lui; le mariage a lieu plus tard, sans cérémonie, quand elle est amenée chez lui. Contrairement à la coutume des Hindous, elle n'est amenée que lorsque les deux époux sont aptes à remplir les devoirs du mariage et à fonder une famille. C'est par là que le Khond entre décidément dans la société pour être désormais admis aux délibérations de la tribu.

3^o Mariage.

1^o Union transitoires.

Les Khonds ne sont pas polygames en ce sens qu'ils gardent rarement deux femmes à la fois, excepté dans le cas où le frère aîné meurt. Alors le cadet garde la femme de son frère.

Par contre, les Khonds ne se font aucun scrupule de renvoyer une ou deux femmes avant d'en garder une définitivement. Ces essais sont plutôt dans leur pensée des accouplements que des mariages. Une des grandes causes pour lesquelles ils renvoient leurs femmes, c'est lorsqu'elles n'ont point d'enfants. Plusieurs aussi, n'ayant aucune affection pour leurs femmes, les renvoient en disant: «Tu es devenue un tigre, tu manges tous les cochons et toutes les poules du village; si je te garde dans ma maison, tu me mangeras.» Ils la répudient sans que personne n'y objecte rien. Si une fille se sauve d'elle-même et se donne à un autre, le mari redemandera tous les présents qu'il lui a donnés, et en plus un buffle pour la honte qu'elle lui cause. Si le mari chasse sa femme sans raison, tous ses présents sont perdus.

Une autre coutume déplorable, c'est qu'il y a dans chaque village khond, une maison appelée *danggadi iddu*, la maison des jeunes, où tous les jeunes gens et jeunes filles non mariés couchent pêle-mêle. Ce sont les maisons communes.

2^o Mariage proprement dit, *gogla*.

Les Khonds sont donc monogames et exogamiques, c'est-à-dire qu'ils ne se marient jamais dans le même clan. Ce serait une grosse faute.

Ils se fiancent jeunes. Quand la fille est choisie, le père du garçon se rend chez elle et lui attache au cou un collier d'argent qu'ils appellent *gogla*, en disant: «*Nenzurëi, naï mraii ati*: dès aujourd'hui tu es ma fille.» Ceci est l'unique cérémonie du mariage. Plus tard quand ils emmèneront la fille, il n'y aura point d'autres cérémonies. Les Khonds n'appellent point de *djani* pour leurs mariages. Le jour des fiançailles, on boit du *modo* et on tue un cochon. Les filles s'achètent comme chez les Hindous.

Prix d'une fille riche. — Depuis les fiançailles jusqu'à ce que la fille soit emmenée à la maison, le père du garçon doit donner aux parents de la fille, chaque année à peu près ce qui suit:

Koru kraïnga 4 (4 bufflonnes),

Koru podanga 4 (4 buffles),

Kodi sahka 4 (4 paires de bœufs),

Gado kodinga 4 (4 veaux),

Vajantike 2 (2 énormes *chattis* en cuivre),

Kasson 2 (2 autres *chattis* plus petits en cuivre),



„Anthropos“, VII, 1.

Le peuple *kui*.

En haut: Mères et bébés.

En bas: Trois couples qui viennent de se marier. (Peignes fichés dans le chignon, et habits complets.)

Digalka 4 (4 autres *chattis* en cuivre, moyens),

Aku tambanga 2 (2 *chattis* en cuivre, petits).

Outre cela il doit donner:

1° Un *nadi koru*, un buffle aux gens du village, pour que tout le monde sache bien que la fille a été vendue,

2° *Kopa oda*, une chèvre pour celle qui habillera la fille le jour du mariage,

3° *Venba koru*, un buffle pour fixer le jour où la fille sera emmenée au village,

4° *Sringa sinda*, une toile passée au safran à la mère de la fille etc.

Tout cela est donné par *gontis*. On appelle *gonti* une unité de présents, par exemple, un buffle est compté comme un *gonti*, un *chatti* est un *gonti*, une toile est un *gonti* etc. Maintenant depuis les fiançailles jusqu'à ce que la fille soit amenée à la maison, le père du garçon doit donner aux parents de la fille un certain nombre de *gonti*. L'année des fiançailles il doit donner 12 *gonti*, l'année d'après, il doit en donner de 20 à 25, et ainsi de suite.

La première année, lorsqu'il reçoit 12 *gonti*, le père de la fille doit donner un *bodji*, dîner public, et tuer un buffle, une ou deux chèvres, un ou deux cochons. La seconde année, lorsqu'il reçoit de 20 à 25 *gonti*, il doit donner ce qui suit:

Pranga devaka 2 (2 gros paniers de riz; chaque panier contient près de 2 barnams),

Pranga mugenga 8 (8 mugis d'autre riz; le mugi contient de 16 à 20 seers),

Sassi minunga 1 (un *mugi* de poisson apporté de la plaine),

Kui mininga 1 (1 *mugi* de poisson pris en pays *Khond*),

Koru vasi ounge 1 (un *mugi* de viande sèche, viande de bœuf),

Kupa balang gezeka 2 (2 bracelets en argent qui se mettent au coude),

Suna mudrang krika 2 (2 pendants d'oreille en or),

Kupa kekoka 2 (2 ornements pour les cheveux),

Suna poteka kadeka 1 (un collier en or).

Le père de la fille doit donner ce qui précède la seconde année, lorsqu'il reçoit du père du garçon 20 à 25 *gonti*. Chaque année jusqu'à ce que la fille quitte la maison, toutes les fois qu'il reçoit des *gonti* il doit, lui aussi, faire quelques présents.

Ce qui précède est pour les riches. Les pauvres font leur mariage plus simplement, mais toujours d'après le même principe. Chacun doit donner autant de *gonti* que sa pauvreté le permet. Si plus tard après le mariage, ils devenaient riches, ils auraient à donner autant de *gonti* qu'ils devaient en donner avant le mariage.

Le jour fixé pour amener la fille, de part et d'autre, chez le garçon et chez la fiancée, on donne un *bodji*. Le *bodji* mangé, le garçon accompagné de tous les hommes de son village, se rend chez la fiancée, fanfare en tête. Pendant ce temps-là chez la fille, une résistance sérieuse se prépare. Des barricades sont élevées, derrière ces barricades, la fiancée toute seule, ornée de tous ses bijoux, un *chatti* sur la tête, dans sa main deux faucilles, attend

patiemment l'issue des événements. Par contre, en avant des barricades, toutes les femmes du village, armées de pierres et de bâtons, se préparent à la bataille, car c'est une véritable bataille qui va s'engager. Elles sont disposées à ne pas laisser voler une de leurs filles sans se défendre. Aussitôt que le garçon arrive, la lutte commence. Elles tombent à bras raccourcis, à coups de pierres, à coups de bâtons, sur leurs ennemis, surtout sur ceux qui sont ivres, paraît-il, et souvent le sang coule. Mais ce jour-là, personne ne porte plainte. Même le ferait-il, que le gouvernement ne juge pas ces cas, il renvoie les plaignants se débrouiller entre eux. La fiancée est donc prise d'assaut, et aussitôt chargée sur les épaules d'un bon gaillard, mais jamais sur les épaules de son mari. La fille doit être portée de la sorte jusqu'au village. Si on la forçait à marcher, le garçon aurait un buffle à donner pour le déshonneur causé à cette dame en ne lui fournissant pas le genre de locomotion réglementaire. La fiancée arrive ainsi au village portée sur le pavois, au milieu des applaudissements. Le lendemain et les jours suivants, elle étale sous la vérandah ses colliers, ses bijoux, tous les présents qu'elle a reçus. Toutes les dames du village lui rendent visite, admirent ses présents et la félicitent.

Le plus souvent cet enlèvement n'est que fictif. Ce n'est qu'un prétexte à des jeux dans lesquels les compagnes de l'épouse la défendent en plaisantant contre les amis de l'époux. Ceux-ci sont naturellement toujours vainqueurs et emportent en riant la captive sur leurs épaules.

L'enlèvement réel ou fictif de la jeune fille par son fiancé n'est pas spécial aux Khonds, il est pratiqué chez plusieurs autres peuplades aborigènes. Les shastras hindous le mentionnent aussi comme la huitième manière de contracter mariage. Mais les conquérants hindous ont évidemment pris cette coutume des aborigènes, car ils l'appellent *Rakshasa*, qui est en sanscrit l'appellation générique des peuplades aborigènes tels que les Khonds.

Le mariage ne fait pas de la femme khonde une esclave; elle ne devient en aucune manière la propriété du mari, bien qu'elle ait été achetée, et ne peut passer de main en main, comme un article de valeur, une chose. Avec l'âge et la maternité, la femme khonde acquiert même de l'autorité, et elle est respectée; seul l'adultère dissout *ipso facto* le lien du mariage. A la maison, elle sert le mari quand il mange, l'aide dans les petits travaux journaliers, et quand le travail du dehors presse, elle s'attache son bébé sur le dos, et va travailler aux champs avec lui, pour aider son mari.

III^e Partie: **Chants et Danses.**

1^o Danses de plaisir.

Les Khonds étant encore un peuple enfant, il va sans dire qu'ils s'adonnent à la danse avec passion. C'est le grand passe-temps et une des principales fonctions des jours de grandes réjouissances. Il est rare qu'hommes et femmes soient mêlés quand ils dansent; c'est l'habitude que les hommes forment leur groupe et les femmes le leur. Ces danses, dans lesquelles ils prennent un sensible plaisir, n'ont pas le don de flatter beaucoup l'œil européen; elles sont, en général, assez monotones.

Quelques-unes — celles des femmes — se font sur un rythme très doux et très lent. Elles commencent d'abord par s'habiller décemment, cinq ou six de même taille; en s'enveloppant de leurs toiles, elles ont soin de laisser flotter par derrière, comme une longue queue qu'elles balanceront deux par deux en sens inverse. Leur toilette finie, elles prennent leurs positions, et aux accents grêles d'un violon rustique, elles commencent à se balancer légèrement, tenant les bras levés à la hauteur des épaules, ramenés en demi-cercle, et le pouce et l'index fermés. Elles tournent, tournent lentement, donnant un mouvement spécial à chaque partie du corps et marquant le temps par un coup sec donné du talon en terre. Le bruit des chaînettes dont leurs pieds sont ornés les aident à garder une espèce de mesure.

Les danses d'hommes sont des contorsions dont le rythme n'a pas l'air d'être bien fixe; on se tort un peu à volonté et la précipitation des mouvements est en proportion des libations de *modo* que l'on a eu soin de faire auparavant, pour se donner de l'inspiration.

2° Danses de chasse.

Là où les Khonds excellent, c'est dans les simulacres de chasse qui forment toujours la pièce la plus goûtée de ces réjouissances. Dans ces circonstances, ils cherchent d'abord à se donner l'apparence de l'animal qu'ils ont résolu de chasser. S'il s'agit d'un bison, ils s'affublent de toiles de différentes couleurs, se mettent une queue, laissent pendre des deux côtés de la tête de la filasse et se fixent sur le crâne de vraies cornes de buffles sauvages. Puis, s'armant d'un *tanguï* brillant et bien nettoyé, ils commencent à évoluer. Aux sons criards du tam-tam, ils simulent des attaques, des fuites, des accidents. Un buffle est abattu d'un coup de *tanguï*; un chasseur est acculé contre un arbre; un autre est lancé en l'air d'un coup de corne; un troisième est éventré, et ainsi de suite. Ils sont passés maîtres dans cet art.

3° Musique.

Dans tous leurs jeux, ils s'accompagnent d'instruments de musique, mais le choix de ces derniers n'est pas varié. Je n'en ai guère vu que 4 ou 5 à proprement parler. D'abord le tam-tam et la clarinette importés de la plaine, puis une espèce de petit violon ou de mandoline, 3 ou 4 fils tendus sur un petit chevalet avec une courge évidée comme résonateur; enfin une flûte de bambou ou chalumeau champêtre. Ce dernier est proprement l'instrument khond; il est très commun et il s'entend partout. Bien qu'il soit très rudimentaire, ces montagnards savent en tirer des sons capables de charmer le voyageur civilisé. C'est surtout pendant la saison du *modo* de Février en Juin, qu'il s'entend près des villages, à la pleine lune. Aussitôt cet astre levé, dames et messieurs, comme fascinés, sortent de leurs maisons et se dirigent vers la rizière la plus proche.

Là, sont déjà quelques gens robustes protégeant des jarres au ventre rebondi. Aussitôt les chalumeaux de s'éveiller, leurs notes nazillardes et mélancoliques comme le bruit d'une chute d'eau à travers les roseaux, s'emparent immédiatement de l'âme khonde, faite de crainte, de simplicité et de mélancolie,

et l'on oublie tout. On écoute et l'on danse en se grisant de son, de clair de lune et de *modo*. Ces danses nocturnes et ces griseries au clair de lune, à la saison du vin de palme, sont tellement entrées dans la vie khonde que les supprimer tout d'un coup bouleverserait leurs habitudes au point de les rendre presque désœuvrées pendant près de six mois. Avec elles, c'est un va et vient continuel de village à village. L'un invite aujourd'hui, demain c'est un autre, puis un autre et l'on fait ainsi le tour de la petite patrie sans trop souffrir de la faim et de la sécheresse. Et quand le tour est fait et recommencé dix fois, les premières récoltes sont bientôt là offrant quelque chose de substantiel à manger, et d'autres distractions pour leur faire oublier les misères de la vie.

Tel est un des côtés du caractère de ces grand enfants de la forêt.

Vindictifs, sombres et sanguinaires, par moments doux, craintifs et mélancoliques en d'autres; deux notes sorties du creux d'un bambou font résonner leurs petites âmes comme le vent fait chanter leurs feuilles, et alors reflue vers leur cœur l'amour intense de leurs forêts avec toutes leurs harmonies éparses dans leur pays accidenté et sauvage, harmonies qu'ils saisissent d'une manière différente de la nôtre, mais qu'ils saisissent à leur manière à coup sûr. Ils se sentent Khonds alors, des hommes libres, et pour rien au monde, ils ne voudraient être autre chose.

J'ai moi-même subi l'influence de ces harmonies simples et prenantes. Le tableau ne varie guère; c'était au coin d'une forêt, un Khond était assis près de sa cabane agrippée au flanc du rocher, à deux pas de son champ de *kandulo*. Sans penser aux dangers qui l'environnaient, il soufflait tranquillement dans sa flûte de roseau, et quelques unes de ces notes grêles et pourtant parlantes, comme des gouttes d'eau sur la stalagmite qu'elles forment, me sont tombées dans l'âme et s'y sont cristallisées à jamais!

Et ces notes égarées, quand elles me reviennent à l'oreille, ont le don d'évoquer toute une histoire, celle de la vie khonde à la fois si douce et si sauvage, si dure et si légère, si simple et si compliquée, l'histoire, je le suppose, de tous les peuples qui ne sont pas encore sortis de leur enfance!

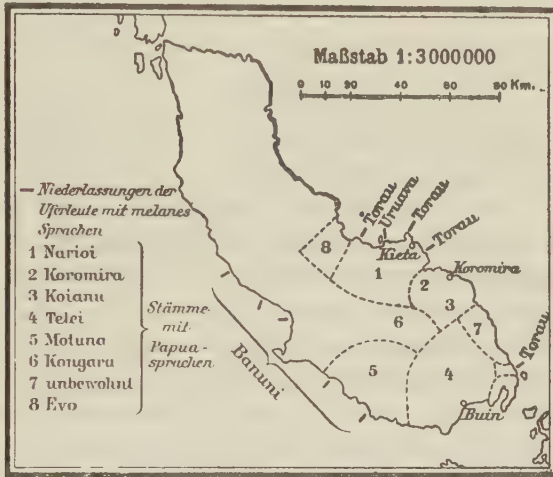
(A suivre.)



Die Sprache von Südost-Bougainville, Deutsche Salomonsinseln.

Von P. J. RAUSCH, S. M., Koromira, Bougainville.

A. Die Nasioi-Sprache. — B. Die Koromira-Sprache. — C. Die Uruava-Sprache. — D. Die Torau-Sprache. — E. Vergleichendes Wörterverzeichnis der Nasioi-, Koromira-, Uruava- und Torau-Sprachen.



[Wie ich schon früher¹ mitgeteilt, hat P. RAUSCH das Verdienst, festgestellt zu haben, daß so ziemlich der ganze Süden der großen Insel Bougainville von sogenannten Papua-Sprachen erfüllt ist, d. h. Sprachen, welche nicht zu den melanesischen gehören, die ihrerseits einen Teil jener großen austro-nesischen (malayo-polynesischen) Sprachfamilie bilden, welche Indonesien und die ozeanischen Inseln einnimmt². Unterdessen hat P. J. GRISWARD, S. M., die Grammatik einer dieser Papua-Sprachen, der Telei-Sprache, im „Anthropos“, V, SS. 82—94, 381—406, veröffentlicht, wo auch nähere Mitteilungen über das Gebiet und die Abgrenzungen der einzelnen Sprachen gemacht sind und eine Kartenskizze gegeben ist³.

In der folgenden Arbeit bringt nun P. RAUSCH Grammatiken der übrigen Sprachen des Südostgebietes, mit Ausnahme des Evo. Von diesen sind zwei, das Nasioi und das Koromira, Papua-Sprachen. Daß es P. RAUSCH gelungen ist, in verhältnismäßig kurzer Zeit eine so ausgezeichnete Darstellung des überaus komplizierten Baues dieser Sprachen uns zu geben, ist eine ganz hervorragende Leistung. Die beiden übrigen Sprachen, das Uruava- und das Torau, sind melanesische Sprachen, aber durch die Voranstellung des Genitivs, die sie von den Papua-Sprachen übernommen haben, weisen sie

¹ „Anthropos“, V (1910), S. 82.

² Vgl. „Globus“, Bd. XCV (1909), SS. 206—207.

³ Irrtümlich ist hier die Nasioi-Sprache als Narioi-Sprache bezeichnet.

sich als ähnliche Mischsprachen aus, wie ich solche schon auf Neupommern (Mengen)¹ und in Deutsch-Neuguinea² festgestellt hatte. — P. W. SCHMIDT, S. V. D.]

A. Die Nasioi-Sprache.

I. Lautlehre.

Vokale				Konsonanten							
<i>i</i>		<i>u</i>		<i>k</i>		<i>nk</i>	<i>ñ</i>				
		<i>ɥ</i>		<i>t</i>	<i>d</i>	<i>s</i>	<i>ts</i>	<i>nt</i>	<i>ns</i>	<i>n</i>	<i>r(l)</i>
<i>e</i>		<i>o</i>				<i>v</i>					
<i>ɛ</i>				<i>p</i>	<i>b</i>		<i>mp</i>	<i>m̃p</i>	<i>m</i>	<i>m̃</i>	
	<i>a</i>										

a) Vokale.

Die Vokale lauten im allgemeinen wie im Deutschen:

e = *e* in *See* — *ɛ* = *ä* in *Männer* — *u* = *u* in *gut*.

ɥ wird etwas tiefer artikuliert und klingt ein wenig dumpf. Dieser *ɥ*-Laut hat stets ein vorhergehendes *e*, wie *meɥ* Mitte, *deɥansi* beschimpfen usw.

e in Verbindung mit einem unmittelbar vorhergehenden *a* lautet fast wie *i*, ist manchmal auch gleichlautend mit *i*.

Die Vokale sind bald gedehnt, bald kurz auszusprechen. Gedehte Vokale sind im folgenden mit dem Zeichen — vermerkt; kurzlautende Vokale stehen ohne Zeichen. Es ist wichtig, auf die Länge und Kürze der Vokale zu achten; denn je nachdem der Vokal gedehnt oder kurz ausgesprochen wird, kann das Wort in einem ganz verschiedenen Sinne aufgefaßt werden, z. B.: *ómari* ich sehe mich, *ómāri* sie sehen uns, *dūmariāi* wir werden uns baden, *dāmāriāi* sie werden uns baden, *dónānka* überall, *dónanka* bei Tag usw.

b) Diphthonge.

Als Diphthonge gelten: *ai*, *ae*, *au*, *ei*, *oi*, *ou*, *ui*. Letzterer ist steigend (= *ui*), die übrigen sind fallend (= *ai*, *aɛ* usw.) auszusprechen.

Man merke: *ai* = *ai* in *Waise*.

ae ist fast gleichlautend mit *ai* (das *e* erfährt eine Umwandlung nach *i* hin).

au entspricht vollständig dem englischen *ou* in *house*.

ei beginnt mit dem klaren *e*-Ton und geht dann in *i* über.

oi ist gleichlautend mit dem englischen *oi* in *noise*.

ou ist wie *ou* im luxemburgischen Dialekt in *Lo-us* (*Laus*).

ui deckt sich vollständig mit dem französischen *oui*.

c) Konsonanten.

Über die Konsonanten sei folgendes bemerkt:

ts kommt bloß in Verbindung mit *i* vor. Deshalb wird es im nachstehenden mit bloßem *t* geschrieben, welches also vor *i* immer wie *ts* gesprochen wird, z. B. *t̃pa* krank: sprich *tsipa*, *itika* lang: sprich *itsika*.

¹ „Anthropos“, II (1907), S. 254.

² W. SCHMIDT: „Die Jabim-Sprache“, Sitzungsberichte der Kaiserl. Akad. d. Wiss. in Wien, Phil.-Hist. Kl., Bd. CXVIII (1901), SS. 54 ff.

s hat stets den scharfen Laut eines *ß* wie in *beißen* und kommt ebenfalls nur in Verbindung mit *i* vor.

r wird mit dem vorderen Zungenteil gebildet und kann daher leicht mit *d* verwechselt werden. Es kommt nur im Inlaut vor.

d wird im Inlaut häufig in *r* verwandelt, z. B. *dome* Ohr, *narome* das eine Ohr; *donko* hinunter, *anke ronko* hier hinunter. *d* hat manchmal eine Anwandlung nach *l* hin. Das deutsche *l* ist der Nasioi-Sprache fremd.

v lautet wie *w* im Deutschen. Es kommt nur im Inlaut vor, wird häufig der Euphonie wegen gebraucht, besonders in den Zeitwörtern zwischen Stamm- und Personenbezeichnung.

b wird im Inlaut gewöhnlich zu *v*, z. B. *banavana* Bank, anstatt *banabana*.

ñ entspricht dem deutschen *ng* in *Klang*. Beim Zusammentreffen mit *n* fällt *ñ* aus, z. B. *nantog* Leute, *nantonanka* die Leute. Vor *t* wird *ñ* in *n* verwandelt. Das auslautende *ñ* wird sehr sanft ausgesprochen und ist für ein ungeübtes Ohr kaum fühlbar; im Inlaut stimmt es genau mit dem deutschen *ng* überein, wie z. B. in: *bange*, Finger.

n im Anlaut mit nachfolgendem *t* oder *k* wird vokalisiert, z. B. *nta* Feuer, *ntog* Wasser, *nko* meine Mutter, *nkoansi* machen, *nkag* Hand usw.

nk im Inlaut wird wie *ñk* ausgesprochen, z. B. *pankai* groß, sprich *pankai*.

ns ist wie *nts* auszusprechen, z. B. *donsi* Stock, sprich *dontsi*.

m wird leise gemurmelt. Es kommt bloß im Anlaut vor, hauptsächlich in Wörtern, die ein Verwandtschaftsverhältnis bezeichnen, wie *ma* mein Vater, *mama* meine ältere Schwester, *me* noch nicht, *marui* er ist geflohen.

Doppelkonsonanten sind der Nasioi-Sprache unbekannt. Der Konsonant gehört stets zum nachfolgenden Vokal, z. B. *ka-ra-ka-ra* (*karakara*-Sprache), sprich also nicht *kar-rak-kar-ra*.

Der *ñ*-Laut aber wird stets mit dem vorhergehenden Vokal verbunden, z. B. *banañe* langsam, sprich *banañ-e*, *daña* Lob, sprich *dañ-a*.

d) Akzent.

Der dynamische Akzent wird im nachstehenden mit dem Zeichen ' kennbar gemacht. Sehr wichtig ist es, jedes Wort richtig zu betonen; denn je nach der Tonstellung erhält das Wort manchmal eine ganz andere Bedeutung, z. B.: *kará* Liebe, *kdra* Mond, *dúpuí* er hat es gewaschen, *dupúi* es ist entsprossen, *puántaansi* ich habe ihn fallen getan, *púantaansi* ich habe „Wind entlassen“, *dúmari* ich habe mich gebadet, *dumári* ich bin nach Hause gegangen usw.

In manchen zweisilbigen Wörtern stehen beide Silben auf gleicher Tonstufe, wie *dua* Sonne, *karañ* Krebs, *mutu* blind, *apo* Regen, *nankai* Zauberer, *nanton* Leute usw. Im allgemeinen wird die Betonung sehr schwach gehalten, in diesen Fällen hat keine der beiden Silben ein Akzentzeichen. Wenn ein drei- oder mehrsilbiges Wort den Akzent auf der zweiten (bzw. dritten) Silbe hat, so ist diese Silbe hochtonig und auch alle vorhergehenden Silben sind hochtonig; die ihr nachfolgenden Silben dagegen sind tieftönig.

II. Das Zahlwort.

Die Zahlwörter sind von „eins“ bis einschließlich „fünf“ einfach; die übrigen werden durch Zusammensetzung gebildet. Als Bindeglied dienen *keta*

(oder *eta*) und *bera*, und die nach dem ersten Bindeglied stehende Zahl wird mit *ta* suffigiert. Bei der Zahl „fünf“ bleibt die Suffigierung *ta* aus.

Die Zahlwörter zerfallen, je nach der Art des Gegenstandes, auf welchen sie sich beziehen, in Klassen und erleiden demgemäß bestimmte Modifikationen. Nur das Zahlwort „fünf“ steht in allen Klassen unverändert. Eine Ausnahme hievon findet man in der dritten Klasse, welche ein eigenes Wort für die Zahl „fünf“ besitzt.

Man bedient sich der Zahlen der ersten Klasse:

1. wenn man zählt, ohne auf irgend einen Gegenstand Bezug zu nehmen,
2. wenn das Zahlwort in Beziehung zu einer unbestimmten Benennung steht.

Tritt aber das Zahlwort zu einem bestimmten Ausdruck, so wird es, der Klasse des Gegenstandes entsprechend, modifiziert. Dasselbe ist ferner der Fall, wenn das Zahlwort ein Substantiv vertritt, d. h. substantivisch gebraucht wird, z. B.: *bau* (Taro) *bénaumo ámeai* gib mir drei Taros, *báun; békupi ámeai* gib mir die drei Taros, *dáuruka arekeni?* deine Kinder wie viele? *núruka bénaura* meine Kinder (sind) drei (= ich habe drei Kinder).

a) Grundzahlen.

1. Klasse.

Absolute und unbestimmte Zählung.

1 <i>náruñ</i>	19 <i>kivóra éta panóko béra karénaumo</i>
2 <i>kenánka</i>	20 <i>kenánka kivóra</i>
3 <i>bénaumo</i>	21 <i>kenánka kivóra éta narúnta</i>
4 <i>karénaumo</i>	22 <i>kenánka kivóra éta kéndnkata</i> usw.
5 <i>panóko</i>	26 <i>kenánka kivóra éta panóko béra náruñ</i> usw.
6 <i>panóko kéta narúnta</i>	30 <i>bénaumo kivóra</i>
7 <i>panóko kéta kenánkata</i>	40 <i>karénaumo kivóra</i>
8 <i>panóko kéta bénaumóta</i>	50 <i>panóko kivóra</i> oder <i>náruñ ápe</i>
9 <i>panóko kéta karénaumóta</i>	51 <i>náruñ ápe kéta narúnta</i> usw.
10 <i>kivóra</i> (oder <i>narun kivóra</i>)	60 <i>náruñ ápe kéta narúnta kivóra</i>
11 <i>kivóra éta narúnta</i>	61 <i>náruñ ápe kéta narúnta kivóra béra náruñ</i> usw.
12 <i>kivóra éta kenánkata</i> usw.	100 <i>kenánka ápe</i> oder <i>náruñ dáku</i>
15 <i>kivóra éta panóko</i>	1000 <i>kokórei</i>
16 <i>kivóra éta panóko béra náruñ</i>	2000 <i>kenánka kokórei</i> .
17 <i>kivóra éta panóko béra kenánka</i>	
18 <i>kivóra éta panóko béra bénaumo</i>	

Anmerkungen:

1. Eine andere Zahlweise von 15 an lautet folgendermaßen:

15 <i>panókoke kenánka kivóra</i>	20 <i>kenánka kivóra</i>
16 <i>panókoke kenánka kivóra éta narúnta</i>	21 <i>kenánka kivóra éta narúnta</i> usw.
17 <i>panókoke kenánka kivóra éta kéndnkata</i>	25 <i>panókoke bénaumo kivóra</i>
18 <i>panókoke kenánka kivóra éta bénaumóta</i>	26 <i>panókoke bénaumo kivóra éta narúnta</i>
19 <i>panókoke kenánka kivóra éta karénaumóta</i>	27 <i>panókoke bénaumo kivóra éta kenánkata</i> usw.

Diese Zählweise ist sehr im Gebrauch.

2. Das Bindeglied *kéta* ist eine Postposition und steht hier in der Bedeutung von „von . . . an“, z. B.: *panóko kéta narúnta* von 5 an 1 = 6 oder auch noch *panóko kéta berà narúnta* von 5 an bis 1 = 6, z. B.:

nkāna kānsi Péuana éta béra ore ko bási.

mein Grundstück Peuanabach von bis Orebach zum reicht (= mein Grundstück erstreckt sich von der Peuana bis zur Ore).

3. Die Nachsilbe *ta* hat hier dieselbe Bedeutung wie beim hinweisenden Fürwort, z. B.: *aun* dieser, *aúnta* jener. Wie man aus diesem Beispiel ersehen kann, gibt die Nachsilbe *ta* das Entferntere an. Demzufolge bedeutet *narúnta* ein entfernteres, ein zweites eins, *panóko kéta narúnta* von 5 an ein zweites eins = 6.

4. Die Postposition *eta* wird vielfach mit *kivora* zu einer Worteinheit verbunden, z. B.: *kivoràeta narúnta*, anstatt *kivora éta narúnta*.

5. Die beiden Ausdrücke *dáku* und *kokórei* sind den Ufersprachen entnommen. Im Torau sowie auch im Uruava findet man für 100 *rdsu* und für 1000 *kokólei*.

6. Ferner muß bemerkt werden, daß von den zusammengesetzten Zahlen beim Zählen wenig Gebrauch gemacht wird. Im gewöhnlichen Verkehr zählt man nur von eins bis einschließlich fünf. Gehen die zu zählenden Gegenstände über fünf hinaus, so greift man regelmäßig nach fünf wieder auf eins zurück. Zweimal fünf wird dann eine Dekade, *narun kivora*, genannt.

2. Klasse.

Für Personen.

1 <i>nárun</i> (für männl. Pers.)	4 <i>karénaura</i>	30 <i>bénaipi</i>
1 <i>náni</i> (für weibl. Pers.)	5 <i>panóko</i>	40 <i>karénaipi</i>
2 <i>kendnkāra</i>	10 <i>nanai</i>	50 <i>nimáunu</i>
3 <i>bénaura</i>	20 <i>kenáika</i>	

(*kemaiñ* zwei Frauen, *kemaiñkāra* die zwei Frauen.)

3. Klasse.

Für größere Vierfüßer.

Von Katze und Hund an aufwärts, wie *mósi* Hund, *pási* Katze, *pōro* Schwein, *mōkono* Schildkröte, *pakia* Krokodil.

1 <i>navóro</i>	4 <i>karévoroi</i>	10 <i>navoñ</i>	30 <i>bévonu</i>
2 <i>kevóroka</i>	5 <i>tápiú</i>	20 <i>kevónta</i>	40 <i>kavévonu</i>
3 <i>bévoroi</i>			

4. Klasse.

Für Vögel und kleine Tiere.

1 <i>nau</i>	3 <i>békuri</i>	10 <i>nava</i>	30 <i>bévāri</i>
2 <i>kéura</i>	4 <i>karékuri</i>	20 <i>kevāra</i>	40 <i>karévāri</i>

bareñ Vogel, *kúku* Taube, *maréoi* Adler, *kiau* wildes Huhn, *ára* fliegender Hund, *kédo* Fledermaus, *kutúkai* Maus, *kāku* Waldkrabbe, *karu* Baumbär, *bóru* Gattungsname für Wurm und Schlange.

5. Klasse.

Für Fische (*tavi* Fisch).

1 <i>nau</i>	3 <i>békuri</i>	10 <i>nanai</i>	30 <i>bénampi</i>
2 <i>kéura</i>	4 <i>karékuri</i>	20 <i>kenānka</i>	40 <i>karénampi</i>

6. Klasse.

Für Früchte.

1 <i>nau</i>	3 <i>békupi</i>	10 <i>narāmpu</i>	30 <i>bērāmpuri</i>
2 <i>kéuka</i>	4 <i>karékupi</i>	20 <i>kerāmpura</i>	40 <i>karérāmpuri</i> .

bau Taro, *naida* wilder Taro, *kóro* Yams, *káikoro* Manihot, *kotéu* Süßkartoffeln, *bian* Banane, *kiri* Brotfrucht, *moiti* Betelnuß, *mai* Galleps (eine Art Mandelnuß).

7. Klasse.

Für Werkzeuge.

1 <i>nari</i>	2 <i>kerika</i>	3 <i>béripi</i>	4 <i>karéripi</i> .	Zehner wie in Klasse 6.
---------------	-----------------	-----------------	---------------------	-------------------------

kási Steinbeil, *tida* Zahn, *káinta* Horn, *kéunu* Axt, *lāmpa* Lampe.

8. Klasse.

Für seilähnliche Sachen.

1 <i>navin</i>	2 <i>kevinta</i>	3 <i>bévintu</i>	4 <i>karévintu</i> .
----------------	------------------	------------------	----------------------

kōmpo Seil, *méra* Bogenschnur, *tokóni* Gürtel, *makútu* Muschelgeld.

9. Klasse.

Für taschenförmige Sachen.

1 <i>nara</i>	2 <i>keráka</i>	3 <i>béripi</i>	4 <i>karéripi</i> .
---------------	-----------------	-----------------	---------------------

kámpe Fischnetz, *tirau* Beteltasche, *tóra* Sack (aus Bast), *túti* Rischkorb (aus Kokosblatt).

10. Klasse.

Für Kleidungsstücke, für alles was zusammengenäht wird.

1 <i>nanā</i>	2 <i>kenāka</i>	3 <i>bénāpi</i>	4 <i>karénāpi</i> .
---------------	-----------------	-----------------	---------------------

bāro Tuch, Lendentuch, *karāmani* Bettdecke, *monónopa* Körpereinwicklung (Kleid), *birúko* Frauenschurz.

11. Klasse.

Für blatt- und federähnliche Gegenstände.

1 <i>nane</i>	2 <i>kenéka</i>	3 <i>bénépi</i>	4 <i>karénépi</i> .
---------------	-----------------	-----------------	---------------------

bā Blatt, *kóve* Feder.

12. Klasse.

Für Einzeldinge, insofern sie als Teil zu einem Ganzen gehören, wie eine Banane zu einer Bananentraube, ein Pfeil zu einem Bündel Pfeile, ein Korb Taros von einer Anzahl Körbe Taros.

1 <i>nanō</i>	2 <i>kenōka</i>	3 <i>bénōpi</i>	4 <i>karénōpi</i> .
---------------	-----------------	-----------------	---------------------

13. Klasse.

Für hohle Gegenstände, die sich nach oben hin erweitern und offen stehen, so wie auch für Bambus und Zuckerrohr.

1 <i>narō</i>	3 <i>bérōpi</i>	10 <i>naváku</i>	30 <i>bévákupi</i>
2 <i>kerōka</i>	4 <i>karérōpi</i>	20 <i>kevákuka</i>	40 <i>karévákupi</i> .

bei Bambusrohr, *tanañ* Zuckerrohr, *mora* Plankenboot, *kobou* Trog, *koko* Henkelkorb, *antona* hoher und nach oben weit sich ausdehnender Korb, *tampekú* Korb (wie der *antona*, aber kleiner).

14. Klasse.

Für hohle Gegenstände, deren Höhlung nach oben hin enger wird oder zum Teil gedeckt ist.

1 <i>nareñ</i>	1 <i>kerénta</i>	3 <i>bérentu</i>	4 <i>karérentu</i> .	Zehner wie in Klasse 13.
----------------	------------------	------------------	----------------------	--------------------------

tóioa Holztrommel, *bakási* Einbaum, *otau* Topf, *kaku* Mörser, *simóka* Pfeife, *kónki* Schoner, *sitíma* Dampfer.

15. Klasse (die Holzklasse).

Die Dekaden dieser Klasse lauten gleich denen der dreizehnten Klasse. Die Einer aber variieren je nach dem Gesichtspunkt, den man hervorheben will.

a) Holz, Baum	b) Baumstämme, Pfosten	c) Kurze Baum- stämme, Blöcke	d) flache Gegen- stände, wie Bretter usw.	e) Obstbäume
1 <i>náve</i>	1 <i>namo</i>	1 <i>nároñ</i>	1 <i>navénto</i>	1 <i>návári</i>
2 <i>kevéra</i>	2 <i>kemóka</i>	2 <i>kerónta</i>	2 <i>kevéntoka</i>	2 <i>kevárira</i>
3 <i>béveru</i>	3 <i>bémōpi</i>	3 <i>bérontu</i>	3 <i>bévéntopi</i>	3 <i>bévaríru</i>
4 <i>karéveru</i>	4 <i>karémōpi</i>	4 <i>karérontu</i>	4 <i>karévéntopi</i>	4 <i>karévaríru</i> .

16. Klasse.

Für Jahre und Monate.

1 <i>návera</i>	2 <i>keveraka</i>	3 <i>bevérapí</i>	4 <i>karevérapí</i> .
-----------------	-------------------	-------------------	-----------------------

17. Klasse.

Für Tage.

1 <i>námuñ</i>	2 <i>kemúnta</i>	3 <i>bémuntu</i>	4 <i>karémutu</i> .
----------------	------------------	------------------	---------------------

18. Klasse.

Für Pflanzung.

1 <i>nanau</i>	2 <i>kenáura</i>	3 <i>bénauri</i>	4 <i>karénauri</i> .
----------------	------------------	------------------	----------------------

mato Taropflanzung, *barui* Bananenpflanzung, *marampu* Kokospflanzung.

19. Klasse.

Eine Gruppe oder Abteilung Personen.

1 <i>navítu</i>	2 <i>kevítura</i>	3 <i>bévituri</i>	4 <i>karévituri</i> .
-----------------	-------------------	-------------------	-----------------------

20. Klasse.

Eine bedeutende Zahl Gegenstände bilden je eine Klasse für sich, wie:

- pava* Haus — 1 *náva*, 2 *kevára*, 3 *bévari*, 4 *karévari*, 5 *panóko*.
mpa Bogen, *patañ* Treppe — *navāñ*, *kevānta*, *bévantu*, *karévāntu*.
karañ Mund, Tür — *naváro*, *kevárora*, *bévaroi*, *karévaroi*.
dānko Speer — *nānā*, *kenāka*, *bénāpi*, *karénāpi* oder *nárūn*, *kerūnta*, *bérūntu*, *karérūntu*.
kapañ Stein — *nāre*, *keréka*, *bérepi*, *karérepi*.
ntoñ Wasser, Fluß — *narī*, *kerīra*, *bérīru*, *karérīru*.
bento Stern — *narī*, *kerīka*, *bérīpi*, *karérīpi*.
ósi Platz, Dorf — *navúntu*, *kevúntuka*, *bévuntupi*, *karévuntupi*.
taun Weg — *návūñ*, *kevūnta*, *bévuntu*, *karévuntu*.
mou tunkañ Kokosnußtraube — *nārāñ*, *kerānta*, *bérāntu*, *karérāntu*.
móiti tunkañ Betelnußtraube — *nāmañ*, *kemānta*, *bémantu*, *karémantu*.
bīañ Bananentraube — *návarēñ*, *kevarēnta*, *bévarentu*, *karévarentu*.
puru Mandeltraube (Gallips) *naváru*, *kevúruka*, *bévurupi*, *karévurupi*.
mou Kokosnuß — 1 *nárō*, 2 *keróka*, 3 *bérōpi*, 4 *karérōpi*, 5 *panóko*, 10 *náviñ*, 20 *kevinta*,
30 *bévintu*, 40 *karévintu*, 50 *náruñ ápe*.
tátaru Bett, Bank — *nameñ*, *keménta*, *bémentu*, *karémentu*.
miku Paket — *namiku*, *kemikura*, *bémikuri*, *karémikuri*.
bito Bündel (zusammengeschnürt), *tamo* Bündel (in welchen die Sachen der Länge nach liegen) — *navlto*, *kevltoke*, *bévitopi*, *karévitopi*.
peku Eßkörbchen (aus Kokosblatt) — *navéku*, *kevékuka*, *bévekupi*, *karévekupi*.
bireñ Finger, Zehe — *navirēñ*, *kevlrēta*, *bévirentu*, *karévirentu* oder *nanau*, *kenáuka*,
bénaupi, *karénaupi*.
kau Fuß, Bein — *nānau*, *kenáuka*, *bénaupi*, *karénaupi*.
nkañ oder *tanka* Arm, Hand — *nanāñ*, *kenánta* oder *nanau*, *kenáuka* usw.

dúta Fenster, Tür — *navaro*, *kevarora*, *bévaroi*, *karévaroi*.

duta Auge — *narúta*, *kerúta*.

dóme Ohr — *naróme*, *kerómeke*.

namarañ Hälfte — *namarañ*, *kemaranta*.

namóno Teil, Hälfte, Abteilung — *namono*, *kemonora*, *bémonori*, *karémonori*.

mu Art, Species, Totem (*namuri* die eine Art) — *namurī*, *kemurika*, *bémuripi*, *karémuripi*.

navu Stück, Abfall (etwas kleines) — *navu*, *kevúka*, *bévupi*, *karévupi*.

b) Ordnungszahlen.

Wie die Grundzahlen so sind auch die Ordnungszahlen der Konkordanz unterworfen. Sie werden gebildet, indem man an die entsprechend modifizierte Grundzahl die Wertpartikel der entsprechenden Klasse suffigiert.

Die 1. Klasse (unbestimmt) suffigiert *na*, die 2. suffigiert *na* für männliche und *nani* für weibliche Personen, die 4., 5., 6. suffigieren *nu*, die 10. suffigiert *nā*, die 11. suffigiert *ne*, die 12. suffigiert *nō*, alle übrigen nehmen das entsprechende Zahlwort „eins“ unverändert an.

1. Klasse.

tutúna ein erster

kenānkana ein zweiter

bēnaumona ein dritter

karēnaumona ein vierter

panókona ein fünfter

panóko kēta narúntana ein
sechster usw.

kivorāna ein zehnter

damána ein letzter, der
letzte

asina ein letzter, ein letztes,
der letzte.

2. Klasse.

a) für männliche Personen

tutúnāna der erste oder *iróna* der erste (Erst-
geborene)

kenānkarānā der zweite

bēnaurāna der dritte

karēnaurāna der vierte

panókona der fünfte

panóko kēta narúntana der sechste

panóko kēta kenānkarana der siebente usw.

nanalna der zehnte

kenatkana der zwanzigste usw.

damána der letzte, der spätere

bótunā der letzte, der Endende, der am Ende

asinōna der jüngste, der zuletztgeborene.

b) für weibliche Personen

tutúnani die erste

irónani die erste

kenānkarānani die zweite usw.

Beispiel zur ersten und zweiten Klasse:

kenānkana asina botoeai berena, *kenānkameresi mereai*.

Einen zweiten noch heiße mitgehen er soll, zwei geworden gehen wir beide werden ==
heiße noch jemand mit mir gehen, zu zwei werde ich gehen.

kenānkarana mirin bakana Torotinu.

Der zweite Name sein Torozinu = der zweite heißt Torozinu.

4. Klasse.

tutúnanu der erste

kéuranu der zweite

békurinu der dritte

karékurinu der vierte

panókonu der fünfte

panóko kēta nautanu der sechste

panóko kēta keuratanu der siebente

panóko kēta bekuritanu der achte usw.

navānu der zehnte

kenānkanu der zwanzigste

damānu der letzte

10. Klasse.

tutūnand der erste
kenākanā der zweite
bēnāpinā der dritte

karēnāpinā der vierte
panōkonanō der fünfte
panōko kēta nanatana der sechste usw.

Anmerkung: *panōko* suffigiert hier das vollständige Zahlwort *nand*, während die übrigen Zahlen dieser Klasse die bloße Auslautsilbe von *nand* annehmen. Dasselbe ist auch bei der 11. und 12. Klasse zu beobachten: *panōkonane*, *panōkonano* und nicht *panōkone*, *panōkono*.

3. Klasse.

tutūnavoro das erste (Schwein)
kevōrokanāvorō das zweite
bēvoroinavoro das dritte
karēvoroinavoro das vierte
tapiunavoro das fünfte

nāvonavoro das zehnte
kevōntanavoro das zwanzigste
bēvontunavoro das dreißigste
karēvontunavoro das vierzigste.

Für die übrigen Klassen vergleiche:

Haus	Baum	Stein	Netz
<i>tutūnava</i>	<i>tutūnave</i>	<i>tutūnare</i>	<i>tutūnara</i>
<i>kevaranava</i>	<i>keveranave</i>	<i>kerakanare</i>	<i>kerakanara</i>
<i>bevarinava</i>	<i>beverunave</i>	<i>berepinare</i>	<i>berapinara</i>
<i>karevarinava</i>	<i>kareverunave</i>	<i>karerepinare</i>	<i>karerapinara</i>
<i>panokonava</i>	<i>panokonave</i>	<i>panokonare</i>	<i>panokonara</i> .

c) Adverbiale Multiplikativzahlen.

namūke einmal
kēmukaie zweimal
bēmupie dreimal
karēmupie viermal
panōkoke fünfmal
arékēnie? wie oft?
dēruno arēkeni? wie viel an der Zahl? (wie oft?)

panōko kēta namūke sechsmal
panōko kēta kēmukaie siebenmal
panōko kēta bēmupie achtmal
panōko kēta karēmupie neunmal
kivoraie zehnmal
kenāka kivoraie zwanzigmal.

d) Distributivzahlen.

Man bedient sich hier der unveränderten Grundzahl der 1. Klasse, an welche man *na* suffigiert. Auch kann man sich der bloßen Grundzahl, ohne sie mit *na* zu verbinden, bedienen, z. B.:

tāvi aīn bāntoeai, mōnokānte narūna avériai.
 Fische diese verteile, ein(em) jeden je einen gib (Ihnen).

naruna dōntērira naniriai.

Einzeln folgend gehet = Gehet in einer Reihe, einer nach dem anderen.

tātarukānte panōkona mantāmēri onōrimauh.

Bank jeder (in) einem fünften neben wir sind = Wir sind zu je fünf in einer Bank.

karenaumona mantādērira naniriai.

Einem vierten neben stellend euch, gehet = Gehet zu je vier und vier.

Anmerkung: Die Verbalendungen flektieren in diesem Fall nach der Gegenseitigkeitsform (siehe weiter unten: Gegenseitigkeitsform).

III. Der Artikel.

a) Form des Artikels.

Die Substantive zerfallen, wie bei den Zahlwörtern zu ersehen ist, in Wertklassen. Als Wertzeichen dienen im Singular gewisse Suffixe. Diese Suffixe geben die Art und Beschaffenheit des Gegenstandes an und fungieren zu gleicher

Zeit als bestimmter Singularartikel. Das einer jeden Klasse zukommende Suffix ist an dem Zahlwort „eins“ erkenntlich, mit welchem es auch in den meisten Fällen buchstäblich übereinstimmt.

1. Die Singularsuffixe (bestimmte Singularartikel).

Die Singularsuffixe sind:

nuñ und *na* für männliche Personen. *nuñ* steht in Verbindung mit Stammwörtern, wie:

nanin Mann, *naninuñ* der Mann; *ovorin* Häuptling, *ovórinuñ* der Häuptling.

na steht mit abgeleiteten Wörtern, wie:

adéi dort oben, *adéina* der dort oben; *okómu* es gehört mir, *okóna* der Eigentümer; *kenankarana* der zweite.

náni steht für weibliche Personen,

nu für Tiere und Früchte,

nâ mit Wörtern der 10. Klasse,

ne mit Wörtern der 11. Klasse,

nō mit Wörtern der 12. Klasse, alle übrigen nehmen das entsprechende Zahlwort „eins“ unverändert an.

2. Die Pluralsuffixe (bestimmte Pluralartikel).

Als Pluralartikel gelten die Suffixe *ni* und *nanka*; *ni* bezeichnet eine kleine, *nanka* eine größere, die absolute Mehrzahl. Alle Nomina, gleichviel, ob sie belebte oder unbelebte Wesen vorstellen, können, je nach der Pluralgröße, mit *ni* oder *nanka* verbunden werden.

3. Das Dualsuffix (bestimmter Dualartikel).

Als Dualartikel steht das Suffix *ra* oder *ka* (*ra* und *ka* haben eine und dieselbe Bedeutung); *ka* steht gewöhnlich mit Wörtern, die im Singular mit *ra*, *ro*, *to* oder *ñ* auslauten, z. B.:

tóto, *tótoka* Kind, *nánin*, *naninka* Mann, *pōro*, *pōroka* Schwein, aber *báuka*, *báukāra* Zögling, *manikuma*, *manikumāra* Weib.

Anmerkung: Das Dualsuffix steht nur mit Bezeichnungen für belebte Wesen; solche für unbelebte Wesen entbehren desselben.

b) Gebrauch der suffigierten Artikel.

Sie werden im allgemeinen gebraucht, um etwas Bestimmtes, d. h. etwas, das seiner Art nach als solches bekannt und abgegrenzt ist, zu bezeichnen.

Wo ein Gegenstand unbestimmt oder allgemein gedacht wird, fällt der Artikel weg.

Eigennamen stehen ohne Artikel, weil schon der bloße Name seinen Träger bestimmt angibt.

Ferner stehen ohne Artikel die Namen der Dinge und Wesen, die als allgemein bekannt vorausgesetzt werden, z. B.:

bau ein Taro, Taros; *báunu* der (eine) Taro; *báuni* oder *báunanka* die Taros (nicht die Taros im allgemeinen, sondern ein bestimmtes, abgegrenztes Quantum).

páva ein Haus, Häuser; *pávanáva* das Haus; *pávani* oder *pávanánka* die Häuser.

karú ein Baumbär, Baumbären; *karúnu* der Baumbär; *karúka* die beiden Baumbären; *kanúni* oder *karúnanka* die Baumbären.

ovórin ein Häuptling; *ovórinuñ* der Häuptling; *ovóntura* die beiden Häuptlinge; *ovóntu* Häuptlinge; *ovóntuni* oder *ovóntunanka* die Häuptlinge.

nániñ ein Mann, jemand, ein Mensch; *naninuñ* der Mann; *naninka* die beiden Männer; *nantón* Leute, Menschen; *nantóni* oder *nantónanka* die Männer, die Leute.

c) Beispiele zum Gebrauch der Artikel.

Deoe nanton nkóuri Gott hat die Menschen erschaffen. *nanton* steht ohne Artikel, denn man redet von den Menschen im allgemeinen.

nantóni paromatomañ die Leute sind kommend. *nantoni* steht hier mit dem Artikel verbunden, denn man redet von Leuten, die schon als solche bekannt sind; man kennt sie ihrer Zahl und Herkunft nach.

are oto? wo ist er? *pava ko otomañ* er ist im Hause. *pava* steht ohne Artikel, denn das Haus um welches es sich handelt, wird als bekannt vorausgesetzt.

áva pávanáva otómañ er ist in diesem Haus. *pávanáva* steht hier mit dem Artikel verbunden, denn das in Rede stehende Haus wird hier näher bezeichnet.

naniñ dúta mutū Mann Auge blind (ein Mann mit blinden Augen). *naniñ narúta mutū* Mann das eine Auge blind (ein Mann mit einem blinden Auge).

Der dem Substantiv gehörige Artikel kann im selben Satz sowohl dem Substantiv als auch dem Zeit- und Eigenschaftswort nachgestellt werden, z. B.:

toirenánka nanainanka die Kinder sind gegangen oder *toirenanka nanai* oder *toíre nanáinanka* — *toirenanka orénanka nanainanka* die bösen Kinder sind gegangen.

d) Der Partitivartikel.

Außer dem bestimmten Artikel kennt die Nasioi-Sprache noch einen Partitivartikel *ko*.

bau ko ámeai Taros von gib mir (gib mir Taros). *távi ko ámeai* Fisch von gib mir (gib mir Fisch). *simóka avéni ko ámeai* Pfeife gekrümmt von gib mir (gib mir [eine] von den krummen Pfeifen).

IV. Das Substantivum.

a) Pluralbildung der Substantive.

1. Substantive, welche vernunft- oder leblose Dinge bezeichnen, haben, wenn sie unbestimmt gebraucht werden, weder Dual- noch Pluralform. Eine und dieselbe Form gilt für alle Nummern, z. B.:

kúku eine Taube, Tauben — *páva* ein Haus, Häuser — *kapañ* ein Stein, Steine.

Dinge dieser Art können ganz allgemein ohne Bezug auf Zahl gedacht werden, z. B.: *kúku óansi* kann bedeuten: ich habe eine Taube oder auch: ich habe Tauben gesehen. Der Numerus ist nicht angegeben. Das Wort *kúku* steht weder im Singular noch im Plural, es steht ohne Numerus. Wörtlich heißt der Satz: ich habe „Taube“ gesehen.

Wo die nähere Bezeichnung des Numerus zum Verständnis notwendig ist, bedient man sich der Beihilfe entsprechender Zahlwörter, wie *máre* viel, viele, *naruñ* ein, *keura* einige, *máre ótoa* nicht viel, nicht viele — welche in der Regel dem Substantiv nachgestellt werden.

Anmerkung: Wenn Bezeichnungen für vernunft- und leblose Wesen in einem bestimmten Ausdruck stehen, so wird, wie wir schon vorher gesehen, der Numerus durch den Artikel zum Ausdruck gebracht.

In Verbindung mit einem Possessivum wird der Numerus durch dieses ausgedrückt, z. B. *nkána dánkó* mein Speer, *nkáni dánkó* meine Speere.

2. Substantive, welche mit Vernunft begabte Wesen bezeichnen, weisen, wenn sie unbestimmt gebraucht werden, zwei Numeri auf: Singular und Plural.

Die Pluralbildung geschieht durch die Suffixe *ri* und *nukañ*. *nukañ* steht ausschließlich mit Wörtern, die eine Eigenschaft bezeichnen, z. B.:

Singular	Plural
<i>manañ</i>	<i>mánari</i> Geist (ghost)
<i>páro</i>	<i>párori</i> Geist (spirit)
<i>běnto</i>	<i>běntori</i> Geist (in leuchtender Gestalt)
<i>tánuañ</i>	<i>tánuanúkañ</i> Seele
<i>máiko</i>	<i>máikōri</i> Freund, Kamerad, Gefährte
<i>pauo</i>	<i>páuronúkañ</i> Zwillling
<i>nankai</i>	<i>nankáinukañ</i> Arzt, Zauberer
<i>báuka</i>	<i>báukanúkañ</i> Zögling
<i>mántuára</i>	<i>mántuaranúkañ</i> Waise
<i>měmpāra</i>	<i>měmparanukañ</i> Säugling
<i>makáki</i>	<i>makákinukañ</i> zwergähnliche Person.

Mit unregelmäßiger Pluralbildung kommen vor:

Singular	Plural
<i>nániñ</i>	<i>nanton</i> Mann
<i>ovóriñ</i>	<i>ovóntu</i> Häuptling
<i>donkáni</i>	<i>donka</i> Mann, männlich
<i>manikuma</i>	<i>maniku</i> Weib, weiblich
<i>nemáka</i>	<i>nema</i> Jüngling, junger Mann
<i>neráina</i>	<i>nerai</i> Jungfrau, junge Frau
<i>tóto</i>	<i>tótoi</i> kleines Kind.

Der Form nach Singular aber mit Pluralbedeutung stehen:

karika Volk, *tóire* Erwachsene, Untergebene.

Anmerkung: Tritt das bestimmte Pluralsuffix zu einer Benennung, so fällt das unbestimmte weg; aber Wörter mit partieller Wuzelveränderung behalten dieselbe bei, z. B.:

páro, *parori*, *pároni*, *paronanka* — *ovoriñ*, *ovontu*, *ovontuni*, *ovontunanka*.

Mit unregelmäßiger Dualbildung stehen:

Singular	Dual
<i>ovóriñ</i>	<i>ovóntura</i>
<i>donkáni</i>	<i>donkára</i>
<i>neráina</i>	<i>neráikāra</i>

3. Abgeleitete Substantive, die sich auf Personen beziehen, haben, je nach dem Geschlecht der Person, *na* oder *nani* als bestimmtes Singularsuffix, *nánka* als bestimmtes Dual- und *nupoñ* als bestimmtes Pluralsuffix, z. B.:

Singular	Dual	Plural
<i>okóna</i>	<i>okónānka</i>	<i>okónupoñ</i> der Besizende
<i>okónani</i>	<i>okónānka</i>	<i>okónupoñ</i> die Besitzerin
<i>tarěna</i>	<i>tarénānka</i>	<i>tarénupoñ</i> der Schützende
<i>botóna</i>	<i>botónānka</i>	<i>botónupoñ</i> der Befehlende
<i>domána</i>	<i>dománānka</i>	<i>dománupoñ</i> der Rettende, der Retter
<i>damána</i>	<i>damánānka</i>	<i>damánupoñ</i> der letzte
<i>tutúnana</i>	<i>tutúnanānka</i>	<i>tutúnanupoñ</i> der erste
<i>adelna</i>	<i>adéinānka</i>	<i>adéinupoñ</i> der dort oben
<i>orákankóna</i>	<i>orákankonānka</i>	<i>orákankónupoñ</i> der Übeltuende.

4. Namen, welche die Herkunft oder Abstammung von Personen bezeichnen, nehmen in der Mehrzahl das Pluralsuffix *ri* oder *nupoŋ* an. *nupoŋ* steht mit bestimmten, *ri* mit unbestimmten Benennungen. Beide Suffixe werden dem bloßen Ortsnamen nachgestellt, z. B.:

Nāsioiri Nasioi-Leute, *Nāsiōinupoŋ* die Nasioi-Leute,
Korómirari Koromira-Leute, *Korómiranupoŋ* die Koromira-Leute,
Arāvari Bewohner von Arava, *Arāvanupoŋ* die Arava-Lente,
ósi Dorf, Platz, *ósinupoŋ* die Dorfbewohner.

Die Bildung von Dual und Singular geschieht, indem man der Pluralendung die Postposition *ko* „von, aus“, mit einem entsprechenden Relativsuffix nachstellt, z. B.:

Nāsioiri kōnuŋ Nasioi-Leute von er (ein Nasioi-Mann oder der Nasioi-Mann).
Nasioiri konani Nasioi-Leute von sie (ein Nasioi-Weib oder das Nasioi-Weib).
Nasioiri konānka die beiden Nasioi-Männer.
Nasioinupoŋ kōnuŋ ein Nasioi-Mann oder der Nasioi-Mann.
osinupoŋ konuŋ einer von den Dorfbewohnern.

In Verbindung mit dem Possessivum bleibt der Ortsname unverändert, z. B.:

Koromira bikana er gehört den Koromira-Leuten. *Denai bikana mato* die Pflanzung der Denai-Leute.

Auf ähnliche Weise können Ein- und Zweizahl auch bei den übrigen abgeleiteten Substantiven gebildet werden, z. B.:

kena Gesang, Lied — *kenāmari* ich habe gesungen — *kenánupoŋ* die Sänger — *kenánupokonuŋ* ein Sänger, eigentlich einer von den Sängern — *kenánupokonānka* die beiden Sänger
pentā Wunde — *pentāri* Leute mit Wunden — *penta pōnuŋ* eine Wunde habend —
penta pōnupoŋ die welche Wunden haben, die mit Wunden behafteten — *penta pōnupōkōnu*
 einer von denen welche Wunden haben
tīpa krank — *tīpāri* Kranke, kranke Leute — *tīpā pōnuŋ* eine Krankheit habend — *tīpa pōnupoŋ* die Kranken — *tīpa pōnupōkōnuŋ* einer von den Kranken, ein Kranker.

5. Abgeleitete Substantive, welche sich auf vernunft- oder leblose Dinge beziehen, suffigieren in der Einzahl das dem Gegenstand entsprechende Wertsuffix. In der Mehrzahl fällt dieses Wertsuffix ab, und an dessen Stelle tritt das Pluralsuffix *ni*, z. B.:

adōŋ dort unten — *adónavūntu* das (Dorf) dort unten — *adónava* das (Haus) dort unten
adōni die dort unten
dau āpe nach oben hin — *dau āpenāva* das nach oben hin (gelegene Haus) — *dau āpeni* die nach oben hin (gelegenen) — *daunava* das Oberhaus (das obere Stockwerk).

b) Verwandtschaftsnamen.

Namen, die ein Verwandtschaftsverhältnis bezeichnen, werden stets in Verbindung mit dem Personalpronomen gebraucht. Das Personalpronomen wird präfigiert und hat ebenso wie der Name drei Numeri: Singular, Dual und Plural.

Die Namen, welche einen Vorrang bezeichnen, suffigieren *kāra* als Dual- und *kāmpi* als Pluralbezeichnung. Bei den übrigen sind diese Bezeichnungen verschieden.

Verzeichnis der Verwandtschaftsnamen mit Pronomen der dritten Person der Einzahl:

1. Mit *kāra* als Dual- und *kāmpi* als Pluralsuffix.

Singular Dual Plural

báuma. baumakara, baumakampi Vater, Vaterbruder*báuko* Mutter, Mutterschwester, Vaterbruderweib*bapápa* Mutterbruder, Vaterschwestermann*bakāmpo* Vaterschwester, Mutterbruderweib*bakāka* Großvater (von Vater und Mutterseite)*baite* Großmutter (von Vater- und Mutterseite), ihre Schwiegermutter*badōra* sein Schwiegervater, seine Schwiegermutter, sein und ihr Schwiegersohn.*baun* ihr Gemahl*badōri* sein Schwager, sein Vetter*badōari* ihr Schwager, seine Schwägerin*bamāsi* ihre Schwägerin, ihre Kusine*batāta* sein und ihr älterer Bruder*bamāma* seine und ihre ältere Schwester*bamāri* sein und ihr Bruder, seine und ihre Schwester (*bamari* drückt das bloße Geschwisterverhältnis aus ohne Bezugnahme auf Alter und Geschlecht).

2. Mit abweichender Dual- oder Pluralbildung.

Singular	Dual	Plural
<i>baān</i>	<i>baānkāra</i>	<i>baānkuri</i> seine Frau
<i>báuriñ</i>	<i>báurinkēnta</i>	<i>báuruka</i> sein und ihr Sohn
<i>báurañ</i>	<i>baurankēnta</i>	<i>bauruka</i> seine und ihre Tochter
<i>badōmpe</i>	<i>badōmpeka</i>	<i>badōmpeku</i> Enkel, Enkelin, seine und ihre Schwiegertochter
<i>bāmpurunu</i>	<i>bāmpurunukēnta</i>	<i>bāmpuriānka</i> Neffe
<i>bāmpuruna</i>	<i>bampurunakēnta</i>	<i>bampurianka</i> Nichte
<i>bāramanu</i>	<i>bāramanukēnta</i>	<i>bāramainka</i> jüngerer Bruder, der jüngeren Schwester Mann
<i>baramana</i>	<i>baramanakēnta</i>	<i>baramainka</i> jüngere Schwester, des jüngeren Bruders Frau
<i>baāeka</i>	<i>baāekakēnta</i>	<i>baāekara</i> seine Kusine, ihr Vetter
<i>bamāiko</i>	<i>bamāikokāra</i>	<i>bamārañ</i> Totemmitglied.

Anmerkung: Anstatt *báukokāmpi* hört man auch sagen *báukorobōri* und *báukori*; ebenso *baumarañ* für *bäumakāmpi*.

3. Paradigma der Verwandtschaftsnamen.

Pron. im Sing.	Pron. im Dual	Pron. im Plural
<i>ma</i> mein Vater	<i>néuma</i> unser Vater	<i>niūma</i> unser Vater
<i>dauma</i> dein Vater	<i>déuma</i> euer Vater	<i>dīūma</i> euer Vater
<i>bauma</i> sein Vater	<i>béuma</i> ihr Vater	<i>bīūma</i> ihr Vater

Pronomen im Singular

makāra meine beiden Väter (Vater und Onkel)*dāumakāra* deine beiden Väter*bāumakāra* seine beiden Väter

Pronomen im Dual

neūmakāmpi unsere Väter*deūmakāmpi* eure Väter*beūmakāmpi* ihre Väter

Pronomen im Plural

niūmakāmpi unsere Väter*diumakāmpi* eure Väter*biumakāmpi* ihre Väter.

Mutter

*nko, néuko, niuko**dauko, déuko, dīuko**bauko, béuko, bīuko*

Tochter

*nōrañ, néurañ, niurañ**daurañ, déurañ, dīurañ**baurañ, béurañ, bīurañ*

Sohn	Mann	Frau	Schwiegersohn	Schwager
<i>nārin</i>	<i>nuñ</i>	<i>nāñ</i>	<i>nōra</i>	<i>nōri</i>
<i>daurin</i>	<i>dauñ</i>	<i>daññ</i>	<i>dadora</i>	<i>dadori</i>
<i>baurin</i>	<i>baññ</i>	<i>baññ</i>	<i>badora</i>	<i>badori</i>
<i>neurin</i>	<i>neuñ</i>	<i>neññ</i>	<i>nedora</i>	<i>nedori</i>
usw.	usw.	usw.	usw.	usw.
Schwägerin	Enkel	Vetter	Schwägerin	ält. Schwest.
<i>nōari</i>	<i>nōmpe</i>	<i>nāeka</i>	<i>māsi</i>	<i>māma</i>
<i>dadōari</i>	<i>dadōmpe</i>	<i>daaeka</i>	<i>damasi</i>	<i>damama</i>
<i>badōari</i>	<i>badōmpe</i>	<i>baaeka</i>	<i>bamasi</i>	<i>bamama</i>
usw.	usw.	usw.	usw.	usw.
Oheim	Tante	Großvater	Großmutter	ält. Bruder
<i>pāpa</i>	<i>kāmpo</i>	<i>kāka</i>	<i>tēte</i>	<i>tāta</i>
<i>dapāpa</i>	<i>dakāmpo</i>	<i>dakāka</i>	<i>dāite</i>	<i>datāta</i>
<i>bapāpa</i>	<i>bakāmpo</i>	<i>bakāka</i>	<i>bāite</i>	<i>batāta</i>
<i>nepāpa</i>	<i>nekāmpo</i>	<i>nekāka</i>	<i>netēte</i>	<i>netāta</i>
usw.	usw.	usw.	usw.	usw.
jüng. Bruder	jüng. Schwester	Neffe	Totemmitglied	Schwester u. Bruder
<i>ntāramanu</i>	<i>ntaramana</i>	<i>nāmpurunu</i>	<i>mārañ</i>	<i>māri</i>
<i>dāramanu</i>	<i>daramana</i>	<i>dāmpurunu</i>	<i>damārañ</i>	<i>damāri</i>
<i>bāramanu</i>	usw.	<i>bāmpurunu</i>	<i>bamārañ</i>	<i>bamāri</i>
<i>nedāramanu</i>		<i>nēmpurunu</i>	<i>nemārañ</i>	<i>nemāri</i>
usw.		usw.	usw.	usw.

Anmerkung: Die in der ersten Person der Einzahl mit *n* anlautenden Namen können auch mit *i* anlauten, z. B.:

inārin mein Sohn, *inōrañ* meine Tochter, *inuñ* mein Gemahl, *ināñ* meine Frau, *inōra* mein Schwiegersohn, *inōri* mein Schwager, *inompe* mein Enkel, *inaeka* mein Vetter.

Eine Ausnahme machen: *ntāramanu*, *nāmpurunu*, *nko*, welche stets mit *n* anlauten.

Das Paradigma von „Mutter“ lautet auch *nko*, *daoko*, *baoko*, *neōko*, *deōko*, *beōko*, *niōko*, *diōko*, *biōko*.

c) Die Kasusverhältnisse.

I. Genitivkasus.

Der Genitiv, insofern er possessiver Genitiv ist, kommt durch ein entsprechendes Possessivpronomen zum Ausdruck. Er kann dem zu bestimmenden Wort vor- oder nachgestellt werden, z. B.:

dānko nānin bakana, besser (gebräuchlicher) jedoch, *nānin bakana dānko* Mann sein Speer (der Speer des Mannes), *nānin bakāni dānko* die Speere des Mannes, *naninka bēkani dānko* die Speere der beiden Männer, *nanton btkani dānko* die Speere der Männer, *nanton btkana dānko* der Speer der Männer.

Mōko bakāna manikuma das Weib des Moko, *Mōko bakānānka manikumara* die beiden Weiber des Moko, *Mōko bakāni mantku* die Weiber des Moko.

ma bakāna tavāka die Mordkeule meines Vaters, *ma bakāni tavaka* die Mordkeulen meines Vaters.

kovēkau bakāni kupa die Flügel des Schmetterlings, *kovēkau btkani kupa* die Flügel der Schmetterlinge.

Beim Zusammentreffen von Verwandtschaftsnamen wird der Genitiv durch bloße Voranstellung (ohne Zwischenstellung des Possessivum) gebildet, z. B.:

tāta baurin der Sohn meines älteren Bruders, *datāta bauruka* die Kinder deines älteren Bruders, *datātakāmpi biuruka* die Kinder deiner älteren Brüder.

Tamou baān die Frau des Tamou, *Máteasi baurān* die Tochter des Mateasi.

Eine ähnliche Genitivbildung, d. h. ohne Zwischenstellung des Possessivum, kann man auch bei Sachnamen beobachten, z. B.:

bakāsi bōe, *otau apu*, *kānsi bōno*, *pūsi mān*, *kānsi okōnā*, *pānin okōra*,
Einbaumruder, Topfdeckel, Landgrenze, Katzendreck, Landeigentümer, Himmelssockel =

mōno nōpa, *bareh to*, *koteu kēh*, *nāla bita*.

Horizont, Körpereinwicklung = Kleid, Vogelschießen, Kartoffelpflanzen, Nägelausreißer = Zange.

Auch kann der Genitiv durch die Postposition *ko* in Verbindung mit einem entsprechenden Relativsuffix ausgedrückt werden, z. B.:

kutūkai kōnu bōre Maus von er Kopf (der Kopf einer Maus); *karu konu ipi* Baumbär von es Haar (Haare eines Baumbären); aber *ipi bōre ko* das Haar auf dem Kopf, *penta kau ko* eine Wunde am Bein oder Wunden an den Beinen; *pentānu nanau ko* die Wunde an dem Bein. — *piruñ konu tāvi* Meer von er Fisch (Meerfisch, Meerfische); *piruñ konu tāvinu* oder *tavi nau* der Meerfisch (bestimmt); *piruñ kōni tavi* oder *tāvini* die Meerfische (eine bestimmte Zahl. — *pāva konu karañ* Haus von sie Türe (eine Haustüre, Haustüren); *pava kōnavaro karānavaro* Haus von sie Türe die (die Haustüre); *pāvanāva okināva kōnavaro karānavaro* Haus das klein das von sie Türe die (die [eine] Türe des kleinen Hauses); *pavanāva okināva kōnavaro karānavaro okināvaro* die (eine) kleine Türe des (einen) kleinen Hauses.

Beim Zusammentreffen von mehr als einem Genitiv kommt ein jeder nach seiner Art zum Ausdruck, z. B.:

Karēvake bakāna pāva kōnu karañ die Türe des Hauses des Karevake. — *Tamūki baān bakāna mato parañ orarukui* Tamukis Frau ihr Garten Zaun schlecht ist geworden = der Gartenzaun der Frau des Tamuki ist schon schlecht.

2. Nominativ- und Instrumentalkasus.

Der Nominativ sowie auch der Instrumentalkasus werden beide durch das Suffix *e* (*ke*) kennbar gemacht, z. B.:

Mōko-ke Abara tāvui Moko hat Abara geschlagen; *āmpiñ-e?* was mit? (womit?), *donsi-e* Stock mit (mit einem Stock). — *bakāsi piōn-e btui* Einbaum Wind treibt weg (der Wind treibt den Einbaum weg). — *nkāna mōra maiko-ke dēmui* mein Kanoe mein Freund geschenkt mir hat (mein Freund hat mir mein Plankenboot geschenkt). — *bareh tumpāri-e tōpansi* Vogel Pfeil mit geschossen ich habe. — *Utāuna-e bapāpa baurān areke tampuma?* Utāuna ihr Oheim seine Tochter wie nennt sie? (wie nennt Utāuna die Tochter ihres Oheims?); *Utāuna-e bapapa baurān māsi tampuma* Utāuna ihr Oheim seine Tochter Kusine nennt (Utāuna heißt die Tochter ihres Oheims Kusine).

Vergleiche ferner:

Utauna-e Barāmpanu bamāma Utauna (ist) Barampanus ältere Schwester. — *datata* dein älterer Bruder; *da-ke tata?* du (bist) der ältere Bruder? — *manān tampāra Bākokora-e* Geist gut Bakokora (Bakokora ist ein guter Geist).

3. Dativ und Akkusativ.

Eine Partikel zur Bezeichnung des Dativs oder des Akkusativs fehlt. Beide Kasus kommen durch die objektive Verbalflexion zum Ausdruck, z. B.:

ntoñ nkēei schöpfe Wasser; *ntoñ nkēmemuai* schöpfe mir Wasser; *dauko ntoñ nkēevuai* schöpfe deiner Mutter Wasser. — *pāva kaniāmpai* ich werde ein Haus bauen; *ovorinu pava kanievompai* ich werde dem Häuptling ein Haus bauen. — *tatake nkāna bauka* (Zögling, Diener) *bōriui* mein Bruder hat meinen Diener gekauft; *nkāna bauka tatake borimemu* mein Bruder hat mir meinen Diener gekauft; *tatake bakana bauka pōro borievui* mein Bruder hat seinem Diener ein Schwein gekauft.

In gewissen Fällen kann die Dativflexion durch das Possessivum umgangen werden, z. B.:

ovorin bakana pava kaniampai Häuptling sein Haus bauen ich werde (ich werde dem Häuptling ein Haus bauen).

Wenn beide Pronomen, sowohl das objektive als das subjektive, sich auf eine und dieselbe Person beziehen, so wird der Dativ durch das Possessivum ausgedrückt, die Dativflexion ist in diesem Fall nicht zulässig:

nkana pava kaniampai mein Haus bauen ich werde (ich werde mir ein Haus bauen).
— *bakana minto nkouma* seine Arbeit macht er (er arbeitet für sich);

4. Vokativ.

Der Vokativ hat denselben Artikel wie der Nominativ, nämlich *e (ke)*:

make mein Vater, o mein Vater, *niūmae, da otomauñ panin ko* Vater unser, der du bist im Himmel.

V. Das Adjektivum.

a) Stellung des Adjektivum.

Das Adjektiv kann wie als Attribut so auch als Prädikat vor oder nach dem Substantiv stehen. Gewöhnlich steht es nach:

da nanin avusiro oder *avusiro nanin da* freigebig Mann du (du bist ein freigebiger Mann). — *bau kapika oraka de, tampa de bau uani* Taros rohe unschmackhaft, schmackhaft Taros gekochte (rohe Taros sind unschmackhaft, gekochte Taros sind schmackhaft).

b) Konkordanz des Adjektivum

1. Das Adjektiv in Beziehung zu einer unbestimmten Benennung.

Hier ist zu unterscheiden, ob das Substantiv, auf welches das Adjektiv sich bezieht, ein vernunftloses oder ein mit Vernunft begabtes Wesen bezeichnet. Ist das erstere der Fall, d. h. bezeichnet das Substantiv ein vernunftloses Wesen, gleichviel, ob belebt oder unbelebt, so steht das unveränderte Grundadjektiv sowohl in der Einzahl als auch in der Mehrzahl.

klri nameu Brotfrucht reif (eine reife Brotfrucht oder reife Brotfrüchte). *bian neto* Banane weichreif (eine weichreife Banane oder weichreife Bananen). *bau mensi orara* Taro überreif schlecht (überreife Taros sind schlecht). *bian neto tampa* Bananen weichreif gut (weichreife Bananen sind gut). *tavi ana pankai piruñ ko otomauñ* Fisch sehr groß Meer im ist (im Meer gibt es sehr große Fische).

Trifft das zweite zu, d. h. bezeichnet das Adjektiv ein mit Vernunft begabtes Wesen, so nimmt das Adjektiv in der Mehrzahl die Endung *nukan* an. In diesem Fall steht das Adjektiv gewöhnlich allein, d. h. ohne Substantiv, denn die Endung *nukan* deutet aus sich allein zur Genüge an, daß das Adjektiv sich auf Personen bezieht.

nanin tosr ein scherzhafter (betrügerischer) Mann, *tosironukan* betrügerische Leute — *nanin norukampe* ein intelligenter Mann, *norukampenukan* intelligente Leute — *nanin kakarua* ein träger Mann, *kakaruanukan* träge Leute — *manikuma trakuta* ein zorniges Weib, *maniku irakutanukan* zornige Weiber — *ovorin donetara* ein einflußreicher Häuptling¹, *ovontu done-taranukan* einflußreiche Häuptlinge.

Die mit *a* auslautenden Adjektive, wie *urika* alt, *neraka* neu, *meke* sacré, verboten, *itika* lang, *apuka* kurz, *masika* wahr usw., verwandeln zur unbe-

¹ *donetara* überall gehört.

stimmten Mehrzahlbildung, wenn es sich um Personen handelt, die Endung *ka* in *kupoñ*.

náññ urika ein alter Mann, *urkupoñ* alte Leute, die Vorfahren.

Die Adjektive *orára* schlecht und *tampára* gut, lauten in der unbestimmten Mehrzahl, wenn sie sich auf Personen beziehen, *orénukañ*, *tampénukañ*.

okína klein, *uréna* jung, *pankai* groß stehen in der unbestimmten Mehrzahl in Bezug auf Personen häufig unverändert, oder sie nehmen die Endung der bestimmten Mehrzahl an und lauten dann: *okíni*, *uréni*, *pankeñ*.

2. Das Adjektiv in Beziehung zu einer bestimmten Benennung.

Tritt das Adjektiv in Beziehung zu einer bestimmten Benennung, so koncordiert es mit seinem Substantiv in Numerus und Wertklasse.

a) In der Einzahl.

In diesem Numerus nimmt das Adjektiv das Wertsuffix des Substantivs an, auf welches es sich bezieht, z. B.:

biáno petáno die reife Banane, *biánavareñ petánavareñ* die reife Bananentraube,
mounaro koránaro die reife Kokosnuß, *móunavari kontónavari* der grade Kokosbaum,
kirinu námeunodie reife Brotfrucht, *kirinavari avénavari* der krumme Brotfruchtbaum,
baunu petánu der reife Taro,
kásinari irñtonari das scharfe Steinbeil,
koinave peténave das weiche Holz, Baum,
kapánare mankinare der schwere Stein.

Das Wertsuffix wird manchmal nach dem Substantiv unterdrückt und kommt dann erst nach dem Adjektiv zum Ausdruck. So kann man, z. B.: *koi petenave* und *koinave petenave* hören. Letzteres ist jedoch gebräuchlicher.

In Fällen wo das Wertsuffix das Substantiv völlig ersetzt, kann letzteres auch wegfallen, z. B.:

mutúnani das blinde Weib, *peténave* das weiche Holz, *ásinava* das Schlafhaus, Schlafzimmer, *Lótunava* das Lotuhaus (die Kirche), *sikurúnava* das Schulhaus (die Schule), *támañ nainava* das Speisehaus (Speisezimmer), *tamañ tñava* das Nahrungslagerhaus (die Vorratskammer), *támpánañ* die rechte Hand, *maréánañ* die linke Hand, *támpánau* der rechte Fuß, *maréánau* der linke Fuß, *kevékuka* die beiden Eßkörbchen, *bévekuri* die drei Eßkörbchen.

Wenn die mehrsilbigen Wertartikel in Verbindung mit Adjektiven treten, welche *ka* als Auslaut haben, so fällt ihre Anlautsilbe *na* weg. Der Wertartikel *nu* stößt in diesem Falle das anlautende *n* ab, und *u* tritt an die Stelle von *a* in *ka*. Vergleiche hiezu das Grundwort *neraká*:

neráku, *nerákani*, *nerákaro*, *nerakare*, *nerakari*, *nerakava*, *nerakavá*, *nerakavāñ*, *nerakaviñ*, *nerakave*, *nerakavu*, *nerakavuñ*, *nerakavuntu*, *nerakavento*, *nerakavari*, *nerakavoro*, *nerakavaro*, *nerakavuru*, *nerakavareñ*, *nerakaveku*, *nerakavito*, *nerakara*, *nerakarañ*, *nerakareñ*, *nerakaron*, *nerakariñ*, *nerakaná*, *nerakane*, *nerakanō*, *nerakanañ*, *nerakanau*, *nerakamo*, *nerakamañ*, *nerakamuri*, *nerakamono*, *nerakamarañ* usw.

Dieselbe Regel gilt auch für die Adjektive *okína* und *pankai*, z. B.:

okinu, *okinani*, *okinave* usw.; *pankani*, *pankave*, *pankávuntu*, aber *pankau* und nicht *panku*. *baunu neraku* der frische Taro, *baunu pankau* der dicke Taro.

Anmerkung: *okinu* und *pankau* beziehen sich auf Tiere und Früchte; in Bezug auf männliche Personen lauten sie *okína*, *pankara*.

Die beiden Adjektive *tampara* und *orara* werfen beim Anschluß an den Wertartikel die Endung *ra* ab und lauten:

tampau, tampāni, tamparon, tamanō, tampava usw. *orau, orāni, orari, oraro oranō* usw.

In Bezug auf männliche Personen bleiben sie unverändert. Die übrigen nehmen in Bezug auf Personen die Endung *ra* an, z. B.:

neraka, nerakara, masika, masikara.

β) Im Dual und Plural.

In diesen beiden Fällen nimmt das Adjektiv die Dual- oder Pluralendung des Substantivs an, auf welches es sich bezieht, d. h. *ra* oder *ka* im Dual, *ni* oder *nanka* im Plural.

nanlka sitōvuruka die beiden bedürftigen Männer, *nantōni sitovuruni* die bedürftigen Männer, *nantōnanka sitovurunanka* die bedürftigen Männer, *manikumara mintōmpeka* die beiden arbeitsamen Frauen, *manikuni mintompeni* die arbeitsamen Frauen, *manikunanka mintompenanka* die arbeitsamen Frauen, *karūka dataūraka* die beiden zahmen Baumbären, *karuni dataurani* die zahmen Baumbären, *karunanka dataurananka* die zahmen Baumbären, *pavani dāuraroni* die schönen Häuser, *pavananka dauraronanka* die schönen Häuser, *koini kuđni* die leichten Hölzer, *koinanka kuđnanka* die leichten Hölzer.

Die mit *ka* auslautenden Adjektive verwandeln in der ersten bestimmten Mehrzahl die Endung *ka* in *keñ*; *keñ* vertritt hier das Pluralsuffix *ni*. Im Dual nehmen dieselben ein zweites *ka* an, z. B.:

ivēka, ivékāka, ivekeñ hart, stark¹; *kapika, kapikāka, kapikeñ* grün, roh, gesund; *masika, masikāka, masikeñ* wahr; *mēka, mēkaka, mēkeñ* sacré, verboten.

tampāra „gut“ und *orara* „schlecht“ lauten im Dual *tampānka, orānka* und im ersten Plural *tampeñ, oreñ*.

okina „klein“ und *urēna* „jung“ haben im Dual *okinanka, urenanka* und im ersten Plural *okini, ureni*; *pankai* „groß“ wird im Dual zu *pankāka*, im ersten Plural lautet es *pankeñ*.

Im zweiten Plural haben die mit *ka* auslautenden Adjektive die Endung *nanka*, welche sich gewöhnlich an die erste Pluralendung *keñ* anschließt. Auch kann dieselbe der Endung *ka* angeschlossen, z. B.:

pankai, pankeñ, pankenanka oder *pankainanka*; *itika, itikeñ, itikenanka* oder *itikananka*.

Als Überblick über die ganze Abhandlung vergleiche zum Schluß:

ovorin masika ein wahrer Häuptling, *ovortnu masika* (oder *masikara*) der wahre Häuptling, *ovontura masikaka* die beiden wahren Häuptlinge, *ovontu masikupon* (oder *masikeñ*) wahre Häuptlinge, *ovontuni masikeñ* die wahren Häuptlinge, *ovontunanka masikenanka* die wahren Häuptlinge.

ovorin mērodo ein rachsüchtiger Häuptling, *ovorinu merodonu* der rachsüchtige Häuptling, *ovontura merodora* die beiden rachsüchtigen Häuptlinge, *ovontu merodonukañ* rachsüchtige Häuptlinge, *ovontuni merodoni* die rachsüchtigen Häuptlinge, *ovontunanka merodonanka* die rachsüchtigen Häuptlinge.

manikuma natāko ein schwaches Weib, *natakonani* das schwache Weib, *manikumara natakoka* die beiden schwachen Weiber, *maniku natakonukañ* schwache Weiber, *manikuni natakonni* die schwachen Weiber, *manikunanka natakonanka* die schwachen Weiber.

mōkono pankai eine große Schildkröte, große Schildkröten, *mokononu pankau* die große Schildkröte oder *mokononavoro pankavoro* die große Schildkröte, *mokonora pankāka* die

¹ Die Endung *keñ* steht manchmal auch unbestimmt.

beiden großen Schildkröten, *mokononi pankeñ* die großen Schildkröten, *mokononanka pankenanka* die großen Schildkröten.

tumpari tángo ein alter Pfeil, alte Pfeile, *tumparino tankono* der alte Pfeil, *tumparini tankoni* die alten Pfeile, *tumparinanka tankonanka* die alten Pfeile.

c) Attribut und Prädikat.

Zwischen Attribut und Prädikat wird nicht formell unterschieden, es sei denn daß man einen beim Subjekt stattgefundenen Wechsel hervorheben will. In diesem Fall wird das Adjektiv in einen Verbal Ausdruck verwandelt.

nkána monónopa urika mein Kleid ist alt; *mononopa urika* ein altes Kleid; *mononopa nkana urikapari* mein Kleid ist alt geworden (mein Kleid ist schon alt [abgetragen]). — *bau peta* reife Taros, *nkana bau peta* meine Taros sind reif; *nkána mato nkána bau petáoi* die Taros meines Gartens sind reif geworden (sind schon reif).

Dieser Verbal Ausdruck findet ebenfalls statt, wo unser Adverb „zu“ zu einem Adjektiv tritt, z. B.:

niñ apúka ich (bin) klein, *niñ apúkamari* ich bin zu klein; *kapañ auñ mánki* Stein dieser schwer (dieser Stein ist schwer); *kapañ auñ mánkioi* dieser Stein ist zu schwer.

d) Substantivisch gebrauchte Adjektive.

Alle Adjektive können substantivisch gebraucht werden, um den Träger einer Eigenschaft zu bezeichnen. Sie befolgen in diesem Falle die Gesetze der Adjektive, z. B.:

orenanka kimātaariai die Bösen werden bestraft werden; *tampenanka hirānkeariai* die Guten werden glücklich werden. — *kienukañ māukoavaí* den Mutigen ist der Sieg, wörtlich: mutige (Leute) werden siegen; *kienukañ kokó pónupoñ maukoāriai* die Feigen werden von den Mutigen besiegt werden, wörtlich: mutige (Leute) werden die Feigheit Habenden besiegen.

Die mit *ka* auslautenden Adjektive nehmen, wenn sie substantivisch gebraucht werden und sich auf Personen beziehen, in der Mehrzahl die Endung *kupoñ* an, oder auch die Endung *keñ* in Verbindung mit *nanka*:

urikupone sióai die Alten haben so überliefert, wörtlich: alte (Leute) haben (so) gesagt; *urikupone Kumpóni bōntuaunu* unsere Vorfahren haben Kumponi Opfer dargebracht.

Die beiden Adjektive *pankai* „groß“ und *okina* „klein“ substantivisch gebraucht, lauten in der Mehrzahl *pankávo*, *okinareka*, wenn sie sich auf Personen beziehen; *pankeñ* oder *pankenanka*, *okini* oder *okininanka*, wenn sie sich auf Sachen beziehen.

tampára „gut“ und *orára* „schlecht“ lauten in der Einzahl, wenn sie substantivisch gebraucht werden, *tampāmpu*, *orāmpu*, und in der Mehrzahl *tampénavo*, *orénavo* oder auch *tampenanka*, *orenanka*, *tampenukañ*, *orenukañ*. (Die Endungen *navo* und *nukañ* beziehen sich nur auf Personen.)

Einige Adjektive, wie *amáko* taubstumm, *típa* krank, *mutū* blind, *kakára* weiß, *tikátikañ* schwarz, *biránke* glücklich, können, wenn sie unbestimmt gebraucht werden, das unbestimmte Mehrzahlsuffix *ri* annehmen:

kenánka tikatikari oampesi ich habe zwei Schwarze gesehen; *kakarari* (oder *đneri*) *basiariri* Weiße sind angekommen; *típāri metumperiai* den Kranken stehe bei.

Das Wort *típa* muß man vielmehr als ein Substantiv betrachten, das auch adjektivisch gebraucht werden kann. Auch sind mit *típa* die Pluralendungen *ni* und *nanka* nicht zulässig. Man sagt: *típa pónupoñ* die mit Krank-

heit Behafteten = die Kranken. Dasselbe gilt für alle Verbalstämme der vierten Konjugation, wie:

përamoi es hungert mich; *pera* Hunger, *pera ponu* hungrig, eigentlich Hunger habend; *pera ponupon* die Hungrigen; *pera ponupo konuñ* ein Hungriger. — *köntemoi* ich will nicht; *konte ponu* Unwillen habend, unwillig; *konteponupon* die Unwilligen; *konte ponupo konuñ* ein Unwilliger. — *kontero* unwillig, *konteronukañ* Unwillige, *konteroni* oder *konteronanka* die Unwilligen; *konte dikana tiperiai* quittez votre mauvaise volonté. *bakána tîpa pankai* seine Krankheit groß (er ist schwer krank); *tîpa bakana me oparava* seine Krankheit ist noch nicht zu Ende.

e) Die Verkleinerungsform der Adjektive.

Die Verkleinerungsform wird durch die Verdopplung des Stammes gebildet. Sie kommt nicht nur bei Adjektiven, sondern auch bei Adverbien und einigen Substantiven und Zeitwörtern vor.

okina klein, *ôkiokina* ein wenig klein; *pankai* groß, *pânpânpâkai* ein wenig groß; *itlka* lang, *itiitlka* ein wenig lang; *apûka* kurz, *apûapûka* ein wenig kurz; *tampâra* gut, *tampatampâra* ein wenig gut; *orâra* schlecht, *oraorara* ein wenig schlecht; *dûe* nahe, *duedue* ein wenig nahe; *itipo* weit, *itiitipo* ein wenig weit; *tikañ* Kohle, *tikatikañ* schwarz wie die Eingebornen; *tîpa* krank, *tipatipa* ein wenig krank, *tipatipamoi* ich bin ein wenig krank geworden; *apô* Regen, *apôapo* ein kleiner Regen.

f) Die Steigerung des Adjektivs.

Eine eigentliche Steigerung fehlt. Das Mehr und Weniger derselben Eigenschaft in Dingen oder Wesen, die zum Vergleich herangezogen werden, wird durch zwei sich entgegengesetzte Eigenschaften ausgedrückt, z. B.:

Ikima pankai, Kënu apuka Ikima ist groß, Kënu ist klein (Ikima ist größer als Kënu). *pôpo orara, tampara kûku* Nashornvogel schlecht, gut Taube (Tauben sind besser als Nashornvögel).

Unsere Steigerungen können einigermaßen wiedergegeben werden durch die Beihilfe der Diminutivform und der Adverbien *mana* sehr, *ana* ganz, *bâru* äußerst, ungemein, *masika* wahrlich, wirklich (*masika* folgt dem zu bestimmenden Wort, während *ana* und *bâru* stets vorhergehen):

pankapankai ein wenig groß, *pankai* groß, *pankai mana* sehr groß, *ana pankai* ganz groß, *pankai masika* wirklich groß, *baru pankai* ungemein groß.

Auch können sie durch das Verbum *divûansi* (passer, dépasser) oder durch das Verbum *puruansi* (übertreffen, überragen) umschrieben werden:

Datauke Keau nanu ko divûui Datau Keau gehen im vorbeigegangen ist (Datau ging schneller als Keau). *tra-e divuerima ôkâra da* Zorn mit übertriffst alle du (du bist der Zornigste von allen). *manari okara Kumpôni-e divueri oto* Geister alle Kumponi übertreffend er ist (Kumponi übertrifft alle Geister). *ôkapo Kumpôni puruuri oto* alle Kumponi überragend er ist (Kumponi ist der Größte von allen).

Wo es sich um ein Ab- und Zunehmen einer Eigenschaft in einem und demselben Gegenstand handelt, wird das Prädikat in einen Verbalausdruck verwandelt, z. B.:

koi pankai ein großer Baum, *koi pankapari* der Baum ist größer geworden (ist gewachsen). *tiraka* hell, *koi nôkiâmpirio, ôsi nîkana tirakapoi* da wir die Bäume umgehauen haben, ist unsere Ortschaft heller geworden. *apuka* klein, *apukapari* es ist kleiner geworden. *itika* lang, *itikapari* es ist länger geworden.

VI. Nominalsuffixe.

1. Suffix *bauko*.

Dieses Suffix wird dem bloßen Verbalstamm nachgestellt, um anzudeuten, daß das Subjekt das durch das Grundwort Ausgesagte im hohem Grade verwirklicht.

dánsiobauko einer der oft lügt, ein Lügner, *karábauko* einer der viel spricht, *tosibauko* einer der oft Scherz macht, *kenábauko* einer der viel singt, *mintóbauko* einer der viel arbeitet, *nanúbauko* einer der viel oder schnell geht, *típábauko* einer der viel krank ist, *éntábauko* einer der immer bettelt, *trábauko* einer der sich leicht erzürnt, *pentábauko* einer der oft oder viele Wunden hat.

Anmerkung: Das Wort *bauko*, welches hier als Suffix verwandt wird, ist gleichlautend mit dem Substantiv *bauko* „seine Mutter“. Das vorhergehende Stammwort kann man als einen Genitiv betrachten, z. B.: *tra bauko* Mutter des Zornes, *dánsio bauko da* du (bist) die Mutter der Lüge: *Diaboloe dansio bauko* der Teufel ist die Mutter der Lüge. Im Deutschen pflegt man zu sagen: Vater der Lüge. Bei den Eingebornen herrscht das Mutterrecht, während bei Europäern das Vaterrecht in den Vordergrund tritt. Vergleiche auch: *nko* meine Mutter und *nkoansi* ich habe gemacht (gemuttert).

2. Suffix *ro* (oder *do*).

Tritt dieses Suffix zu einem Verbalstamm, so wird dadurch ein Adjektiv geschaffen, das den deutschen Adjektiven mit dem Auslaut *ig*, *lich*, *haft*, *sam* entspricht.

avuro gebig (freigebig)

máiado schamhaft, geniert

kóntero unwillig

túrero willig

mamáirodo neidisch

mérodo rachsüchtig

tosiro scherzhaft, betrügerisch

móruo lustig, fröhlich

múrido mürrisch

minkuminkuro qui aime à raconter

motero qui fait bien toute chose

ampádo vergeßlich

baubáudo gastlich

pakúro behüflich

moaro friedlich, versöhnlich

muntedo verdrießlich

ávuro betrügerisch

kadáro ruhig, stille, sanft

dódedódero freudig

mastro schlecht aufgelegt.

Anmerkung: Wenn der Verbalstamm mit *ro* (*do*) verbunden wird, findet häufig eine Verdopplung desselben statt, z. B.:

turero oder *túretúrero*, *dódero* oder *dódedódero*.

3. Suffix *kāsi*.

kāsi bekundet eine Fertigkeit und wird gleich den vorhergehenden Suffixen mit dem Verbalstamm verbunden. Auch kommt es mit einigen Adjektiven vor.

norukasi gelehrt, *noruansi* ich weiß, ich kann; *konto* gerade, *kontókasi* ganz gerade, gerecht, *túnsi kontókasi* eine ganz gerade Kehle (durch und durch aufrichtig); *bavúkasi* geschickt im Flechten.

Adjektive die mit *ka* auslauten, stoßen beim Zusammentreffen mit *kāsi* den Auslaut *ka* ab, z. B.:

mekā sacré, verboten, *mekasi* durch und durch „heilig“.

Anmerkung: Das Suffix *kāsi* ist der Uruava-Sprache (eine Sprache die von den Uferleuten gesprochen wird) entlehnt. Das richtige Nasioisuffix in

diesem Sinne ist *navu*. Dasselbe wird dem Suffix *bauko* nachgestellt (*navu* etwas Kleines):

bakiabaukonavu ein Dieb bis ins kleine hinein, ein Dieb durch und durch.

tosibaukonavu ein Scherzmacher durch und durch.

mintobaukonavu einer der nicht ohne Arbeit sein kann.

irabaukonavu einer der beständig für nichts sich ärgern kann.

4. Suffix *ni* (oder *nisi*).

Wenn dieses Suffix mit einem Verbalstamm verbunden wird, so entsteht dadurch ein Adjektiv mit passiver Bedeutung. (*Ni* und *nisi* haben einen und denselben Sinn. Man kann bald *ni* bald *nisi* hören).

nankūni oder *nankanisi* zerbrochen

batāni weggejagt

tavāni geschlagen, getötet

domāni geheilt, gerettet, erlöst

koi kopēni ein umgehauener Baum

bian kēdeni eine geschälte Banane

bau uāni gekochte Taros

mou tupūni eine durchlochte Kokosnuß

mōni gekauft, bezahlt

niñ mōni dēa ich bin kein Gekaufter

ukūsini angeklagt

nānisi verheiratet (nur von der Frau)

patāuni überwunden

torāantani oder *ktmatani* bestraft.

Anmerkung: Die durch die Suffixe *bauko*, *baukonavu*, *ro*, *do*, *kasi*, *ni*, *nisi* gebildeten Adjektive werden in allem wie die Adjektive behandelt:

irabauko, *irabaukonukañ*, *irabaukoni*, *irabaukonanka*; *maiado*, *maiadonukañ*, *maiadoni*, *maiadonanka* usw.

5 Suffix *pōnu* (oder *pōnuñ*).

ponu aus *po* und dem Relativ *nu* zusammengesetzt, bedeutet so viel als „habend, besitzend, begabt“ oder „behaftet mit“. Es kann jedem beliebigen Substantiv, auch Verbalstämmen nachgestellt werden. In der Mehrzahl wird *ponu* zu *ponupoñ*:

bāro (Lendentuch) *kūmi pōnu* ein schmutziges Lendentuch

tauñ (Weg) *meto ponu* ein schlüpfriger Weg

koi (Baum) *sinañ ponu* ein fruchttragender Baum

penta ponuñ naniñ der Mann mit (einer) Wunde

noru ponuñ naniñ aūñ er ist ein Mann der etwas versteht

tampa noru ponuñ naniñ ein Mann von gutem Benehmen

ovoriñ dōre ponuñ ein Häuptling der weit und breit bekannt ist oder von dem viel gesprochen wird

daña ponuñ ruhmreich, glorreich, eigentlich mit Lob behaftet.

6. Suffix *meva*.

mēva ist das Gegenstück von *bauko*, teils auch von *ponu*:

piā meva kein Mitleid habend (unbarmherzig)

tāra meva kein Gehör habend (unfolgsam)

karā meva keine Liebe habend (lieblos)

kara meva keine Sprache habend (stumm)

kapo nka meva nichts nehmend (brav).

Die mit *meva* gebildeten Wörter richten sich nach den Gesetzen der Adjektive.

7. Suffix *doma*.

doma steht nach dem Verbalstamm in der Bedeutung von „Ort, Stelle“.

duā Sonne *tāve dōma* der Ort, wo die Sonne aufgeht (Osten)

dua tu doma der Ort, wo die Sonne untergeht (Westen)

ntoñ tave doma der Ort wo der Fluß mündet (Mündung)

pāva kani dōma Baustelle (Bauplatz)

parēka dōma Opferstelle (Altar)

āsi dōma Schlafstelle.

8. Suffix *kante*.

kānte ist ein Pluralsuffix im Sinne von „ein jeder“.

dōnkante jeden Tag, immer
kamūnokānte jeden Abend
matakānte jeden Morgen
mōnokānte bīkana dveriai gib einem jeden
 das Seinige, wörtlich: Körper jeden das
 Ihrige gebt

nāntōn pāvakānte otōromauñ jedes Haus ist
 bewohnt, wörtl.: Männer Haus jedes sind
*tātarukānte panōkona mantāderira banān-
 tariai* setzt euch in jede Bank zu je
 fünf und fünf, wörtlich: Bank jede einem
 fünften neben setzt euch.

9. Suffix *dovañ*.

dovañ ist ein Pluralsuffix in der Bedeutung von „gruppenweise“.

Bāta nanai? welche sind gegangen? *Maikei dovañ* Maikei und sein Gefolge.
Katau dovañ a porōna Katau und sein Anhang sollen hierher kommen.
biañ dova amui, bau dovañ amui, moiti amui er hat mir Bananen gegeben, Taros und
 Betelnüsse

10. Infix *te*.

Das Infix *te* kommt mit demonstrativen Fürwörtern vor und bildet damit einen Plural im Sinne von „verschiedenerlei“, z. B.:

avu (demonstratives Fürwort für Stück) *avūtevu* allerlei
amurī (demonstratives Fürwort für Art, Spezies) *amurītemuri* verschiedene Arten, Spielarten
amo (demonstratives Fürwort für Baumstamm) *amōtemo* Baumstamm jeder Art
ava (demonstratives Fürwort für Haus) *avateva* Häuser jeder Art.

VII. Das Pronomen.

a) Das Pronomen personale.

Es gibt zwei Arten von persönlichen Pronomen: selbständige und inkorporierte. Letztere kommen in der Verbalendung vor. Dieselben werden weiter unten mit dem Verbum behandelt werden.

Pronomen personale absolutum.

Singular	Dual	Plural
<i>niñ</i> ich, mich mir	<i>nē</i> wir beide, uns beiden	<i>nī</i> wir, uns
<i>da</i> du, dich, dir	<i>dē</i> ihr beide, euch beiden	<i>dī</i> ihr, euch
<i>auñ</i> er, ihn, ihm	<i>andnka</i> sie beide, ihnen zwei	<i>aiñ</i> sie, ihnen
<i>āni</i> sie, ihr (weiblich)		

Soll der Nominativ hervorgehoben werden, so lauten sie: *niñe, dāke, aūñe, nēke, dēke, andnkae, nīke, dīke, aiñe*.

Anweisung zum Gebrauch der selbständigen persönlichen Fürwörter.

Sie stehen:

1. In Fällen, wo das Pronomen der Person selbständig gebraucht wird, z. B. *ba* (wer) *nanuai?* wer wird gehen? *niñ* ich.

2. In Fällen, wo das Fürwort als Subjekt mit einem nominalen Prädikat zusammentrifft, z. B. *niñ tampara, auñ orara* ich (bin) gut, er (ist) schlecht. *niñ dansiobauko dea* ich (bin) kein Lügner.

3. Beim Verbum, wenn man das Pronomen der Person besonders hervorheben will, z. B. *niñ dansio noruampa* moi je ne sais pas mentir.

4. Beim Verbum, wo manchmal dieselbe Form zweierlei bedeuten kann, z. B. *tameri* ihr habt mich geschlagen, oder: du hast uns geschlagen, *nkoniemui* du hast mir gemacht, oder: er hat mir gemacht. Wenn die Zweideutigkeit in diesem Falle nicht durch die Umstände aufgehoben wird, so wird das subjektive Fürwort durch ein selbständiges und mit der Nominativpartikel suffigiertes Pronomen hervorgehoben, z. B. *dake tameri* du hast uns geschlagen, *dike tameri* ihr habt mich geschlagen, *auñe nkomemui* er hat mir gemacht. Außer diesen Fällen wird das selbständige persönliche Fürwort in Verbindung mit dem Zeitwort nicht gebraucht.

b) Das Possessivum.

Singular	Dual	Plural
<i>nkāna</i> mein	<i>nēkana</i> unser	<i>nikana</i> unser
<i>dakāna</i> dein	<i>dēkana</i> euer	<i>dkana</i> euer
<i>bakāna</i> sein	<i>bēkana</i> ihr	<i>bikana</i> ihr

Die Endung der Possessiva bezieht sich auf den Gegenstand und ändert sich je nach dem Numerus des Gegenstandes. *na* gibt die Einzahl, *ni* die Mehrzahl und *nanka* die Zweizahl des Gegenstandes an, z. B.:

nkana bauka mein Zögling, *nkani baukanukañ* oder *nkani baukani* meine Zöglinge, *nkanānka baukara* meine beiden Zöglinge, *mōsi bakana kau* der Fuß des Hundes, *mōsi bakani kau* die Füße des Hundes, *mōsi bikani kau* die Füße der Hunde.

Die Dualendung *nānka* bezieht sich ausschließlich auf Personen. Substantivisch in Bezug auf Personen gebraucht, erhält das Possessivum die Endung *nupoñ*, z. B.:

nkanupoñ die meinigen, meine Leute, *dakanupoñ* die deinigen, deine Leute usw.

Das Possessivpronomen unterliegt, wie auch die übrigen Pronomina, den Gesetzen der Konkordanz.

nkanava mein (Haus) oder das meinige — *nkanavañ* dein (Bogen) oder der deinige — *nkanani* mein (Weib) oder das meinige.

Für die übrigen Konkordanz-Endungen vergleiche:

nkanu, *nkanaviñ*, *nkanara*, *nkanarañ*, *nkananā*, *nkananañ*, *nkanane*, *nkanano*, *nkanari*, *nkanaro*, *nkanaroñ*, *nkanare*, *nkanareñ*, *nkanave*, *nkanamo*, *nkanavento*, *nkanavari*, *nkanavaro*, *nkanavoro*, *nkanavuntu*, *nkanavu*, *nkanavun*, *nkananau*, *nkanamañ*, *nkanavuru*, *nkanavareñ*, *nkanamen*, *nkanavito*, *nkanaveku*, *nkanamarañ* usw.

nkano in meiner Heimat, zu Hause, *dakano* in deiner Heimat, *bakano* in seiner Heimat, *nikano* in unserer Heimat usw. — *pavanava dakanava* oder *pava dakanava* dein Haus, *pavanava dakanava pankava* dein großes Haus, oder: dein Haus ist groß, *dakanava pankava* das große deinige (Haus), oder: das deinige ist groß, *dakānavuntu orāvuntu* dein schlechtes Dorf, oder: das deinige (Dorf) ist schlecht.

(Wie schon vorher bemerkt, unterscheidet die Nasioi-Sprache nicht formell zwischen Attribut und Prädikat. Der Eingeborne denkt einfach: dein Haus groß, dein Dorf schlecht, was nun je nach dem Umstand bedeuten kann: dein großes Haus, oder: dein Haus ist groß, dein schlechtes Dorf, oder: dein Dorf ist schlecht. Für die Klarheit der Rede ist dies ohne Belang.)

Was die Konkordanz betrifft, so muß bemerkt werden, daß sie nicht immer strikt beobachtet wird. Dies ist besonders der Fall, wenn der Eingeborne

mit jemandem spricht, der dessen Sprache noch nicht recht beherrscht. Um sich dem Betreffenden leichter verständlich zu machen, übergeht er gewöhnlich die Konkordanz. Anstatt *pavanava dakanava*, hört man dann bloß *dakana pava*. Aber auch unter sich gehen sie nicht selten über die Gesetze der Konkordanz hinweg.

Die Endung *na* bezieht sich auf männliche Personen sowie auf Dinge, die der Konkordanz nicht unterworfen sind, wie: *kapo* Sache, Ding, *karakara* Sprache, Wort usw. Die Endung *nu* bezieht sich auf Tiere und Früchte, *nani* steht für weibliche Personen, z. B.:

nkona bauka mein Zögling (Person), *nkanu baukanu* mein Zögling (Tier, das man aufzieht), *nikana karakara tiráka*, *Korómira bikana itáku* unsere Sprache (ist) hell, Koromira ihre dunkel (wie ein Wald) = unsere Sprache ist klar, die der Koromira-Leute ist dunkel wie ein Wald (*itáku* dunkel, das Dunkel des Waldes, *mutána* dunkel, das Dunkel der Nacht).

Das Possessivum wird auch im Sinne von „für“, „gehören“ gebraucht:

baunu au dakanu Taro dieser der deinige (dieser Taro gehört dir), *dakanu au* der deinige dieser (der ist für dich), *aiñ dakani* diese die deinigen (diese sind für dich, gehören dir).

c) Das Pronomen reflexivum.

Das Reflexivum hat zwei Formen:

Erste Form.		
Singular	Dual	Plural
<i>nkámai</i> oder <i>ninkamai</i>	<i>nékamai</i>	<i>nikamai</i>
<i>dakámai</i>	<i>dékamai</i>	<i>díkamai</i>
<i>bakámai</i>	<i>békamai</i>	<i>bíkamai</i>

Zweite Form.

Die zweite Form stößt den Auslaut *mai* ab und lautet: *nka*, *daka*, *baka*, *néka*, *déka*, *béka*, *nika*, *dika*, *bika*.

Das Reflexivum der ersten Form steht im Sinne von „ich selbst“, „ich allein“, und wird nur subjektivisch angewandt. Das der zweiten Form bedeutet so viel als „ich selbst“, „aus mir selbst“, „von selbst“, und steht besonders als verstärktes Personal-Pronomen in Verbindung mit reflexiven Verben, z. B.:

nkamai nanánsi ich selbst oder ich allein bin gegangen; *nkamai nkóansi* ich selbst oder ich allein habe (es) getan; *bakamai nkóui* er selbst oder er allein hat (es) getan; *baka nkoari* es hat sich selbst gemacht, es ist von selbst geschehen oder entstanden; *nton baka tavókumatomaun* das Wasser sprudelt von selbst heraus.

d) Das Pronomen relativum.

Das relative Fürwort wird weiter unten mit dem Verbum behandelt werden. Hier sei nur bemerkt, daß es gleichlautend ist mit dem bestimmten Artikel der Ein-, Zwei- und Mehrzahl.

e) Das Pronomen determinativum.

Singular	Dual	Plural
<i>éna</i> , <i>enani</i>	<i>énānka</i>	<i>éni</i> er, es, sie, der-, die-, dasselbe
<i>naruñ</i>	<i>nanānka</i>	<i>nai</i> nur, bloß, der-, die-, dasselbe
<i>éna ko</i>	<i>enānka ko</i>	<i>éni ko</i> deshalb, deswegen

Beispiele zum Determinativum.

ena sioui so hat er gesagt, oder: das hat er gesagt; *te ena* that very same (*te* subst. demonstr. Pronomen); *tian arera nkampai?* *ena koi due otomaun* welche Bananen soll ich holen? die, welche sich in der Nähe des Baumes befinden; *minton pankai nkóansi, ana porémoi, ena ko tampa mómeai* ich habe tüchtig gearbeitet, mir viele Mühe gegeben, gib mir deshalb eine gute Bezahlung; *pankavo nai nandvai* nur die Großen werden gehen; *Tamou naruñ nánuai* nur Tamou wird gehen; *nai nandvai kemaki nandini* nur die, welche gestern gegangen sind, werden (auch heute) gehen.

f) Das Pronomen demonstrativum.

1. Form des Demonstrativum.

Singular	Dual	Plural
<i>auñ</i> dieser	<i>anánka</i> diese zwei	<i>aiñ</i> diese
<i>te</i> der da, das da	<i>tenánka</i> die zwei da	<i>tei</i> die da

(Mit der Nominalpartikel lauten sie: *auñe, anankae, aine, teie, tenankae, teiñe*.)

Das Demonstrativum *te* wird bloß substantivisch gebraucht; *auñ* steht sowohl substantivisch als adjektivisch und modifiziert, je nachdem der Gegenstand höher oder tiefer als der Sprechende steht oder sich in einer gewissen Entfernung befindet, z. B.:

Singular	Dual	Plural
nahe <i>auñ</i>	<i>anánka</i>	<i>aiñ</i>
fern <i>aúnta (aunka)</i>	<i>anánkaka</i>	<i>ainta (ainka)</i>
höher <i>aúntei</i>	<i>anánkarei</i>	<i>aintei</i>
tiefer <i>aúnton</i>	<i>anánkaron</i>	<i>ainton</i>

(Mit dem Demonstrativum *te* sind diese Abstufungen nicht zulässig.)

2. Konkordanz des Demonstrativum *auñ*.

Sie wird von dem entsprechenden Zahlwort „eins“ gebildet. Das anlautende *n* wird zu diesem Zweck abgestoßen, z. B.:

náva ein (Haus), *áva* dieses (Haus); *náve* ein (Baum), *ave* dieser (Baum).

Auf diese Weise erhält man:

au, ani, ave, ava, avá, avan, avuñ, avin, avuntu, avénto, ávari, ávaro, ávoro, ávuru, ávareñ, avéku, avito, avon, ara, aran, are, areñ, aru, ari, arin, aro, aroñ, and, ane, ano, anañ, amo, amono, anau, amañ, ameñ, amáia, akañ, amarañ, ámurĩ usw.

Jedes konkordierende Fürwort unterscheidet wieder zwischen nah und fern, hoch und tief, z. B.:

nahe	fern	höher	tiefer
<i>ava</i>	<i>avaka</i>	<i>ávarei</i>	<i>ávaron</i>
<i>aro</i>	<i>aroka</i>	<i>árodei</i>	<i>árodon</i>
<i>ani</i>	<i>anika (anira)</i>	<i>ánirei</i>	<i>ániron</i>
<i>avu</i>	<i>avuka</i>	<i>ávudei</i>	<i>ávudon</i>
<i>au</i>	<i>auka</i>	<i>aútei</i>	<i>aúton</i>
<i>ave</i>	<i>aveka</i>	<i>áverei</i>	<i>áveron</i>
<i>areñ</i>	<i>arenka</i>	<i>aréntei</i>	<i>arénton</i>
<i>avuñ</i>	<i>avunka</i>	<i>avúntei</i>	<i>avúnton</i>
<i>avin</i>	<i>avinka</i>	<i>avíntei</i>	<i>avinton</i>
<i>arin</i>	<i>arinka</i>	<i>aríntei</i>	<i>arinton</i>

nahe	fern	höher	tiefer
<i>akañ</i>	<i>akanka</i>	<i>akánteí</i>	<i>akánton</i>
<i>avoñ</i>	<i>avonka</i>	<i>avónteí</i>	<i>āvónton</i>
<i>avúntu</i>	<i>avuntuka</i>	<i>avúntudeñ</i>	<i>avúntudon</i>
<i>ávoró</i>	<i>ávoroka</i>	<i>ávorodeñ</i>	<i>ávorodon</i>
<i>ávareí</i>	<i>ávarika</i>	<i>ávariden</i>	<i>ávaridon</i> .

auñ bezieht sich auf männliche Personen, *ani* auf weibliche; *au* weist hin auf Tiere und Früchte; *arin* bezeichnet ein verheiratetes Paar, *akañ* oder *avoñ* bezeichnen die ganze Familie, d. h. Vater, Mutter samt ihren Kindern; *amaia* steht für Geschwister¹.

auñ naniñ orara oder *orara naniñ auñ* dieser Mann ist schlecht, das ist ein schlechter Mann; *auñ orara* er ist schlecht, der ist schlecht; *ani orani* sie ist schlecht, die ist schlecht; *auñ naniñ oder naniñ auñ* dieser Mann da; *koinave ave* dieser Baum; *koinave averon* dieser Baum dort unten; *koinave averei* dieser Baum dort oben; *pavunava ava* dieses Haus; *mounaro aro* diese Kokosnuß; *mounavari avari* dieser Kokosbaum; *kirinu au* diese Brotfrucht; *kirinavari avari* dieser Brotfruchtbaum; *toiomanareñ areñ* diese Holztrommel; *koinave ave itikave* dieser hohe Baum, oder: dieser Baum ist hoch; *ave itikave* dieser hohe (Baum), oder: dieser ist hoch.

Das Demonstrativum kann jede beliebige Stelle einnehmen, z. B.:

koinave ave orave oder *koinave orave ave* oder *ave koinave orave*, *ave orave* oder *orave ave*.

3. Konkordanz des Demonstrativum *te*.

Wie *auñ* so unterliegt auch *te* der Konkordanz. Dieselbe wird gebildet, indem man *te* an die Stelle der Anlautsilbe *na* der entsprechenden Zahl „eins“ stellt, z. B.:

nave ein (Baum), *téve* der (Baum) da; *nau* ein (Taro), *teu* der (Taro) da; *navareñ* eine (Banānentraube), *tevereñ* die (Banānentraube) da.

Für männliche Personen lautet es stets *te*, für weibliche *téni*; *teu* steht für Tiere und Früchte.

auñ und *te* stehen auch im Sinne von „da ist“, „das ist“, z. B.:

ndniñ auñ da ist jemand (der Satzton ruht auf *naniñ*); *naniñ duñ* da ist er, da ist der Mann (der Satzton ruht auf *auñ*); *auñ ndniñ* das ist ein Mann (der Satzton ruht auf *naniñ*); *naniñ té* das ist er, das ist der Mann (Satzton auf *te*); *te ndniñ* das ist ein Mann (Satzton auf *naniñ*).

g) Interrogativum.

Singular	Dual	Plural
<i>bā?</i> wer? wen? wem?	<i>banānka?</i>	<i>bata?</i> (substantivisch)
<i>arera?</i> welcher?	<i>arenanka?</i>	<i>arei?</i> (adjektivisch)

(Mit der Nominativpartikel lauten sie: *baie?* *banankae?* *batai?* *arerai?* *arenankae?* *areiñe?*).

ampi? was?.

ampiñe? was mit? = womit?.

ampiko? (*ampikonu?*) warum?, weshalb?.

ampi kapo? was gibt's?.

ba bakana? (oder *bána?*) wessen?.

baie dei? wem mag das gehören?, wem mag das sein?.

¹ *namaia* Geschwister, *namainta* zwei Geschwister, *nenamainta* wir beide sind Geschwister, *ni namaia* wir sind Geschwister.

báninka? mit wem?.

arébasí? von welcher Gestalt? (groß oder klein).

aréra pína basí? wem ist er ähnlich an Gestalt?.

aréoro? von welchem Aussehen?.

arera pína oro? wem ist er ähnlich an Aussehen?.

banō bási? zu wem im Vergleich?.

ampino bási? zu was im Vergleich?.

arémurí? von welcher Art?.

arekēni? wie viele?.

Das fragende Fürwort *arera* steht mit dem Substantiv, auf welches es sich bezieht, in Konkordanz. Die Bildung derselben geschieht ähnlich wie beim Demonstrativum *te*, *are* tritt nämlich an Stelle der Anlautsilbe *na* der Zahl „eins“, z. B.:

nave ein (Baum), *areve?* welcher (Baum)?; *nava* ein (Haus), *areva?* welches (Haus)?; *nareñ* ein (Einbaum), *arereñ?* welcher (Einbaum)?.

arera steht für männliche, *arēni* für weibliche Personen; *areu* steht für Tiere und Früchte.

Beispiele zum interrogativen Fürwort:

arera osi konu da oder *arevuntu konu da* aus welchem Ort bist du? woher bist du?
arera mu konu da aus welchem Totem bist du?

koinave areve oder *koi areve nokiei?* welchen Baum hast du umgehauen? *mareke arerike nokiei?* mit welcher Axt hast du (ihn) umgehauen?

bainu areu avei? welchen Taro hast du gegeben? *bāuni arei avei?* welche Taros hast du gegeben? *bau aremuri avei?* welche Art Taros hast du gegeben?

ovorin bakanani areni? welche ist die Häuptlingsfrau?

auñ naniñ ba? wer ist das? *da ba?* wer bist du?

auñ naniñ bakana miriñ ba? der Mann da sein Name wer? (wie heißt der Mann da?)

dakana miriñ ba? wie heißt du?

ampi naurui? was hat er dir gesagt?

ampine nanampiai? womit werden wir gehen (fahren)? *bakasi ke* mit dem Einbaum.

bakasi arereñe nanampiai mit welchem Einbaum werden wir fahren?

baninka da otoresí? mit wem bist du beisammen gewesen? wer ist bei dir gewesen? (Merke, daß, wenn von zweien die Rede ist, das Zeitwort stets im Dual stehen muß. Man kann also nicht sagen: *baninka da otoi*.)

baninka nānuresí? mit wem ist er gegangen? wer ist mit ihm gegangen? *da bataninka naniri?* mit welchen bist du gegangen? welche sind mit dir gegangen? (Zeitwort *naniri* steht in der zweiten Person Plural.)

h) Pronomen indeterminatum.

akoka ein anderer, verschiedener (folgt den Regeln der Adjektiva).

nina ein anderer, der andere.

nīnānka die beiden anderen (nur für Personen).

nini die anderen (für belebte und unbelebte Wesen).

nīnupo die anderen (nur für Personen).

nīna ... nina ... die eine ... der andere ...

narun ... narun ... der eine ... der andere ...

nīni ... nīni ... die einen ... die anderen ...

naniñ jemand, irgend einer.

naniñ otoa niemand, keiner.

narun otoa niemand keiner.
naniñ nánui jemand ist gegangen.
naniñ nánuarui niemand ist gegangen.
kapo etwas, *kapo otoa* nichts.

nina modifiziert nach der Art des Gegenstandes, auf welchen es sich bezieht, z. B.: *ninani, ninu, ninari, ninave* usw.

i) Pronomen impersonale.

Das unpersönliche Fürwort fehlt. Es wird vielfach durch ein Substantiv, kann aber auch durch einen Verbal Ausdruck wiedergegeben werden, z. B.:

apo es regnet, eigentlich Regen, *apóuma* es regnet, *apoapo* ein wenig Regen, es regnet ein wenig, *apoapouma* es regnet ein wenig, *apoui* es hat geregnet.

pipiñ Blitz, es blitzt, *pimpimpuma* es blitzt, *pipimpumatomaun* es ist blitzend, *pimpimpui* es hat geblitzt.

kurunkuruñ Donner, es donnert, *kurumpumq* es donnert, *kurumpui* es hat gedonnert, *kurumpumātomaun* es ist donnernd.

pion Wind, es ist Wind, *pion pankai* ein starker Wind, es weht ein heftiger Wind, *piompuma* es weht der Wind, *piompui* es war Wind, *piompumātomaun* der Wind ist wehend.

máko Landbrise, Landbrise weht, *makoumatomaun* die Landbrise ist wehend, *makou-matoi* die Landbrise war wehend.

doku Windstille, es ist Windstille, *dokūi* es war Windstille.

básia heftiger Wind, es weht ein heftiger Wind, *busiauma* es weht ein heftiger Wind.

ñana Sturm, es ist Sturmwind, *uanauma* es ist Sturmwind.

poua starke Welle, es ist Sturm auf dem Meer.

dua pankai große Sonne (Hitze), es ist heiß.

kamāri kalt, es ist kalt, *kamāri pankai* es ist sehr kalt, *kamāri nkoari* il fait froid, es ist kalt.

tanépuma es tagt, *tanépui* es ist schon Tag, *tanépura poi* es fängt an zu tagen.

múmpura poi es wird schon dunkel, *múmpui* es dunkelt.

mutána finster, Finsternis, es ist dunkel, *mutána pankai* große Finsternis, es ist stockdunkel.

duđki Mittag, es ist Mittag, *duđkiui* es ist schon Mittag, *duđkiura poi* es fängt an zu mittagen, *duđki dueui* der Mittag naht, es ist bald Mittag.

méumo Mitternacht, es ist Mitternacht, *méumopui* es ist schon Mitternacht vorbei, *méumopura poi* die Mitternachtstunde kommt heran, es fängt an Mitternacht zu werden.

(Fortsetzung folgt.)



The Mengap Bungai Taun,

the "Chant of the Flowers of the Year", a sacred chant used by the Sea-Dyaks on the occasion of a sacrificial feast to invoke a blessing on the fruits of the field.

By the Very Rev. E. DUNN, Prefect Apostolic, Kuching, British Borneo.

The subject matter of the *mengap* is the first coming of *Sengalong Burong*¹ and other gods to a feast celebrated ages ago by the ancestors of the Dyaks.

It is chanted by four or more men, one acting as leader, the rest as chorus. It commences towards evening, and lasts throughout the night, and often far on into the following morning.

The performers generally are dressed in long flowing robes and hold staves in their hands. The chant commences in the private family² room, and after a time the performers immerge into the common hall where all the guests are seated, and, with measured tread and stamping the floor with their staves, continue the chant, walking round the *pagar api*³.

The chief value of this chant from an ethnographical point of view is, that it touches upon, and sometimes describes minutely, the religious and social customs of the race.

The chant is lengthened out by continued repetitions and minute descriptions of fabulous countries in the skies and on the earth, through which the ghostly travellers, *Sengalong Burong* and the other gods, passed.

The Dyaks love to listen to this chant, attracted by the jingle of its rhymes, the beauty of the language used, and the strange fables it contains.

[For the fuller intelligence of this remarkable specimen of Dyak mythology and poetry the readers are referred to the Very Rev. Fr. DUNN's article "Religious rites and customs of the Iban or Dyaks of Borneo", "Anthropos", I (1906), pp. 11-24, 165-185, 403-425, which in the following will always be quoted as **D**; further to the Ven. Archdeacon J. PERHAM's account of "Petara, or Sea Dyak Gods", reimpressed in H. LING ROTH's well-known work "The Natives of Sarawak and British North-Borneo", London 1896, vol. I, p. 168-213, which in the following will be quoted as **P**.

It is to be remarked that the arrangement of the verses is not on the responsibility of the Very Rev. Fr. DUNN, but on my own. I believed it to be worth the trouble to print the verses in such manner as to make clear the wonderful art of rhyming, which, without doubt, rivals the most artificial specimens of Italian and other Roman peoples' poetry. In some cases it has not been possible for me to find out the true arrangement. I have always indicated such cases; in most of them corruption of the text is clearly the cause of this impossibility. Hence

¹ *Sengalong Burong*, the ancestor of the Dyak god of war and of the omen birds; a fine white and brown hawk bears his name. *Sengalong Burong* probably means "Chief of Birds", H. LING ROTH: "The Natives of Sarawak and British N.-Borneo", London 1896, vol. I, pp. 178-179.

² The Dyak village, a long house, contains from 10 to 50 families living under the same roof. It has three principal divisions. The *tanju*, an open veranda, running the whole length of the house, on which the rice grain is dried before husking. Next to and parallel with the *tanju* is the *ruai* or common hall. Into this open the family or private rooms, from 15 to 20 feet square. The floor is raised 8 feet or more from the ground. The building is composed of poles, beams, laths lashed together with split cane.

³ "Anthropos", I, pp. 16-17, 170, 180.

the attention given to the arrangement of the rhyme will be very often a means of restoring the genuine reading.

I have thought it well to publish this *mengap* without any abbreviation. It is, as far as I know, the first time that a Dyak *mengap* is published, and to obtain a true idea of Dyak mythology and especially of Dyak poetry, it is indispensable to study its creations in their full integrity. With regard to what we might call noisy repetitions, we must consider that those peoples do not know the hastening life of European civilisation, and therefore listen all the more, not only with religious devotion, but also with a kind of true esthetic enjoyment to these creations of their national poetical genius. Moreover, these passages are repetitions only with regard to the contents of the poem, but not as to the mode of representing its contents. And as to this mode, it is a very high degree of formal art which displays itself here, in expressing the same idea, the same event, in the most varied manners, like a precious gem turned in all directions and glittering in its bright splendours. And we must confess that not rarely the beauty of the language, not only in its splendid poetical images, but also in manifesting deep and sincere feeling, reaches a very high degree.

The whole *mengap* is divided into sections, opened always by a strophe of shorter and more energetic verses, indicating the contents of the following section. I have formed out of these indications title inscriptions which I have put at the beginning of each section, in order to give a clearer insight into the construction of the whole Chant.

My own annotations are always given in square brackets []. F. W. SCHMIDT.]

I. The covering of the *pagar api*.

1. *Baru padam sedo lando*
Indai Klabu Runggo,
pulai nganjong menyeti bali kumbu,
ukai tu nda tedai Apai Tekan Ponggo
ngraiong pugo
tampang singkenyang.

2. *Baru padam surak rabak*¹
ngi Indai Jalak Betambak,
pulai nganjong menyeti bali subak
belambak,
ukai tu nda tedai Apai Pandak
Seregatak
ngraiong rambok
pumpun temiang.

3. *Baru padam sri gigi*
Indai Sebanki Aji,
pulai nganjong menyeti bali rebor api,
tedai Manggi
ngraiong ubat padi
ke bebuli
jampat mangsang.

1. Just ceased the song
of Dame Klabu Runggo,
who had lent the woven blanket,
once used by Apai Tekan Ponggo
to enshrine
his medicine plants.

2. Just ceased the song
of Dame Jalak Betambak,
who brought the blanket *subak be-*
lambak,
once used by Apai Pandak Seregatak
to enshrine the bamboo
*pandong*².

3. Just ceased the song
of Dame Sebanki Aji,
who brought the blanket *repor api,*
once used
to enshrine the rice charm
that hastens
the growing crop.

¹ *Surak rabak, sedo lando, srigigi*, etc. are poetical terms for the voice. In these opening verses the ornamental blankets that decorate the *pagar api* containing the charms, are described. The names of the various patterns or of the women famous for weaving are mentioned.

² Bamboo *pandong*, i. e. the *pagar api*.



Dyak chanters of the Mengap.

9. *Baru padam tengkurong rekong
dabong kumpat
ngi Indai Burong Timbal Pat,
pulai nganjong menyeti bali di kebat,
tedai Duat Bugat
ngraiong ubat
serangkap genap,
nadai ka timpang.*

10. *Baru padam sura nyawa
ngi Indai Benda Lima,
pulai nganjong menyeti bali gensuga,
tedai Lau Moa
ngraiong Bunga
sesangga tepang.*

11. *Baru padam singki ngli
ngli Indai Burong Kungkong Memadi
pulai nganjong menyeti bali sigi
tedai Apai Singgal Tinggi
ngraiong batu ai,
uleh ngambi di reni
bungai pasang.*

12. *Tebang klita
menyabau muda,
sodon tuboh leka ka nya.
Isau unding,
duku unding teking teking,
rinding ka di pating
lamba rian.*

13. *Insirau ari²
apen nyau memunyi,
madan ka mata-ari lesi
terunjam padam.
Anak ngingit⁴
apen nyau beritit
di ujung dan,
panas
apen nyau semira
kirang kanan.*

9. Just ceased the song
of Dame Timbal Pat,
who brought the worked blanket,
once used by Duat Bugat
to enshrine the charm all
perfect,
without fail.

10. Just ceased the song
of Dame Benda Lima,
who brought the blanked *gensuga*,
once used by Lau Moa
to enshrine the flower
that saves from witchery

11. Just ceased the song
of Dame Burong Kungkong Memadi,
who brought the blanket *sigi*,
once used by Apai Singgal Tinggi,
to enshrine the water stone,
snatched from the foam
of the rising tide.

II. Evening quietness.

12. Let's fell the klita tree
with its budding leaves¹,
so hie we to another theme.
With clink
of sword and knife,
lop the shoots
of the young durian tree.

13. The cricket
sings its even'song,
telling the eye of day³
has sunk and gone.
The young ngingit
trumpets
from the waving branch,
for the sun
has sunk
in the glowing west.

¹ This reference to the cutting down of a tree always heralds the transition from one subject to another in the *mengap*. I have not been able to discover its real meaning.

² *Insirau ari* = a cicada.

³ *Mata ari* eye of day = sun.

⁴ *Ngingit* = a cicada, it has a piercing trumpetlike note and is only heard a little after sunset.

14. *Anak ringin*¹

*apen nyau badu bermain betangkin,
berambat ambat
di riap puting krangan.*

*Anak plandok
apen nyau junok
pulai ngrupai,
di kri tebu limban.*

15. *Anak itik*

*apen nyau bekerukik
pulai ka kerungan.
Manok labang
apen nyau beteringang
ngindang penepan.*

*Babi bantut
apen nyau bekedingut
pulai ka pencharan.
Unggar unggar
apen nyau getar getar
tepan tugang manok jelaian.*

16. *Nyau serepau*

*tisi langit jurai,
baka ponggai
labong petangan.
Lelidak
tisi langit, burak,
baka chapak
pinggan pemakan.
Nyau merudu
tisi langit, radu,
baka iku
kekalau² nepan.*

Perintik

*tisi langit, burik,
baka tisik
mengkarong³ laman.*

Serepau

*tisi langit mansau,
baka likau
remauon⁴ dan.*

14. The young *ringin*¹

has ceased its gambols,
chasing its prey
on the ripples of the pebbly beach.
The young mouse deer
now slinks away
from its search of cane,
in the deserted garden.

15. The chicks

with noisy chirp
have found their coop.
The great white fowls
side by side
have sought their roost.
The great fat pig
grunting
has sought its sty.
The jutting poles
tremble
with the weight of speckled fowl.

16. The sky

is serried and painted,
like the fringe
of the petangan head-dress.

The sky
is oval and white,
like a plate
of a banquet-house.

The sky
is dark and red,
like the tail
of the perching hornbill.

The sky
is spotted and barred,
like the scales
of the mengkarong lizard.

The sky
is parded and red,
like the painted skin
of the tree leopard.

¹ *Ringin* = otter (*lutra sumatrensis*).

² *Kekalau* = (*anorhinus galeritus*) black hornbill.

³ *Mengkarong* = lizard (*lygosoma*).

⁴ *Remauon dan* = tiger cat (*felis nebulosus*).

17. *Niga segala*
apen nyau braia
nyuror besimpan.

Bintang gadong
apen nyau kuing kuing
nyeding ka seing
ati bulan.

Bintang banyak
apen nyau beseletak
nuntong di jalan.

Bintang tiga
apen nyau braia
berangar pangan.

18. *Bintang buyu*
apen nyau lingo lingo,
baka langgo
kenunsong tanam.

Bintang Mlanau
apen nyau kitau kitau
nuntong di langit redam.

Bintang Perdah
apen nyau keja kejah nengah
jalai malam.

19. *Nyadi pugo tanju*
nyau petang lindong lempai kumbu
bali blatan.

Nyadi pemanggai kitai,
apen wai, Budi Nsirimbai,
nyau petang semumpai lempai ponggai
paia pakan.

Rumah
apen nyau begaiak lindong serepan.
Api getah getah kitai,
apen wai! Nyeni Budi Mejah,
nyau brandah
niti tempuan.

17. Black cloud-piles
 slowly sail
 and roll away.

The yellow star
 now twinkles
 near the circle
 of the moon.

The pleiads, one by one,
 shine out
 in their wonted place.

The three stars¹
 proudly sail
 chasing one another.

18. The even'star
 shines beautiful,
 like the budding
 kenunsong flower.

The Mlanau star
 trebles
 in the vault of the deep, dark sky.

The star Perdah
 pursues its course
 on its mighty way.

19. The verandah grows
 dark as though wrapped
 in the blantan blanket.

And our house loft,
 friend Budi Nsirimbai, grows,
 dark as though covered
 with a *paia pakan*².

The whole house
 trembles buried in gloom.
 And now our resin lamps³,
 friend Nyeni Budi Mejah,
 make glowing spots
 in the village pathway⁴.

¹ The three stars = Orion. When this constellation of Orion is in its zenith at 5 a. m., the Dyaks commence to sow their rice fields. The Pleiads are also used when in the same position by those who farm earlier.

² *Paia Pakan* = a native woven blanket of a certain pattern.

³ Deposits of resin from decayed trees are found in large quantities in the Bornean jungle; this is placed in wooden troughs and burnt at night instead of lamps.

⁴ A passage 3 or 4 feet in breadth situated between the private rooms and the common hall-fires of resin in rough wooden troughs, which are placed at night at intervals along this passage.



"Anthropos", VII, 1.

Dyak women in gala dress.



"Anthropos", VII, 1.

Dyak players of pan-flute.

20. *Anak biak*

*apen nyau badu ragak
ngaiak ka pangan.*

Indai orang

*apen nyau badu nyengkidang
lantang anak pengkuan.*

Orang patu balu

*apen nyau pulai ka plabon baroh
lundai di tundan.*

Orang ke darah

*apen nyau begerancha
pulai ka padong
sambong lelongan³.*

Orang ke tuai

*apen nyau badu betungkun ka unggun
kayu malam.*

20. The children

have ceased
their noisy games and quarrels.

The mothers

have ceased to nurse
their latest born.

The widows

have sought the secluded couch
up the low ladder¹.

The village maids

with giggle and noisy laugh
have sought the padong²
in the loft above.

The old men

have ceased to feed
the evening fire.

III. Starting of the mythical travel.

21. *Tebang linsat,*

pampat di urat.

Umbas kitai ampat

sadoh tuboh bradu angkat.

22. *Ka lembau asai tuboh mechat*

bejalai jimat timat,

ngensera ka moa kita,

Indai Timbal Pat!

ngejang ka telenga atap

baka reringkap

bubong peningang.

23. *Ka lembau asai tuboh gemok*

tu bejalai lenok lenok,

ngensera ka moa kita,

deh Indai Burong Kubok!

ngejang ka penudok

baka saiok

bulan mandang.

21. Let's fell the *linsat*,

and cut off its roots.

Enough that our quartette
prepare to start.

22. With diffidence and lowly gait

we enter on our fearful way,

to tell to you our story,

Dame Timbal Pat!

to leave the skylight⁴ that shuts
like the trap

with a falling door.

23. With diffidence and heavy gait

we walk so openly

to tell to you our story,

Dame Burong Kubok!

leaving our resting place

beautiful as

the crescent moon.

¹ The loft in a Dyak village is often so low that an ordinary sized European can scarcely walk upright when passing along the common hall. The unmarried women generally have their sleeping cots in the loft.

² *Padong* = a sleeping cot. These are likewise made in the common hall and then are used only by the young men.

³ *Sambong lelongan* = a curtain.

⁴ Skylight. There are no windows in the family room; but light and air are admitted by opening a portion of the roof.

This and the following verses describe various features of the family room which the chanters are about to leave to continue the chant in the common hall.

24. *Ka lembau asai tuboh gemuk
tu bejalai lingo lingo,
ngensera ka moa kita,
deh Indai Klabu Ronggu!
ngejang ka baku
baka kaiyu
raban Plimbang.*

25. *Ka lembau asai tuboh besai
tu bejalai gupai gupai,
ngensera ka moa kita,
deh Indai Burong Ruai,
ngejang ka lengguai
baka besai
besapor bauong.*

26. *Ka lembau asai tuboh gemuk
tu bejalai lenok lenok,
ngensera ka moa kita,
deh Indai Burong Kubok,
ngejang ka sireh sidok
ke betumboh tujuh takang.*

27. *Ka lembau asai tuboh mit
tu bejalai jigit jigit,
ngensera ka moa kita,
deh Indai Ensulit Langit,
ngejang ka pinang kunchit,
nglinintik burit
ngelekait ponggang.*

28. *Ka lembau asai tuboh ganggam
tu bejalai ratam ratam,
ngensera ka moa kita,
deh Indai Burong Danan,
berindik ka tempuan, ngapan
baka sampan
lauai bekajang.*

29. *Ka lembau asai tuboh ngempulu
tu bejalai ritu ritu,
betukang pintu
bandir tapang.*

24. With diffidence and clumsy gait
we walk so openly,
to tell to you our story,
Dame Klabu Ronggu!
leaving the Plimbang¹ sireh box.

25. With diffidence and heavy gait
we walk conspicuously,
to tell to you our story,
Dame Burong Ruai,
leaving the large tray
of brass
so skilfully engraved.

26. With diffidence and clumsy gait
we walk so openly,
to tell to you our story,
Dame Burong Kubok,
leaving the *sidok sireh*²
with its seven leafy sprays.

27. With diffidence and lowly gait
we walk so boldly,
to tell to you our story,
Dame Ensulit³ Langit,
leaving the *kunchit pinang*⁴
with uneven head
and tapering end.

28. With diffidence and heavy gait
we walk conspicuously,
to tell to you our story,
Dame Burong Danan,
to enter on the village footway, trim
as a Malay craft
ready to sail.

29. With diffidence and clumsy gait
we walk so openly,
opening the door
hewn from the tapang buttress⁵.

¹ = Palembang, a place in Java.

² Sireh = leaf of a kind of pepper vine to which is added a piece of betel-nut, gambier, quick lime, and tobacco -- this mixture is chewed by most natives of the tropical east.

³ Ensulit = sand piper.

⁴ Pinang = areca palmtut or betel-nut.

⁵ Tapang. From the huge buttress of this giant of the Borneo forest slabs of wood, 10×8 feet, are often hewn. To the high branches of this tree the wild bees attach their lony combs.

30. *Ka lembau asai tuboh mit
tu bejalai jigit jigit,
bepraka ka atun singit
nyampau pengerapit
nadai meranggang.*

31. *Ka lembau asai tuboh besai
tu bejalai gupai gupai,
bepigai ka lelambai
baka tangkal
baia butang.*

32. *Ka lembau asai tuboh lempung
tu bejalai jindong jindong,
bepraka ka pmutong landong
baka ripong
nelan kenyang.*

33. *Ka lembau asai tuboh manchal
tu bejalai kejar kejar,
berindik ka geregar,
sarambar getar getar
baka rinsar
glang tekurang.*

34. *Ka lembau asai tuboh besai
tu bejalai gupai gupai,
betiti ka rumah panjai
ke merundai
ngakar tengang,
ngensera ka moa kita, Datu Intai,
tau ngerebai ka biru rangkai
baka rambai
manok menang.*

*Tang semadi dibai
Lemambang Bragai
nimang batu umai besai
tingkar di dandang.*

35. *Ka lembau asai tuboh gemuk
tu bejalai lingo lingo
niti gentali rumah merundu
baka iko
kekalau kempang,*

30. With diffidence and lowly gait
we walk so boldly,
o'erstepping the threshold plank
so perfectly fitting
without a chink.

31. With diffidence and heavy gait
we walk conspicuously,
grasping the lintel carved
like the seried tail
of the man-eating crocodile.

32. With diffidence and gent gait
we walk so openly,
crossing the pmutong
like the gorged *ripong*¹
stretched and round.

33. With diffidence and naughty gait
we walk so boldly,
treading the floor,
fine
as beaten brass wire
trembling tresseled.

34. With diffidence and clumsy gait
we walk so openly,
going through the house
long as the trailing rope
of the *tengang*² creeper,
to tell to you our story, Datu Intai,
who can make the dry *biru*³ leaf fly
like the rambai feathers
of a fighting cock.

For we are bidden
by Lemambang Bragai⁴
to sing this incantation over the charms
of the wide spread fields.

35. With diffidence and heavy gait
we walk so openly
through the galleried house long
as the tail
of the *kekalau kempang*,

¹ *Ripong* = the short python (*python curtus*).

² *Tengang*. A very durable string is made from the fibre of this creeper, used by Dyaks to make their fishing nets.

³ *Biru* = a small kind of palm with broad spreading leaves.

⁴ The omen bird *bragai* = a trogon.

*ngensera ka moa kita saman, Datu Au,
tau ka pemado
nama orang.*

*Tang semadi dibai
Lemambang Klabu Runggu
nimang pugo
krang sengkenyang.*

36. *Ka lembau asai tuboh biak
tu bejalai gatak gatak,
niti peretang rumah pandak
sariajak
tajai ngelaiang.*

*Tang semadi tu dibai
Lemambang Katupong Bagak
nimang serepak
buloh temiang.*

37. *Ka lembau asai tuboh pangki
tu bejalai lanjilanjil,
niti peretang rumah tediri,
ngensera kamoakita saman, Kling Aji,
braniati
nyukong parang.*

*Tang semadi tu dibai
Lemambang Burong Pagi
nimang batu padi
ke bebuleh
jampat mansang.*

38. *Ka lembau asai tuboh ganggam
tu bejalai ratam ratam,
niti peretang rumah nyeruran,
ngensera ka moa kita saman, Tuhan
Jatan.*

*Tang semadi tu dibai
Lemambang Burong Malam,
nimang batu jadian,*

*kena besimpan
nda kala puang.*

to tell to you our story, Datu Au,
most famous
of the sons of men.

For we are bidden
by Lemambang Klabu Runggu¹
to sing² the incantation
over the *sengkenyang* plant.

36. With diffidence and childish gait
we walk so boldly,
through the house
long as a day's flight
of the *tajak*.

For we are bidden
by Lemambang Katupong Bagak³
to sing the incantation
over the *padong*.

37. With diffidence and lowly gait,
we walk so gracefully
through the galleried house,
to tell to you our story, Kling Aji,
so brave
to strike with the sword.

For we are bidden
by Lemambang Burong Pagi,
to sing the incantation over the rice
that hastens [stone
the growing crop.

38. With diffidence and clumsy gait
we walk conspicuously
through the galleried house,
to tell to you our story, Tuhan Jatan.

For we are bidden
by Lemambang Burong Malam⁴,
to sing the incantation over the
creating stone,
for filling the store
that shall never fail.

¹ *Lemambang Klabu Runggu* = the omen bird *papan* (*dendrocitta*).

² *Sengkenyang* = a white bily planted by Dyaks as a charm near the post of the house ladder and in the rice fields.

³ *Katupong Bagak* = the omen bird *katupong* (*sasia abnormis*).

⁴ An insect that chirps at night.

39. *Ka lembau asai tubon bla
tu bejalai linga linga,
niti peretang rumah panjai lima,
ngensera ka moa kita saman, Rajah
Nuga,*

*tau mantap bena
munyi berimba
bong menebang.*

*Tang semadi tu dibai
Lemambang Bragai Kiba,
nimang tandok rusa*

*ke bepriga
lima bepampang.*

40. *Ka lembau asai tuboh
tu bejalai gupai gupai,
niti peretang rumah panjai
merundai
ngakar tengang,
ngensera ka moa kita saman, Datu
Intai,*

*tau ngerebai
ka biru rangkai
baka rambai
manok menang.*

*Tang semadi tu dibai
Lemambang Bragai
nimang batu pengembai,*

*kena bejimbi di bidai besai
pakan plintang.*

41. *Ka lembau asai tuboh pangkoh
tu bejalai langoh langoh,
niti peretang rumah panjai sapuloh,
ngensera ka moa kita saman, Rajah
Suloh,*

*datai ari buloh
bauh nda belobang.*

*Tang semadi tu dibai
Lemambang Rerioh
nimang pengaruh
tebruka tambang.*

39. With diffidence and heavy gait
we walk so openly
through the five-roomed house,
to tell to you our story, Rajah Nuga

who can cleave the waves
that roar like the felling of trees
by the feller's gang.
For we are bidden
by Lemambang Bragai Kiba
to sing the incantation over the
antlers of the deer.

which are spreading
five branched.

40. With diffidence and lowly gait
we walk so openly
through the galleried house, long
as the trailing rope
of the tengang creeper,
to tell to you our story, Datu Intai,

who can make to fly
the dry biru
like down from the breast
of the winning cock.

For we are bidden
by Lemambang Bragai
to sing the incantation over the pen-
gembai stone,

for drying the grain
on the pakan¹ mat.

41. With diffidence and crooked gait
we walk so openly,
through the galleried ten roomed house,
to tell to you our story, Rajah Suloh,

who comes from the long
and solid bamboo.

For we are bidden
by Lemambang Rerioh
to sing the incantation
over a weaver's charm.

¹ *Bidai pakan plintang* = a large mat for drying grain, woven by the men, the warp is of strips of bark, of the tekalong tree, of which the bark cloth is made, the weft is of split cane.

IV. Description of the mats.

42. *Tebang legai,
pedalai rambai.
Umbas kitai ampat ke mengap
sadoh tuboh ngerara anchau tikai.*

43. *Nyau betujah ka tikai sapar tiga,
padat Garuda,
indu di nanga
Danau Langkang.*

44. *Nyau betujah ka tikai sapar ampat,
padat Blangkat,
indu di darat
Randang Bangkang.*

45. *Nyau betujah ka tikai sapar lima,
padat Lenta,
indu di Semada
Nurun Nyerang.*

46. *Nyau betujah ka tikai sapar anam,
padat Samban,
indu di Emperan
Ulak Ngapan
Penimbun Miang.*

47. *Nyau betujah ka tikai sapar tujuh,
padat Miloh,
indu di Buloh
Baoh Nda Belobang.*

48. *Nyau betujah ka tikai tudong long,
padat Lulong,
indu di Bangkong
Penyambang Tauang.*

49. *Nyau betujah ka tikai siku ensuluai,
padat Berdai,
indu di Pantai
Nyatoh Tapang.*

50. *Nyau betujah ka tikai kuku saribu,
padat Traju,
indu antu
datai ari ulu
Pangau Dulang.*

51. *Nyau betujah ka tikai api besening,
padat Talanjing
Ginting Ginting,
indu di Tengkechieng
Wong Nyemengang.*

42. Cut down the legai,
pedalai, rambai.
Enough that our quartette prepare
to describe the spreading mats.

43. We tread the mat of threefold span,
woven by Garuda,
a woman from the mouth
of Danau Langkang.

44. We tread the mat of fourfold span,
woven by Blangat,
a woman from the land
of Randang Bangkang.

45. We tread the mat of fivefold span,
woven by Lenta,
a woman from the land
of the invading fire ant.

46. We tread the mat of sixfold span,
woven by Samban,
a woman from the plain
of Ulak Ngapan
Penimbun Miang.

47. We tread the mat of sevenfold span,
woven by Miloh,
a woman from Buloh
Baoh Nda Belobang.

48. We tread the mat tudong long,
woven by Lulong,
a woman from Bangkong
Penyambang Tuang.

49. We tread the mat siku ensuluai,
woven by Berdai,
a woman from Pantai
Nyatoh Tapang.

50. We tread the mat kuku saribu,
woven by Traju,
a goddess
a woman from the head
of the Pangau Dulang.

51. We tread the mat api besening,
woven by Talanjing
Ginting Ginting,
a women from Tengkechieng
Wong Nyemengang.

52. *Nyau betujah ka tikai sapor rampu,
padat Lintu,
indu di Monggu
Biru Bambang.*

53. *Nyau betujah ka tikai kubor aji,
padat Truni,
indu di kaki
Riam Nandang.*

54. *Nyau betujah ka tikai subak be-
lambak,
padat Noak,
indu di lebak
Ngeruang lumpang.*

55. *Nyau betujah ka tikai aji besenaiau,
padat Kumbau,
indu di rantau
Lepong Kumpang.*

52. We tread the mat sapor rampu,
woven by Lintu,
a woman from Monggu
Biru Bambang.

53. We tread the mat kubor aji,
woven by Truni,
a woman from the foot
of the rapid Nandang.

54. We tread the mat subak belambak,
woven by Ndak,
a woman from the valley
of Ngeruang Lumpang.

55. We tread the mat aji besenaiau,
woven by Kumbau,
a woman from the reach called
Lepong Kumpang.

V. Antiquity of the *mengap*.

56. *Kual kual
betangkal kubal
Kitai ampat ke mingap nda muntis
mungkal.*

57. *Srau kangau
ngi aku nda muntis mungkal,
nunda uti aki kitai Nyanau,
bejulok Bakau
Bentai Nyala¹.*

58. *Surak rabak
ngi aku nda muntis mungkal,
nunda uti aki kitai Jingga
bejulok Pasak
Pemigi Gila.*

59. *Ampan geman
ngi aku nda muntis mungkal,
nunda uti aki kitai Unggam,
bejulok Dan
Brangan Rinda.*

60. *Tingkurong rekong dabong lichin
ngaku nda muntis mungkal,
nunda uti aki kitai Usin,
bejulok Pimpin
Bragai Bisa.*

56. Tap
the creeping rubber vine.
We four that sing do not compose
our song.

57. Not original
is my song,
it comes from our ancestor Nyanau,
surnamed Bakau
Bentai Nyala¹.

58. Not original
is my song,
it comes from our ancestor Jingga,
surnamed Pasak
Pemigi Gila.

59. Not original
is my song,
it comes from our ancestor Unggam,
surnamed Dan
Brangan Rinda.

60. Not original
is my song,
it comes from our ancestor Usin,
surnamed Pimpin
Bragai Bisa.

¹ Cane circlets worn by women round the waist, generally dyed red; but when in mourning, black ones are used.

61. *Srok ragok*
ngaku nda muntis mungkal,
nunda uti aki kitai Santok,
bejulok Sumbok
Tibu Krapa.

62. *Sri gigi*
ngaku nda muntis mungkal,
nunda uti aki kitai Manggi,
bejulok Tali
Benang Stra.

63. *Tingkurong rekong dabong kimpat*
ngaku nda muntis mungkal,
nunda uti aki kitai Ugap,
bejulol Sikat
Pisang Temaga.

64. *Sumbai panjai*
ngaku nda muntis mungkal,
nunda uti aki kitai Mangi,
bejulok Tangkai
Padi Rara.

61. Not original
 is my song,
 it comes from our ancestor Santok,
 surnamed Sumbok
 Tibu Krapa.

62. Not original
 is my song,
 it comes from our ancestor Manggi,
 surnamed Tali
 Benang Stra¹.

63. Not original
 is my song,
 it comes from Ugap,
 surnamed Sikat
 Pisang Temaga².

64. Not original
 is my song,
 it comes from our ancestor Manggi,
 surnamed Tangkai
 Padi Rara³.

VI. Arming with charms⁴.

65. *Chuat sachuat*
bungai linsat.
Umbas kitai ampat saboh tuboh
bertat ubat.

66. *Ubat nda busong*
kitai tibak di kapaia ng patong,
baka junkong
jangkang sangkajang.

67. *Ubat nda tulah*
kitai tibak di pun pah,
kena kitai nujah
bala pengabang.

68. *Ubat nda ambar mati,*
kitai engka di pun tulang ketapi,
angka ambat orang bisi

nganu ngechama iang.

65. The clustering
 linsat flowers.
 Enough that our quartette arise
 and arm ourselves with charms.

66. A charm for a curse
 lets tie just under the knee,
 like the gnarled base
 of the sangkajan tree.

67. A charm for a curse
 lets tie just under the thigh,
 to keep us safe
 among the crowding guests.

68. A charm for the evil wish,
 let's tie on the shoulder-blade,
 to guard against men who would
 harm us
 with secret curse.

¹ *Tali benang stra* = silken cord.

² *Sikat pisang temaga* = a row of temaga bananas.

³ *Padi rara* = an ear of overripe padi or rice.

⁴ [With regard to charms s. D., pp. 415-416.]

69. *Ubat nda laia,
kitai engka di pun dilah nyawa,
angka ngambat kitai nyebut nama*

entuah rambang.

70. *Ubat nda pilai
kitai engka di pun gundai,
angka ngambat kitai bejalai
nujah blakang.*

71. *Ubat nda buta
kitai engka di punjong pala,
angka ngambat orang unggai meda
malik blakang blakang.*

72. *Nti jako orang ke siro,
kitai engka di tuboh gemu
perekan mansang.*

*Nti jako orang ke pandai
kitai engka ka tuboh besai
perekan tulang.*

73. *Nti jako orang ke jai,
buai ngagai
sinendai blubang.*

*Nti jako orang ke tatau
budau, tikau
ngagai nanga
China Skauang.*

74. *Nti jako orang ke kamah,
buai ka ntah,
buai ka rumbang.*

*Nti jako orang ke unggai kitai,
buai ka sungai
nadai entabalang.*

*Nti jako orang ke gila
buai ngagai silak
nanga Rajang.*

69. A charm against sudden death,
lets place at the root of the tongue,
to shield us lest we pronounce the
name¹

of a divorced wife's mother.

70. A charm against palsy
let's tie under the hair,
to shield us when we pass
behind the crowd.

71. A charm against blindness
attach to the top of the head,
to shield against those who are wrath
and look aside.

72. The words of those who are wise,
let us place deep down
in our hearts.

The words of men of knowledge
let's guard
with all our might.

73. The words of wicked men
cast away
to the rubbish hole.

The words of the wilfull
and silly,
throw to the mouth
of Chinese Singkauwang².

74. The words of the unclean
cast to the sink,
to the rubbish heap.

The words of those that offend,
cast to the river
without fishes.

The words of those that are mad,
cast to the wide spread mouth
of the Rajang river.

VII. Naming of the spirit chiefs³.

75. *Tebang bu,
menalu nusu.
Umbas kitai ampat sadoh tuboh
nesau tuai antu.*

75. Cut down
the gnarled bu tree.
Enough that our quartette
prepare to name the spirit chiefs.

¹ It is taboo for a Dyak to pronounce the name of his father- and mother-in-law.

² *Singkauwang* = a chinese colony on the Kapuas river in Dutch Borneo.

³ [See some of these names D., p. 18—21, P., p. 174.]

76. *Bujang Klamaiang*
tampak panas
udah nuntong datai ditu,
aki brada apai nuan Galuma,
*laki manang*¹.

77. *Satandok Kijang Badas*
Plimping Sumpit Kempas
udah nuntong datai ditu,
aki brada apai naan Nglai,
tuai di Runjai
Nuchong Upang.

78. *Tekelingkong Pulau Burong,*
Tekelambang Tanah Sadong,
udah nuntong datai ditu,
aki brada apai nuan Tutong
Ulu Demong
Lemandau Gendang.

79. *Tekelingkong Pulau Rongan*
Tekelambang Tanah Santan,
udah nuntong datai ditu,
aki brada apai nuan Luak Limban,
tau nelan
batu bedilang.

80. *Gila Gundi*
udah nuntong datai ditu,
aki brada apai nuan Kling
aka Chenaning
Burai Maiang.

81. *Apai Makam*
udah nuntong datai ditu,
datai ari sumbok Maram
Badiang.

Apai Migo
udah nuntong datai ditu,
datai ari klampai tebu
nglumbang batang.

82. *Apai Sibau Rumbau*
udah datai nuntong ditu,
ke di jarau
tutoh glonggong.

76. The young Shadow
 exposed to the heat
 has just arrived here,
 your grandfather Galuma,
 the witch's husband.

77. The horned² Kijang so finely shaped
 of the megris blowpipe
 has just arrived here,
 your grandfather Nglai,
 the chief of Runjai
 Nuchong Upang.

78. Encircling the Bird Island,
 past the Sadong shore,
 has just arrived here,
 your grandfather Tutong
 Ulu Demong
 Lemandau Gendang.

79. Encircling the Rongan Island,
 past the Santan shore,
 has just arrived here,
 your grandfather Luak³ Limban,
 who can swallow
 a hearth stone⁴.

80. Gila Gundi
 has just arrived here,
 your grandfather Kling,
 the brother of Chenaning
 of the young Pinang.

81. Apai Makam
 has just arrived
 from the shoot of the Maram
 Badiang.

Apai Migo
 has just arrived
 from the klampai trunk
 hollow sounding.

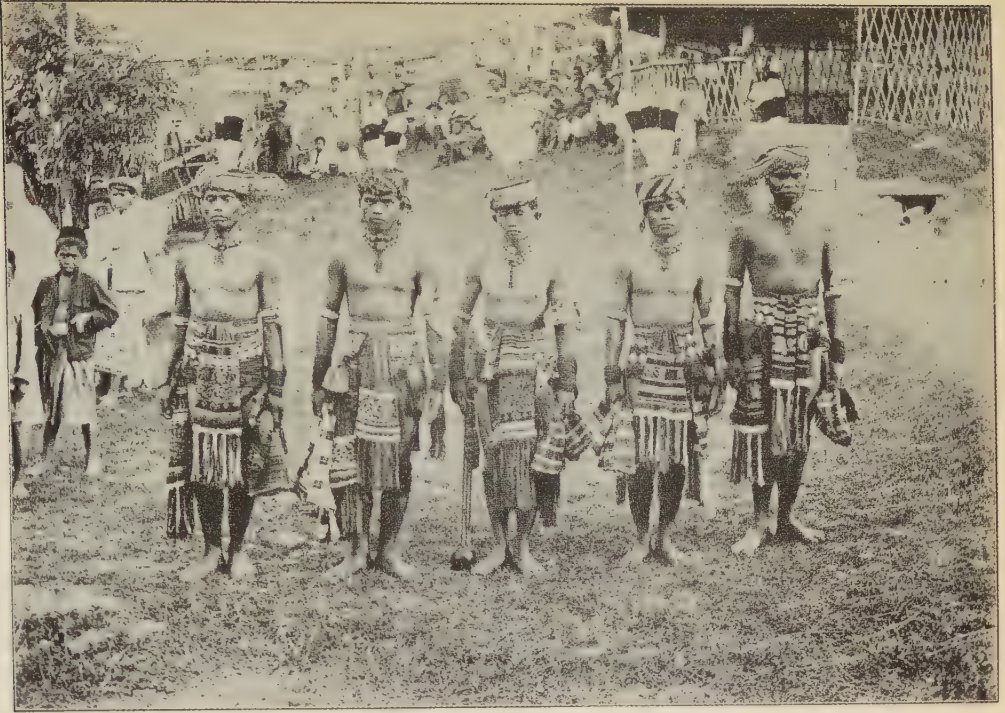
82. The Father of the sterile rambutan
 has just arrived here,
 that was lopped
 of all its branches.

¹ [This verse seems to be in disorder.]

² *Kijang* = (*cervulus muntjac*).

³ The *boa constrictor*.

⁴ Stones in the hearth on which to place a cooking pot.



Dyak chanters in full attire.

„Anthropos“, VII, 1.



Kayan chiefs.

„Anthropos“, VII, 1.

Apai Bigol
udah nuntong datai ditu,
datai ari tunggol
lobang lelaiang.

83. *Apai Pandak Seregetak*
udan nuntong datai ditu,
datai ari Urat nyintak,
padong anak
urar kendauang.

Lau Moa
udah nuntong datai ditu,
aka dara
Lantang Sekumbang.

84. *Bungai Nuing*
bisi ditu,
mano biring
bekengkang gamang.

Pongga
bisi ditu,
aku peda,
bejulok Jelaian Muda
Ijau Lelaiang.

Apai Bigol
 has just arrived,
 from the stump
 with the swallow's hole.

83. *Apai Pandak Seregetak*
 has just arrived here,
 from the country of the knotted root,
 the nest of the young
 snake kendauwang¹.

Lau Moa
 has just arrived,
 the brother of the maid
 Lantang Sekumbang.

84. *Bungai Nuing*
 is here,
 surnamed the fowl red
 and yellow hornet striped.

Pongga
 is here,
 I see,
 surnamed Jelaian Muda
 Ijau Lelaiang.

VIII. Naming of the ancient chiefs.

85. *Tebang klita*
menyabau muda.
Umbas kitai sadoh tuboh nesau tuai.

86. *Simpur Gading*
udah nuntong datai ditu,
manding di pating
buah raia.
Di kumbai orang Kamarau Laki
Ngerendang di takang
bongai kembaiyau.

87. *Panas Kuning*
adah nuntong datai ditu,
manding de tebing
pantai China.
Di kumbai orang Kamarau langkang
ngerendang di batang
langgai danau.

85. Cut down the klita tree
 with the budding leaves.
 Enough that our quartette prepare
 to name our ancient chiefs.

86. *Simpur Gading*
 has just arrived,
 who boasts of the branch
 of clustering fruit.
 Also called the summer heat
 that forces the cluster
 of kembaiyau flowers.

87. *Panas Kuning*
 has just arrived,
 who boasts of the banks
 and shores of China.
 Also called the summer drought
 that dries up
 the upper lakes.

¹ Kendauang = *bungarus flaviceps*.

88. *Aki Ungkok*
udah nuntong datai ditu,
dudok di saiok
bulan besenaia.

Di kumbai orang Orang Kaia Sang
bekaioh di saiok [Penudok
bulan besenaia.

88. *Aki Ungkok*¹
 has just arrived,
 who sits on the horns
 of the silver moon.

Also called *Orang Kaia Sang Penudok*
 who rows on the horns
 of the silvery moon.

IX. Naming of Malay chiefs.

89. *Tebang Sikup*
daun di daup.
Numbas lemai kitai sadoh tubon
nesah tuai Laut.

90. *Rajah Seregindam*
udah nuntong datai ditu,
tau ngaga malam
antara siang.

Rajah Seremugah
udah nuntong datai ditu,
tau ngaga tanah
di uan orang.

91. *Rajah Seregindi*
udah datai nuntong ditu,
tau ngaga langit
berambor mandang.

Rajah Seregindit
udan nuntong datai ditu,
datai ari Brunai,
di dabang dabang.

92. *Mrom Pulu*
udah nuntong datai ditu,
datai ari Liu,
tajor Limbang.

Mrom Biak
udah nuntong datai ditu,
datai ari Tisak
lileh glombang.

93. *Mpang Raga*
udah nuntong datai ditu,
pedua menoa [impang.
Unggau Rajah Bujang sa impang

89. Cut down the *Sikup*
 with its folding leaves.
 Enough that our quartette prepare to
 name Malaya's chiefs.

90. *Rajah Seregindam*
 has just arrived,
 who knows to divide the night
 and day.

Rajah Seremugah
 has just arrived,
 who knows to make the land
 habitable for men.

91. *Rajah Seregindi*
 has just arrived,
 who knows to make the heaven
 red glowing.

Rajah Seregindit
 has just arrived,
 from *Brunai*,
 the wide spreading city.

92. *Mrom Pulu*
 has just arrived,
 from *Liu*,
 a reach in the *Limbang*².

Mrom Biak
 has just arrived,
 from *Tisak*
 of the flowing tide.

93. *Mpang Raga*
 has just arrived,
 who divided the land
 with the one armed *Rajah Bujang*.

¹ *Aki Ungkok* = grand-father *Ungkok* = the man in the moon.

² *Limbang*, a River.

Pengiran Rajit

udah nuntong datai ditu
ke begundit
maioh rambang.

94. *Rajah Jantom*

udah nuntong datai ditu,
nelan jarom
tujoh besundang.

Datu Intai

udah nuntong datai ditu,
tau ngunsai
ka brau sa blansai
munyi anak gamang sa sarang.

95. *Rajah Julak*

udah nuntong datai ditu,
tau netak
buah temedak mengkiak
munyi anak
munsang ka rajang.

Rajah Nuga

udah nuntong datai ditu,
tau mantap bena
munyi berimba
bong menebang.

96. *Rajah Una*

udah nuntong datai ditu,
tau bedagangka
pinang seleka
buleh ulun dara
berambau mansang.

Aki Ungkok

udah nuntong datai ditu
ketok tunjok
narah tiang bebang.

97. *Nyambar*

udan datai nuntong ditu
datai ari tangjong Pagar
dalam bekumbang.

Pengiran Rajit

has just arrived,
the keeper
of many concubines.

94. *Rajah Jantom*

has just arrived,
famous for swallowing
seven needles.

Datu Intai

has just arrived,
famous for scattering
a bag of rice
with a sound like hornet's nest.

95. *Rajah Julak*

has just arrived,
who, chopping the temedak fruit,
it squeaked
like the young
munsang¹ in the orchid plant.

*Rajah Nuga*²

has just arrived,
who cleaved the waves that roar
like the felling of trees
by the fellers' gang.

96. *Datu Una*

has just arrived,
who can barter
a single pinang
for a female slave
in her maiden bloom.

Aki Ungkok has just arrived,
whose finger broke
while shaping
the tree felling ladder.

97. *Nyambar*

has just arrived
from the Tangjong Pagar
deep winding.

¹ *Munsang* = *paradoxurus hermaphroditus*.

² *Rajah Nuga*. There is a tradition that this Rajah's daughter was drowned in the bore that once came into the Rajang river. In the paroxysm of his grief the Rajah sharpened his sword, and cut and hewed the waves which became blood-red, after which the bore of the Rajang ceased.

Manggi
udah nuntong datai ditu,
datai ari Pagar Api
mau rerindang.

98. *Blang Moa*
udah nuntong datai ditu,
datai ari silak nanga
Sakarang.

*Buga*¹
udah nuntong datai ditu,
tau ngelala
bulu manok menang.

99. *Niun*
udah nuntong datai ditu,
datai ari pulau Maiau
Tampak bebendang.

Ambau
udah nuntong datai ditu,
datai ari pengkalan tabau
tauang bedagang.

100. *Nasat*
udah nuntong datai ditu,
datai ari Kembaiau lebat
baru ngemelang.

Janggu
udah nuntong datai ditu
datai ari Marup di rintai
keli aur tulang.

101. *Blaka*
bisi ditu
aku peda,
datai ari luba
Siong Lalang.

Senaun
udah nuntong datai ditu,
mabun di telok
nanga Rajang.

Rajah Tuai
udah nuntong datai ditu,
datai ari nanga Ubi
Ara Lumpang.

Manggi
 has just arrived
 from the Pagar Api
 flaming.

98. *Blang Moa*
 has just arrived
 from the mouth
 of the Sakarang.

*Buga*¹
 has just arrived,
 who divines
 from its feathers the winning cock.

99. *Niun*
 has just arrived,
 who comes from the isle of Maiau
 shining.

Ambau
 has just arrived
 from Tabau's wharf
 with its anchored craft.

100. *Nasat*
 has just arrived,
 from where the Kembaiau bears
 its heavy ripening crop.

Janggu
 has just arrived
 from Marup with its rows
 of branching bamboo.

101. *Blaka*
 is here,
 I see,
 from the creek
 of Siong Lalang.

Senaun
 has just arrived,
 who died in the bay
 at the mouth of Rajang.

Rajah Tuai
 has just arrived
 from the mouth of Ubi
 Ara Lumpang.

(To be followed.)

¹ *Buga*, a famous cock fighter.

Note on the Language of Kabadi, British New Guinea.

By W. MERSH STRONG, M. A., M. D.

The Kabadi language is spoken in the villages of Vanuapaka, Ukaukana, Kapuana, Keviona, and Matapaile. These villages are situated close together in the flat country immediately to the west of Galley Reach which itself is some twenty miles west of Port Moresby. Inland from Kabadi the Fuyuge language is spoken, while on the coast there is the Motu-speaking village of Morabi. The Kabadi people come into close contact with the people of Pokau or Nara on the west. Fuyuge is a Papuan language, while Motu and Pokau are Melanesian languages.

My knowledge of the Kabadi language has been derived from Timoteo, a Samoan teacher, who has lived in the Kabadi district for many years and who speaks the language fluently, and who, moreover, has some knowledge of its grammar.

The language is peculiar in that the number of the noun and pronoun is indicated by suffixing the singular or plural of the possessive suffix even when the number is otherwise clearly indicated. The verbal auxiliary also appears to have an unusually large number of forms to represent different shades of meaning in the verb.

I. Nouns.

1. Gender.

There is no true gender in the Kabadi language and no variation of the noun for case. When required the gender of a noun may be indicated by adding *kau* male and *vavine* female, in the case of people; *aiava* male and *sina* female, in the case of animals. In the case of pig however *avaava* is used to denote the male and *omuo* the female.

2. Number.

Unlike other Melanesian languages the number of a noun can be, and usually is, indicated by a suffix; *na* is used for the singular and *da* for the plural. These suffixes are identical with the possessive suffixes. For example "one axe" is *irana kapea*; "two axes", *irada rua*. In the case of nouns which are used with the possessive suffix, the possessive suffix is placed before the suffix which marks the number of the noun e. g.:

Isada rua mara-ka-da = Tongues of us two.
We two tongue-ours-them

Uida kau-mui-rua ima-mui-da = Your two hands.
You men-you-two hand-yours-them

3. Cases.

As in the case of allied Melanesian languages the genitive relation is marked by adding the third person of the possessive suffix before the suffix which marks the number of the second noun e. g.:

Au-na kabea rau-na-da koi = Three leaves of one tree.
 Tree-it one leaf-its-them three

In other cases the suffix which marks the genitive may be left out e. g.:
vanuana kauda men of the village.

II. Pronouns.

1. Personal Pronouns¹.

Singular	Plural
First person <i>nana</i>	<i>naida</i> (exclusive), <i>isada</i> (inclusive)
Second person <i>onina</i>	<i>uida</i>
Third person <i>iana</i>	<i>iada</i>

2. Possessive Pronouns

Singular	Plural
First person <i>nana eu</i>	<i>naida emai</i> (exclusive), <i>isada eka</i> (inclusive)
Second person <i>onina emu</i>	<i>uida emui</i>
Third person <i>iana ena</i>	<i>iada eda</i>

In the case of foods *e* in the above is changed into *a* giving *nana au*; *onina amu*, &c.

3. Possessive Suffixes.

Singular	Plural
First person <i>-u</i>	<i>-mai</i> (exclusive), <i>-ka</i> (inclusive)
Second person <i>-mu</i>	<i>-mui</i>
Third person <i>-na</i>	<i>-da</i>

4. Objectival Suffixes.

Singular	Plural
First person <i>-u</i>	<i>-mai</i> (exclusive), <i>-ka</i> (inclusive)
Second person <i>-o</i>	<i>-mui</i>
Third person <i>-a</i>	<i>-da</i>

The form for the second person singular *o* is unusual.

5. Other Pronouns &c.

<i>gai</i> or <i>gainadi</i> who?	<i>vaida</i> some
<i>gava</i> what?	<i>kanadi</i> another (a different one)
<i>aenai</i> where?	<i>ka ero</i> another (in addition to).

III. Numerals.

one <i>ka</i> or <i>kabea</i>	six <i>karakoi</i>
two <i>rua</i>	seven <i>karakoi kapea</i>
three <i>koi</i>	eight <i>karavani</i>
four <i>vani</i>	nine <i>karavani kapea</i>
five <i>ima</i>	ten <i>oka</i>
eleven <i>oka ka</i>	sixty <i>karakoi avui</i>
fifteen <i>oka ima</i>	seventy <i>karakoi kapea avui</i>
twenty <i>rua avui</i>	eighty <i>karavani avui</i>
thirty <i>koi avui</i>	ninety <i>karavani kapea avui</i>
forty <i>vani avui</i>	hundred <i>boubou</i>
fifty <i>ima avui</i>	

¹ It will be noticed that the Personal pronoun is unusual in that it is compounded with the possessive suffix *na* for the singular, and *da* for the plural. These suffixes are always added in the same way to mark the number of nouns.

hundred and one *boubou kapea mai kapea*
 hundred and two *boubou kapea mai rua*
 hundred and seven *boubou kapea karakoi kapea*
 hundred and ten *boubou kapea oka*
 hundred and twenty *boubou kapea rua navui*
 two hundred *boubou rua*
 three hundred *boubou koi*.

For the most part these numerals are very similar to those of neighbouring languages, but the word for 100 is peculiar. There is no word for 1000.

Special numerals.

In the case of pigs (and possibly other animals) a special word *ido* is used for ten thus *boromada ido rua*, twenty pigs. The ordinary numerals can be used also.

In the case of coconuts *varo* is used for ten e. g. *niuda varo ka*, ten coconuts. *Varo* means a string i. e. a string of ten.

Spears (and probably other long articles) are counted in bundles of ten. The word used for a bundle is *ake* so *ukada ake ima*, is "fifty spears". The ordinary numerals may be used also.

In the case of people the ordinary numerals are used.

In the case of low numbers a suffix *no* may be added and is equivalent to "only". Thus *koino*, three only.

IV. Verbs.

These show the common Melanesian characteristics. The verbal auxiliary has numerous forms to denote variations in tense and mood, and in its simple form is as follows.

1. Indefinite tense.		
	Singular	Plural
First person	<i>a</i>	<i>i</i> (exclusive), <i>ka</i> (inclusive)
Second person	<i>o</i>	<i>u</i>
Third person	<i>e</i>	<i>ke</i>

A present tense is formed by prefixing *ai* to this form; while a future is formed by prefixing *v*; the first person plural inclusive and the third person plural are irregular.

2. Future tense.		
	Singular	Plural
First person	<i>va</i>	<i>vi</i> (exclusive), <i>isa</i> (inclusive)
Second person	<i>vo</i>	<i>vu</i>
Third person	<i>ve</i>	<i>eda</i>

A subjunctive form of the auxiliary is formed by suffixing *ma* to the simple form of the auxiliary and is also used as an imperative e. g.:

Onina oma avakoore aana = If you had stood.
 You you-may stand if
Kuku-na oma veni-u = Give me tobacco.
 Tobacco you-may give-me

Recently completed action is expressed by the simple form of the verbal auxiliary with *noku* "finish" placed after the verb e. g.:

Nana a avakoore noku = I have stood.
I I stand finish

Another perfect is formed by suffixing *va* to the verb e. g.:

Iana ravina e isani-li - va = He saw me yesterday
He yesterday he saw - me-did

The sense of "about to" or "want to" is given by using the future of the auxiliary with *akava* following the verb. The *a* in *a kava* is the verbal auxiliary and changes with the person and number of the verb e. g.:

Iana e avakoore e kava = He was about to stand.
He he stand he about-to

The sense of "still" is given by *reava* placed after the verb e. g.:

Iana e avakoore reava = he is still standing.

The future form of the auxiliary is also used with *-va* suffixed to the verb and appears to refer to an action which will take place after something else has happened e. g.:

Onina Bomanana kereanana vo vaisau aana nana kukuda vani onina va veni-o - va
.You Bomana - road will show if, I tobacco four you will give-you-have
= If you show me the way to Bomana I will give you four sticks of tobacco.

The negative is expressed by *da* placed before the verbal auxiliary e. g.:

Iada da ke avakoore = they are not standing.

Veo is used in the sense of "there is not" e. g.:

Kemonai veida veo = in the bamboo there is no water.

A question may be indicated by an *e* placed at the end of the sentence.

V. Prepositional Equivalents.

A place towards which movement occurs is expressed without the aid of a preposition. In some cases the instrument is also expressed without any prepositional equivalent.

As in other allied languages postpositions occur and are usually combined with the directive particle *ai*. It has been often pointed out that the Melanesian postpositions are in origin nouns and as such take the possessive suffixes; in Kabadi the noun not only takes a true possessive suffix but also another suffix to mark the number of the noun, and in accordance with this the Kabadi postpositions take a double suffix. The following sentences will make this clear.

Iana luma-na oa - na-nai e mia = He is inside the house.
He room-its inside-its-it-at he stops

The *-na* suffixed to *luma* shows that one house only is referred to. The first *-na* suffixed to *oa-* is the ordinary suffix which marks a genitive relation, and agrees with *luma* in the singular; while the second suffix *-na* denotes that *oa-* is in the singular number. The *ai* at the end of *oa-na-nai*

is simply the common directive particle *ai* which, as is commonly the case, has suffered contraction after the preceeding *a*.

Kauana ka luma-na bebe - na-nai e eno - va = A rat has slept under the house.
Rat one room-it bottom-its-it-at it sleep-has

Kau-na niu-na koloi - na evoa - da - dai e ava - va = The man was standing
Man-he-nut-it banana-it between-theirs-them he stand-did
between the coco-nut and banana tree.

In this case both suffixes of *evoa* are plural.

Kau-na aveo - u - nai e mai = The man is coming behind me.
Man-he behind-mine-it-at he comes

The following are used as the equivalent of propositions.

in <i>oananai</i>	between <i>evoadadai</i>
under <i>babenanai</i>	from <i>edadai</i> (plural) or <i>ai</i>
behind <i>kaimuridadai</i> (plural) or <i>avenanai</i>	with <i>osidi</i> (no suffix).
in front <i>alonanai</i>	

It is worth noticing that the use of suffixes to denote number must have originated after the Kabadi had branched off from the neighbouring languages, since none of these use suffixes in this way or if so only very rarely. The Kabadi language however adds these suffixes equally to the prepositions, so the Kabadi native at this time must have felt that prepositions were in reality the same as nouns. In all probability the so-called postpositions in all the Melanesian languages are still felt by the speakers to be identical with nouns.

VI. Adverbs.

The following may be considered to be adverbs.

<i>ravani</i> yesterday	<i>managa</i> habitually
<i>aidiveka</i> how?	<i>uira</i> quickly
<i>ea</i> or <i>o</i> yes	<i>agana</i> now
<i>eiadina-veka</i> thus	

The are placed before the verb e. g.:

Isada ravina iana ka isaniava = we saw him yesterday.

VII. Conjunctions.

The following are given as some conjunctions.

<i>veka</i> until	<i>gavana</i> lest
<i>aana</i> if	<i>aanaena</i> notwithstanding
<i>mai</i> and	<i>badinana</i> because
<i>eru</i> also	<i>be</i> and.

Some are probably nouns in origin and contain the possessive suffix. They are placed at the end of their clause e. g.:

Nana ama avakoore aana = If I stand.
I may stand if

VIII. Sentences.

Iana kaiana e ivaia. = He cut-him with a knife.
He knife he cut-him.

lana nana osidi i ganuwa = He is going with me.
He I together we go

Iana ana kauna e adina.
He is like that man.

Iana aenai? = Where is he?
Him where?

Vanuabadana kereanana o isaakuna e = Do you know the way to Hanuabada?
Hanuabada road you know?

Ukada vaida ama kavani-dia a kava = I want to buy some spears.
Spears some I buy - them I want

Bomanana Vanuanana baana e = Is Bomana far?
 Bomana village far ?

Kanonai audarauda veo = There are no leaves on the ground.
Ground-on leaves-of-trees there-are-not

Vanuḡna vavineda ramada mai iniveuda ge maiienava = The village women have brought bananas and potatoes.



Nr. XXVI der Mitteilungen der Phonogramm-Archivkommission der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien¹.

Chansons populaires chinoises de la région Sud des Ortos

sur la lisière de la grande muraille entre *Ju-lin* et *Hoa-ma-tch'e*.

Par le P. VAN OOST, C. M. I. (Congr. de Scheut), Saratsi, Ortos.

Introduction.

Les Chinois, trop comprimés dans le *K'ou-li*, l'intérieur de la grande muraille, se sont avancés peu à peu sur les terres mongoles, et d'année en année leur pacifique conquête s'étend davantage. Dans le Sud des Ortos, depuis *Ju-lin* jusqu'à *Hoa-ma-tch'e*, une bande plus ou moins large a été ainsi enlevée aux Mongols. La collection de chansons que je donne ici, forme une partie du répertoire de ces Chinois habitant en territoire mongol. Il a été possible de rechercher l'origine de l'une ou l'autre d'entre elles: presque toutes viennent de la Chine proprement dite et ont été amenées ici sur l'aile de la tradition orale.

Ces émigrants chinois viennent du *Chan-si*, du *Chen-si*, du *Kan-sou* et du *Tche-li*: ils se sont passés mutuellement les chansons de leur terroir patril. Quelques unes de ces mélodies sont écloses sur la place même; aucune n'est notée, on se les transmet de bouche en bouche, ou bien elles sont colportées par les mendiants ou les chanteurs ambulants.

Je ne sais si les considérations que je fais suivre peuvent s'appliquer à tous les Chinois. Je parle de ceux de nos contrées et avant tout du peuple des campagnes.



Nos Chinois aiment réellement la musique. Se rendant à l'ouvrage, ou rentrant au logis, ils chanteront bien souvent les multiples couplets de leurs mélodies, ou des fragments de comédie entendus de ci de là.

Se réunir pour faire de la musique d'ensemble est une distraction favorite. Guitares et violons soutiennent le chant, coupent les couplets par des interludes fortement scandés, et bien souvent la séance se perdure pendant des heures. On peut être certain que dans ces circonstances les auditeurs ne manquent pas. Ils entrent, s'accroupissent ou s'asseient sur le *k'ang*, bourrent leur pipe et écoutent... aussi longtemps que dure le concert. On réclamera tel morceau favori, on donnera des paroles louangeuses, on admirera telle ou telle chanson, et cela avec une conviction qui ne laisse aucun doute sur la jouissance éprouvée par les exécutants comme par les auditeurs.

¹ Le catalogue des Archives des phonogrammes de l'Académie Impériale de Vienne conserve aussi les dates détaillées sur les personnes desquelles l'auteur a appris les chansons, leur âge, leur provenance, etc. etc.

La presque généralité de nos gens ne sait ni lire ni écrire, conservatoires et écoles de musique sont choses inconnues. Ils sont légion cependant ceux qui pincent la guitare, jouent du violon, de la flûte, ou frappent une espèce de cithare nommée *iang k'in*.

Monseigneur DE HARLEZ dans ses «Miscellanées Chinois» écrivait: «On ignore absolument ce que pouvait être cette musique de la Chine antique qui produisait des effets si merveilleux, qui ravissait *K'oung-fou-ze* au point de lui faire pour ainsi dire oublier sa propre existence. Celle d'aujourd'hui n'est plus malheureusement qu'une véritable cacophonie où chaque instrumentiste semble chercher à l'emporter sur les autres par le bruit.»

C'est là un jugement porté par un Européen, partant de son point de vue exclusivement européen, et n'ayant guère entendu de musique chinoise. J'avouerai d'ailleurs que l'avis du célèbre orientaliste était absolument le mien au début de mon séjour en Chine. Nos oreilles sont encore trop européennes; cette musique nous dérouta, et, pourquoi ne pas le dire, nous sommes trop dédaigneux pour considérer de plus près un art diamétralement opposé au notre. Ce n'est qu'à la longue que notre oreille comme nos idées se modifiaient quelque peu.

F. KÜHNERT, dans son article: «Bestehen Beziehungen zwischen chinesischer und ungarischer Musik?» cite PERNY qui loue la musique chinoise mais ajoute qu'on ne peut l'apprécier qu'après un séjour notable en Chine.

«On s'accorde à dire, conclut F. KÜHNERT, que PERNY était plus fort sinologue que musicien, et que, pendant les douze ou quinze ans qu'ils passa en Chine, il perdit les bonnes connaissances musicales qu'il possédait peut-être à son arrivée.»

La réflexion est piquante, un peu exagérée sans doute, et il est bon de mettre les choses au point.

Je crois que FR. LISZT a dit une grande vérité lorsqu'il écrivait¹: «Deux races dont l'organisation musicale n'aurait aucune affinité l'une avec l'autre ne sauraient rien entendre à la musique l'une de l'autre.»

Si l'on juge à l'européenne, surtout si l'on procède par comparaisons, on comprendra qu'HECTOR BERLIOZ ait écrit: «Mon opinion est que c'est une confusion de mots d'appeler musique ce que les Chinois produisent au point de vue vocal et instrumental.»

Mais qu'on songe tout d'abord que les Chinois ignorent absolument toute base harmonique. Leurs instruments ne font que donner le chant unisone ou à l'octave. Ensuite, au point de vue vocal, qu'ils ne s'inquiètent pas de la beauté du son, mais que le point important est la variété du timbre. La peau: tambours et tambourins; le métal: trompettes, gongs; le bois: chalu-meau; le bambou: flûtes traversières et droites; la soie: instruments à archets et à cordes pincées; la calebasse: cheng.

Leur organe vocal est déplorable. La voix est nasale, les sons ne sortent pas purs, le défaut de méthode rend leur manière de chanter réellement

¹ Revue orientale pour les études ouralo-altaïques, 1902.

² FR. LISZT, Des Bohémiens et de leur musique en Hongrie.

pénible. Ils s'appliquent encore à donner le plus d'intensité de son possible, même en fausset, et opèrent des chutes de voix qui donnent des crispations lorsqu'on n'y est pas habitué. Enfin, sur la note finale ils accuseront une dépression allant glissando sur une série d'intervalles impossible à noter, car ils se confinent bien souvent dans l'espace entre d'un ton. La voix des femmes vaut un peu mieux que celle des hommes, mais ne passerait pas pour agréable en Europe; elles chantent toujours d'une manière plus languissante que les hommes, retiennent le mouvement et ont une allure un peu traînarde. Soprani et contralti sont rares, les femmes ont généralement la voix de mezzo-soprano, les basses se rencontrent peu, et la voix de ténor ordinaire chez les hommes a peu de portée. Nos Chinois s'exercent d'ailleurs à amplifier la force de leur fausset.

Nos Chrétiens chantent toutes leurs prières: prières du matin et du soir, prières pendant la messe, chemin de croix. En général, femmes et hommes chanteront à la quinte, et l'effet d'ensemble n'est pas trop désagréable. Seulement des organes ou trop hauts ou trop bas, se fatiguant trop à prendre sans cesse la dominante commune, ne se font pas faute de choisir un ton qui leur convient, et alors, la cacophonie est réelle. Chose à noter cependant, si l'on prend chaque chantre en particulier, il conservera les intervalles exacts, correspondant à sa note de départ, la masse des chanteurs ne le fera pas dérailler. C'est comme s'il chantait tout seul, sans qu'il se doute qu'autour de lui il y a une centaine de gens qui prient sur une autre dominante.

Est ce manque d'ouïe? Non, car comme je viens de le dire: chaque chanteur individuellement pris ne faussera pas. Il chante pour prier et non pour faire de la musique, et cette discordance ne le gêne pas. Bien plus, nos gens accordent leurs violons et leurs guitares d'une façon très satisfaisante et s'aperçoivent aussitôt si l'une des cordes — grâce aux chevilles défectueuses — s'est quelque peu relâchée. J'ai donné cet exemple des prières en commun, chantées en dépit du bon sens... européen, par nos Chrétiens, pour montrer combien la mentalité des Chinois diffère de la nôtre. En Europe, un chant quel qu'il soit, est toujours un chant, et il faut qu'il y ait concordance entre les voix. En Chine, on chante les prières, mais il ne faut pas qu'on se fatigue outre mesure; pourvu que les mots et le rythme soient observés, cela suffit, personne ne fait attention aux discordances obtenues par la multiplicité des dominantes.

Cette insouciance pour la beauté du son se montre encore par leurs instruments à cordes. La table d'harmonie — dans nos contrées — est tout simplement une membrane faite de peau d'âne, membrane sur laquelle vient poser le chevalet également tendu des deux côtés. La caisse de résonance du violon (*sen sien*) est plus défectueuse encore: un simple tube de cuivre ou de bois, ayant un diamètre d'un pouce et demi et sur lequel on a tendu une membrane faite de peau de coq.

* * *

Comme le dit F. KÜHNERT dans l'étude déjà citée, c'est à tort qu'on croit généralement que la caractéristique de la mélodie chinoise consiste dans l'absence de la quarte et de la septième dans la gamme diatonique.

Parmi les chansons que nous donnons ici on en trouvera qui ont six notes, cette sixième est rarement la quarte (*si*) et habituellement la note ajoutée est la septième (*mi*). La différence consiste dans une autre conception de la mélodie, une autre marche de la voix. L'évolution du mélos se base sur d'autres principes que chez nous.

Il est certain cependant que la quarte et la septième — au moins pour les chansons populaires qui nous occupent — jouent un rôle beaucoup plus effacé que les cinq notes qu'on appelle avec raison les cinq tons fondamentaux : *kong* = *fa*, *chang* = *sol*, *kio* = *la*, *ts'i* = *do*, *iu* = *re*. Comme on peut le voir dans les chansons que nous donnons, la plupart sont construites sur ce mode restreint; le *pien-kong* = *mi* et le *pien-ts'i* = *si* n'arrivent qu'exceptionnellement.

«La forme la plus ancienne qu'ait revêtu le système tonal chez tous les peuples, dit H. RIEMANN¹, est celle du système tonal purement diatonique, dans lequel les rapports des demi-tons semblent même avoir été au début».

C'est l'échelle des cinq sons que les Chinois n'observent plus dans toute sa rigueur — mais dont une certaine influence perdure².

Surtout si c'est un homme qui chante, il y a certaines flexions de la voix, certains petits intervalles qui nous déroutent, qui semblent flotter entre deux tonalités. Ce n'est pas, comme on pourrait croire, le chanteur qui fausse, c'est une caractéristique qui se reproduit à peu près identiquement chez les divers exécutants d'une même chanson. J'ai essayé dans la chanson XXI. *T'ai-p'in guien* de noter ces détails; je crois que la notation est approximativement exacte, mais il y a un quelque chose que je perçois à l'audition et qu'il m'est impossible de figurer avec nos procédés graphiques.

On remarquera encore dans les mélodies suivantes le grand nombre d'intervalles de quart et d'octave; de même que l'imprévu des finales, qui ne se résolvent pas sur la tonique. Certaines chansons finissent sur la seconde, plusieurs se terminent sur la quarte en dessous de la tonique.

Le rythme est toujours binaire, sauf ci et là un triolet. La chanson: *T'aip'in guien* écrite en binaire composé $\frac{6}{8}$ affectionne de temps à autre une syncope.

Nos Chinois sont très forts pour le rythme. Ils accusent nettement le temps fort et restent bien en mesure lorsqu'ils font de la musique d'ensemble. Les pizzicati de leurs guitares viennent encore renforcer la cadence. Dans l'exemple de *Tao-k'ui*, *Hau Siang-ze tch'ou-kia*, j'ai transcrit l'accompagnement tant des violons que des guitares.

C'est à cause de cette régularité de rythme que je n'ai pas hésité à transcrire ces chants avec notre système de mesures régulières et non en notation libre.

¹ H. RIEMANN, Dictionnaire de Musique, traduit par G. HUMBERT, p. 362. L'échelle fondamentale de sept sons apparaît partout sous la même forme et son premier développement consiste dans l'introduction des cinq sons intermédiaires. Comp. chanson XXX, *Seu King-louo*, où se trouve le *si* bémol.

² Cette échelle primitive est restée, sans subir d'altérations, dans la musique des Mongols ortos.

Nos Chinois possèdent encore une qualité très précieuse pour celui qui désire noter leurs chants. Ils s'en tiennent toujours à une même version, tandis qu'un Mongol donnera autant de variantes que de reprises¹.

* * *

Dans les lignes précédentes, je n'ai pas prétendu donner une étude au sujet de la musique chinoise. Le terrain est vaste et d'ailleurs déjà exploré; vivant au milieu du peuple, voyant ses goûts musicaux, l'entendant chanter, je n'ai fait que noter quelques constatations.

Faut-il conclure avec le musicologue hollandais M. H. VAN 't KRUYTS: «Je crois fermement que pour nous Européens, il y a beaucoup à apprendre, beaucoup à puiser dans la musique chinoise²»? Je n'ai pas la compétence pour trancher la question, il faudrait d'ailleurs avoir une idée complète et approfondie de toutes les manifestations de la musique chinoise pour risquer une appréciation.

C'est un art, à côté du nôtre, en dehors du nôtre même, et qu'on ne peut juger avec nos idées. Art pauvre sans doute, n'ayant guère évolué, offrant peu de diversité, mais un art qui charme des millions d'hommes que, malgré tout, on ne peut ranger au nombre des peuples non civilisés.

* * *

Les textes m'ont été dictés par les chanteurs eux-mêmes. Il se peut que l'une ou l'autre de ces chansons soit imprimée; elles ne se vendent pas dans la contrée, et malgré mes recherches je ne suis pas parvenu à les trouver. La traduction manque nécessairement de précision, puisque la figuration donne lieu à l'équivoque que dissiperaient les caractères chinois. Il ne s'agit donc pas ici d'un essai linguistique mais plutôt d'un petit travail de folklore. Je me suis attaché à rendre la signification que mes gens attribuaient à ces chants. Pour cela je les ai interrogés non seulement sur le sens de telle strophe ou de tel vers mais sur les expressions rencontrées. Ces chansons sont généralement du *t'ou hua*, du langage régional émaillé d'expressions du terroir, ayant un sens très précis dans telle contrée, alors qu'elles auront une autre nuance dans telle autre.

Parmi ces chansons, il en est qui ne sont pas dénuées de poésie; d'aucunes ont du nombre de la cadence; des strophes ont l'assonance ou la rime.

La manière de procéder par mois ou lunes ne manque pas d'originalité (ou par bornes, ou par veilles). Avec cette énumération des différents mois de l'année on trouve moyen de parler des saisons, des fêtes et coutumes.

¹ Il est à peine nécessaire de dire que nos gens n'ont pas la plus petite notion de théorie musicale, ne savent même pas en quoi cela pourrait bien consister; ne connaissent ni l'existence de la gamme, ni le nom des notes. Ceci n'est pas vrai pour certains endroits où il y a une musique constituée (tel au Thoemet) et où les musiciens ont reçue quelques rudimentaires principes inculqués par un lettré-musicien. Nous n'avons rien de pareil dans nos contrées.

² Annalen van Sparendaal, Août 1909.

Sans doute certains détails nous choqueront. Nous verrons deux amants se saluer d'après tous les rites et puis se dépouiller des parasites logés dans leur chevelure. Des expressions choisies: *Hao i tono siè hoa*, comparant l'amie à une fleur ravissante à laquelle aucune autre fleur ne peut être comparée, coudoyeront des grossièretés.

L'absence du bien-aimé sera l'occasion d'un rapprochement trivial, et l'on rappellera le hâchoir de cuisine tombant par terre par le bris de la ficelle qui le rattachait au clou.

Qu'on se rappelle que ces chansons sont populaires, et le peuple, s'il a le terme juste, ne l'a pas toujours fleuri; ensuite que ce sont des chansons chinoises. Tant pour la mélodie que pour les paroles, il y aura toujours quelque chose d'étrange pour nous Européens, dont la mentalité est tout autre.

Ces chansons, à défaut d'autres qualités, nous font connaître bien des usages populaires, des coutumes régionales, des traits de vie familiale, et à ce point de vue elles sont intéressantes.

Le nom «de chanson populaire» ne convient pas au même titre à tous les numéros de ce recueil. Certaines d'entre eux sont populaires parce que le peuple les chante, mais ils ne le sont pas à leur origine.

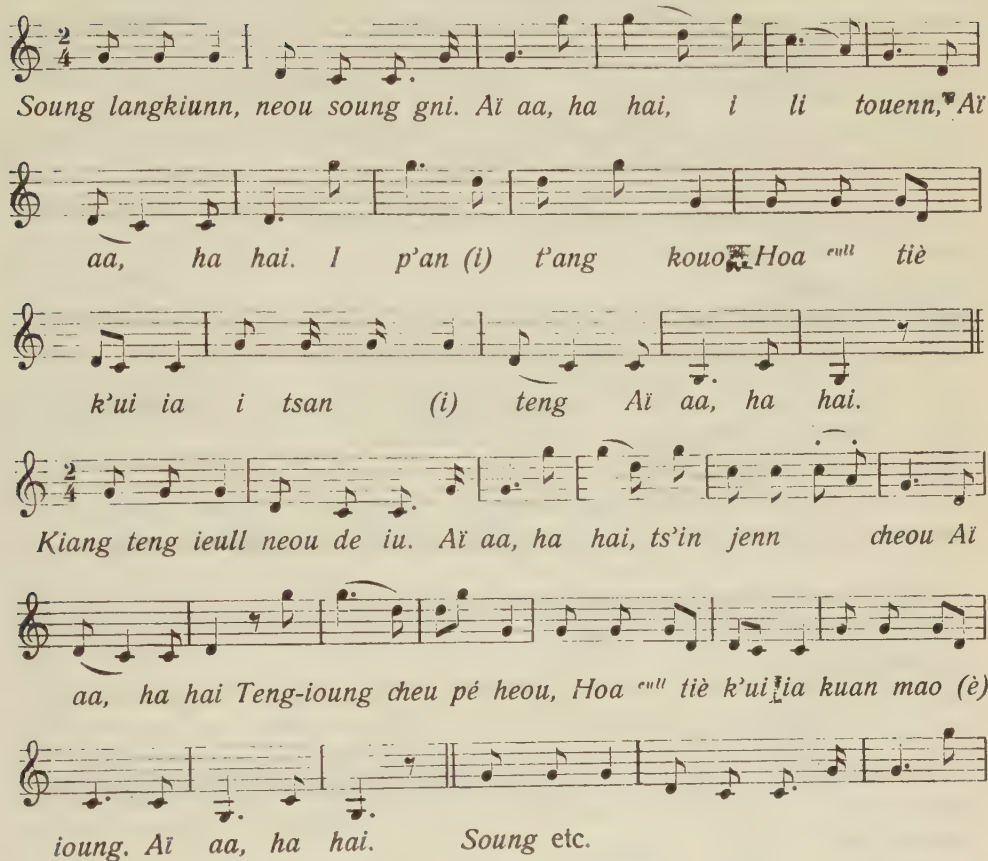
Les faits légendaires, les hauts personnages évoqués trahissent trop le lettré faisant étalage de sa science, pour qu'on puisse dire que ces chansons sont une émanation du peuple. Celui-ci d'ailleurs n'y comprend pas grand chose, et s'il chante ces chansons avec enthousiasme, c'est que ces grands noms opèrent sur nos célestiaux une fantasmagorie que nous Européens ne pouvons comprendre. En Chine, pourvu qu'on puisse dire que c'est quelque chose du *kou cheu-heou* «des temps antiques», qu'on puisse citer les *kou cheng-jenn*, «les grands hommes de l'antan disparu», tout est parfait, et tel lettré, d'ailleurs ignare à faire frémir, aura une influence extraordinaire parce qu'il peut étayer ses absurdités par quelque sentence des livres classiques péniblement épelés dans ses jeunes années.

Les chansons populaires de nos contrées sont par endroits non seulement triviales, mais *piis auribus offensivae*; encore avons-nous écarté celles qui étaient par trop déshonnêtes. Cela prouve que la réserve chinoise n'est que de surface, qu'elle n'est qu'une façade, une légère couche de vernis sous laquelle on retrouve le païen avec son immoralité et ses turpitudes. Sans doute, le Chinois vaut mieux, moralement, que beaucoup d'autres nations païennes, mais son *li-sing* et les déclamations de ses grands hommes de jadis peuvent tout au plus lui donner une certaine forme. Dans le fond, c'est l'homme livré à ses passions, sans frein moral pour le retenir, sans sanction suffisante pour lui faire pratiquer la vertu.

Ces païens si polis échangeront entre eux, le sourire aux lèvres, des propos tels que nous en rougirions jusqu'à la racine des cheveux. La chanson populaire redit à merveille la mentalité d'un peuple, et hélas, le peuple chinois est païen. C'est tout dire!

I. *Soung leull.*

Allegro.

Record phonographique no. 1699 [= 1516—1517]¹.


Soung langkiunn, neou soung gni. Aï aa, ha hai, i li touenn, Aï
aa, ha hai. I p'an (i) t'ang kouo Hoa tiè
k'ui ia i tsan (i) teng Aï aa, ha hai.
Kiang teng ieull neou de iu. Aï aa, ha hai, ts'in jenn cheou Aï
aa, ha hai Teng-ioung cheu pé heou, Hoa tiè k'ui ia kuan mao (è)
ioung. Aï aa, ha hai. Soung etc.

1. *Soung lang-kiunn, neou soung gni i li touenn.*
I p'an t'ang-kouo, i tsan teng.
Kiang teng-ieull neou de in ts'iu jenn cheou
Teng-ioung cheu péheou,
Kuan mao-ioung.

Je te conduis, (cher) homme, je te conduis jusqu'à la borne du premier stade.
 (Je te donne) un plat de sucreries et une lampe.
 Sitôt que la lampe est dans ta main, o bien-aimé,
 Que la lumière soit derrière toi,
 Que je voie ta belle figure.

2. *Soung lang-kiunn, neou soung gni eul li touenn.*
Wang-heou de koung-ze
Fang foung-tseng

¹ [Le premier numéro est toujours celui du cylindre original envoyé par le P. VAN OOST, tandis que les deux autres, mis en parenthèses est celui des plats sur lesquels le cylindre a été transporté et qui se conservent aux Archives des Phonogrammes de l'Académie Impériale de Vienne.]

Foung-tseng k'i-k'iu cheng tch'ang tsai
Ts'in jenn i k'iu tsai mo lai.

Je te conduis, cher homme, je te conduis jusqu'à la borne du second stade.
 Le fils de Wang-heou
 Lance son cerf-volant.
 Le cerf-volant part et s'élève, mais la corde toujours reste:
 Le bien-aimé une fois parti ne reviendra plus.

3. *Soung lang-kiunn, neou soung gni, san li touenn.*
Iuen-ze li, t'ao, heull hoa.
Fenn toung-toung.

T'ao hoa, heull hoa, man san houg
Mao-tau hoa, cheu-liou hoa, jao luan neou-ki-de sin.

Je te conduis, cher homme, je te conduis jusqu'à la borne du troisième stade.
 Dans le jardin, les fleurs de pêcher et d'abricotier
 Étalent leurs couleurs variées.
 Les fleurs des pêcher, les fleurs d'abricotier, partout il y a du rouge
 Des pivoines, des fleurs de grenadier; mon cœur bat tumultueusement.

4. *Soung lang-kiunn, neou soung gni, seu li touenn.*
Iuen-ze-li kiou-ts'ai loï ko in-in
Tao ka-chang kiou-ts'ai
Kenn hoa ts'ai.
Ts'in jenn i-k'iu tsai mo lai.

Je te conduis, cher homme, je te conduis jusqu'à la borne du quatrième stade.
 Dans le jardin, la ciboule pousse ses vertes brindilles.
 Lorsque l'on coupe la ciboule,
 La racine vit et existe encore:
 Le bien-aimé s'il part ne revient plus.

5. *Soung lang-kiunn, neou soung gni, ou li touenn.*
Na nouo-mi nouenn-tsiou liue toung-toung
Nan ioung san pei, han siang ioung
Mei-ze ioung eul pei
Lien-teull houg.

Je te conduis, cher homme, je te conduis jusqu'à la borne du cinquième stade.
 Lorsqu'avec du riz j'avais fait du vin trouble épais,
 Le (cher) homme ayant pris trois coupes, en désirait encore.
 La petite sœur après deux coupes
 Avait déjà le visage tout rouge.

6. *Soung lang-kiunn, neou soung gni liou li touenn.*
Na liou-li touenn-chang, soung jenn ts'in
Wo soung kouo-kouo ou ioung chan
Chang-tchao t'ai-yang
Hia-tchao leang.

Je te conduis, cher homme, je te conduis jusqu'à la borne du sixième stade.
 Jusqu'à la borne du sixième stade je conduis le bien-aimé.
 Je conduis mon grand-frère et n'ai pas besoin de parasol,
 Car, si le soleil monte,
 La fraîcheur tombe (cependant sur moi).

7. *Soung lang-kiunn, neou soung gni ts'i li touenn.*
T'eu pa chang kin tsan soung jenn ts'in
Kin tsan fenn cheu tcheu ts'ien houo
Neng chē kin tsan
Pou chē jenn.

Je te conduis, cher homme, je te conduis jusqu'à la borne du septième stade.
 Au bien-aimé je donne l'épingle d'or de ma tête,
 Cette épingle d'or est proprement un objet de valeur:
 Je puis bien abandonner mon épingle d'or,
 Je n'abandonne pas l'homme.

8. *Soung lang-kiunn, neou soung gni pa li touenn.*
Wei ts'ouenn tch'ou-menn, kia menn souo
Neou iou sin houei kia k'iu
Tchoung-t'ou-lou chang tsiou pou hia
San kouo-kouo.

Je te conduis, cher homme, je te conduis jusqu'à la borne du huitième stade.
 Pour t'escorter en route, j'ai fermé à clef la porte de la maison.
 J'ai l'idée de retourner chez moi:
 Sur la grande route je ne puis me séparer
 De mon troisième grand-frère.

9. *Soung lang-kiunn-neou soung gni kiou li touenn.*
Kiou li touenn chang kuan cheu ing
Kuan-ing lao mou tsiou pa nan
Wei cheu-mo t'a pou kiou
Nan-tchoung de jenn?

Je te conduis, cher homme, je te conduis jusqu'à la borne du neuvième stade.
 A la borne du neuvième stade il y a *Kuan-ing*.
Kuan-ing, mère vénérée, je souffre:
 Pourquoi n'aide-t-elle pas
 Les humains souffrants?

10. *Soung lang-kiunn, neou soung-gni cheu li touenn.*
Cheu li touenn chang soung i soung sin
Kouo-kouo hao-pei Wang-kin-loung.
Mei-ze hao-pei I-t'ang-tch'oung
Wo soung kouo-kouo ta lou si
T'an li iou tuan leang tcheu ki
I tcheu ki wo soung gni poa t'ien ming
I tcheu ki wo soung gni pao tsiou ioung

*Wo soung kouo-kouo ta lou tOUNG.
 Hoai-la t'ao-tch'ou-lai leang tch'uan t'OUNG.
 I tch'uan t'OUNG neou soung gni lou fei p'an-tch'an
 I tch'uan t'OUNG neou soung gni ngan kia ia.*

*Wo soung kouo-kouo ts'ing-chouei houo
 I touei ia-ze, i touei ngouo.
 Koung ia-ze t'eou-peï iang-tch'ang tseou
 Mou ia-ze heou-peï: teng i teng neou.*

*Wo soung kouo-kouo hoai-chou-tchoang
 Cheou pan-tchou hoai-chou k'ou i tch'ang
 Pou k'ou tiē lai, pou k'ou gniang
 Tan k'ou kouo-kouo hao sin tch'ang.*

*Neou iou sin tsai tseou i eul li
 Siao kiō-lieull t'eng-t'eng
 Nan tsa tseng.*

Je te conduis, cher homme, je te conduis jusqu'à la borne du dixième stade.
 Jusqu'au dixième stade je t'ai conduit jusqu'à ton départ.
 Grand-frère, tu ressembles à Wang-Kinloun,
 Ta petite sœur ressemble à I-t'ang-tissoung.

Je te conduis, grand-frère, à l'Ouest de la grand-route:
 En viatique je te donne deux poulets,
 Je te donne un poulet pour assurer ton réveil au matin,
 Je te donne un poulet pour t'en servir avec le genièvre.

Je te conduis, grand-frère, à l'est de la grand-route:
 Je retire de mon sein deux ligatures de cuivre,
 Je te donne une ligature pour t'assurer les dépenses du voyage,
 Je te donne une ligature pour t'en servir quand tu seras chez toi.

Je te conduis, grand-frère, jusqu'à la rivière d'eau pure:
 Je te donne une couple de canards et une couple d'oies,
 Le canard-mâle part devant allant tout droit son chemin,
 La cane restée en arrière (lui crie): attends-moi un peu.

Je te conduis, grand-frère, jusqu'à la ferme des acacias:
 Et là, m'appuyant de la main contre un acacia, je pleure,
 Je ne pleure pas mon père, je ne pleure pas ma mère,
 Je pleure uniquement mon grand-frère que j'aime tant.

J'ai le désir de te conduire encore pendant un ou deux stades:
 Mes petits pieds font trop mal
 Et sont sans force.

Notes explicatives.

Cette chanson est, paraît-il, originaire de la contrée de Hoai-yuan. Elle est universellement connue par les Chinois habitant la lisière de la Mongolie depuis Yu-lin jusqu'à Ting-pien. On l'accompagne avec des instruments à cordes, qui ne font que doubler la mélodie, les gens dans nos parages, tant Mongols que Chinois, ne connaissant pas les harmonies. Comme on voit c'est un «Chant farci». Les vers sont entremêlés de: *At aa, ha hai!* et de *Hoai^{ou} k'ai ia ou*

Hoa eull tiè k'ai ia, proprement: les fleurs s'ouvriront. Ici, il ne faut leur attribuer aucun sens, ce sont des syllabes simplement euphoniques servant à parfaire la phrase musicale.

Ces syllabes ou phrases sans signification se rencontrent souvent dans les chansons chinoises. Nos chants populaires européens ont aussi de nombreux exemples, je n'en citerai qu'un :

Een meisje die van Scheveningen kwam
 Sangejo!
 Die was voortaan
 Met heur vischjes belaan . . .
 Met de rikken
 En de klikken
 En de loto
 Singesangejoto!
 Mie verkoopt den kandelaar!
 Singsangejo!

Le maître JAN BLOCKX a placé cette vieille chanson populaire dans son drame lyrique «De bruis der zee».

L'exclamation *ai aa* est peut-être celle qu'on entend le plus dans la bouche de nos Chinois. Elle rend aussi bien la pitié, que l'admiration ou que l'étonnement.

Strophe 1 *Neou* est une forme populaire pour *ngo* ou *wo* moi, je.

I li touenn. Monticule de terre battue, servant à délimiter la distance de l'un stade à l'autre sur les grandes routes. Il faut remarquer que dans les contrées avoisinant le sud de la grande muraille, il n'y a de ces buttes que de cinq en cinq stades. C'est un bloc carré ayant cinq six mètres de hauteur, fait en terre battue et à quelque distance duquel se dressent cinq petites bornes construites de la même façon. Sur la route de Hoa-ma-tch'eu à Hing-hia, on compte encore au moyen des bastions surélevés qui se dressent de distance en distance sur les ruines de la grande muraille, et alors on a trois bastions pour un stade.

Teng-ieull, diminutif de *teng-ioung*. Dans la contrée on se sert énormément de la désinence *eul*.

Mao-ioung ou encore *Mao-siang* figure. *Hao-mao-ioung* ou bien *hao-mao-siang* beau, belle figure. L'expression *hao mien-mao-ze* est encore employée davantage.

Strophe 2. *Foung-ts'eng* cerf-volant, proprement *foung-tcheng*, prononcé ici de la première manière.

Strophe 3. *Fenn toung-toung* aussi *houng-toung-toung* multicolore.

Neou-ki-de de moi-même. *Tzau-ki-de* de soi-même.

Strophe 4. *In-in* encore; *sao-sao* brindille.

Strophe 5. *Nouo-mi* ou *juan tao mi*. Espèce de riz gluant dont on fait les *tsoung-ze* et une liqueur d'une teinte rouge sale qu'on nomme *houng-tsiou* vin rouge. On se sert encore du *juan mi*¹, millet gluant, encore nommé *dou-ze* pour préparer le breuvage. Le millet décortiqué est bouilli avec beaucoup d'eau de manière à en faire un brouet assez peu consistant. On laisse refroidir le brouet dans une terrine.

On concasse du grain de froment sous le rouleau à broyer (*gnien-ze*), on pétrit ces résidus avec de l'eau et on en fait des galettes de trois quatre centimètres d'épaisseur. Ces galettes enveloppées de feuilles d'absinthe (*ngai*) sont mises à fermenter pendant sept huit jours sur un *k'ang* bien chauffé.

Après ce laps de temps on pulvérise ces galettes et on mêle cette farine au brouet de *juan-mi* dans la proportion d'une demie-livre (chinoise) pour un *chenn* (la 100^e partie du picul) de millet. Ce mélange se fait à sec. On verse de l'eau-de-vie (*chao-tsiou*) dans une jarre, on y répand une épaisse couche du mélange qu'on arrose encore d'eau-de-vie. La jarre bien couverte d'habits ou d'une couverture ouatée est placée sur un *k'ang* bien chaud, et la fermentation s'accomplit après deux jours. On laisse fermenter pendant une nuit et l'on dépose ensuite la jarre dans un endroit frais.

¹ *Juan-mi* ou *dou-zeu* millet à panicules (*panicum miliaceum*).

Lorsqu'on veut user de cette liqueur, on passe d'abord trois ou quatre fois cet épais liquide par un gros tamis, on bouillit la quantité nécessaire et on boit chaud. La quantité d'eau-de-vie dépend du goût d'un chacun. Le *houng-tsiou* n'a pas une mine appétissante, mais c'est une excellente boisson, très réchauffante et roborative. On n'en use qu'en hiver.

Strophe 6. Dans les chansons populaires chinoises les amants se traitent de *mei-ze* «sœur cadette» et de *kouo-kouo* «frère aîné»; prononciation de terroir pour *ko-ko*, de même qu'on dit ici *houo* pour *ho* fleuve, *Hoang houo* le fleuve jaune, *i kouo* pour *i ko* un seul. A ces dénominations tendres il arrive d'ajouter un chiffre: *san kouo-kouo* le troisième frère aîné, ou de dire: *siao mei-ze* la petite sœur cadette.



Strophe 7. *Tsan-ze* épingle à cheveux. C'est un ornement plat, ou parfois dans nos contrées replié en accolade, et se plaçant dans le chignon. Ici les *tsan-ze* d'or sont excessivement rares, ils sont généralement en argent, et même en cuivre chez les pauvres gens.

Strophe 9. *Kuan-cheu-ing*, qui délivre de toutes les difficultés. La déesse de la miséricorde. Probablement qu'à la neuvième borne il y avait une pagode de *Kuan-cheu-ing* ou *Kuan-ing*, et c'est pourquoi l'amante éplorée supplie la «mère de la miséricorde» de venir à son aide.

Strophe 10. *Wang-kin-loung* est un personnage de la comédie *Koan-wang-miao*. On n'a pas pu me renseigner sur *I-p'ang-th'oung*. Dans la comédie *Koan-wang-miao* il y a une femme nommée *Sou-seull*; est-ce un autre nom pour *I-p'ang-th'oung*?

Pao tsiou ioung. Les Chinois lorsqu'ils boivent de l'eau-de-vie, prennent un peu de viande hachée menue, ou des légumes salés, peut-être «ne potus noceat» ou peut-être aussi pour pouvoir boire et résister plus longtemps. La viande de poulet, d'abord bien bouillie, est servie froide sur une soucoupe, découpée en minces filaments sur lesquels on dispose des fragments de poiraux et l'on verse un filet de vinaigre.

Leang th'uan-t'oung. Deux enfilades de sapèques de cuivre; deux ligatures. La ligature est nominalement de mille sapèques, en fait elle diffère de contrée en contrée.

Siao kio-lieull pour *kin-lieull* ou *kin lieu hoà* «lis d'or». Dénomination poétique pour les petits pieds déformés des femmes chinoises. L'origine des «lis d'or» remonte à *lao gniang*, concubine de l'empereur *Li-iu* de la dynastie méridionale de *T'ang*. Les Mongols donnent une origine savoureuse de cette coutume. *Tsjinggis khan* et ses soudards se seraient fait de nombreuses prisonnières chinoises, et leur auraient déformé les pieds pour les empêcher de s'enfuir (!).

Remarque. Le *ti*, signe du génitif ou du modificatif, se prononce nettement *de* dans notre contrée, nous l'avons donc écrit tel qu'il se prononce.

De même le *tzeu* suffixe se prononce presque toujours *ze*.

II. *Tchang seull hi In-in.*

Alerte.

Record phonographique no. 1706 [= 1530—1531].

Hao i touo Siè hoa! Hao i touo Siè hoa! Nan iuen-ze de

hoa (eul) Sai iè sai pou kouo t'a. Neou iou sin tai i

tzeu, Hai p'a tchao k'an hoa ma hé ia.

1. *Hao i touo siè hoa!*
Hao i touo siè hoa!
Nan iuen-ze de hoa
Sai iè sai pou kouo t'a.
Neou iou sin tai i tzeu
Hai-p'a tchao-k'an hoa ma.

«Ha, que cette fleur est belle!
 Ha, que cette fleur est belle!
 Les autres de tout le jardin
 Ne peuvent rivaliser avec elle.
 J'ai l'idée de la porter une fois
 Mais je crains que le jardinier ne me
 maudisse.»

2. *San iue t'ao-hoa" k'ai*
Kiou iue kiu-hoa" siang
Tan-ta-de Tchang-seull
T'iao-kouo feng-peï ts'iang
Jeũ-nao wo Ts'ouei-in-in
Hoã-la-la pa menn chang.

«A la 3^e lune les fleurs de pêcher s'ouvrent!
 A la 9^e lune les chrysanthèmes embaument!
 Cet audacieux Tchang-seull
 A sauté par-dessus le mur du jardin
 Pour m'agaçer, moi, jeune épouse Ts'ouei,
 Mais tout de suite j'ai fermé la porte.»

3. *Ngai-kao Siao-houng-gniang*
Ngai kao Siao-houng-gniang
K'ouo-lien wo Tchang-seull
Kouei tsai gni menn-chang
Kin iè wan pou k'ai menn
Kouei tsai toung-fang leang.

«Je t'en prie, Siao-houng-gniang!
 Je t'en prie, Siao-houng-gniang!
 Aies pitié de moi, Tchang-seull!
 Je suis agenouillé devant ta porte;
 Et si cette nuit tu ne m'ouvres la porte,
 Je resterai à genoux jusqu'à ce qu'il fasse
 clair au-dessus de la maison de l'est.»

4. *Hoa-la-la, pa menn k'ai*
Hoa-la-la, pa menn k'ai
K'ai i k'ai menn
Fang tsin Tchang-seull lai
Ta kouo-kouo mang chě-li
Siao mei-ze choang cheou p'ai.

Tout de suite la porte s'ouvre,
 Tout de suite la porte s'ouvre.
 La porte étant ouverte,
 Tchang-seull entre dans la maison.
 Le grand-frère empressé fait des politesses,
 La petite sœur les mains jointes lui donne
 le salut.

5. *Ti-t'eu tsin siou-fang*
Ti-t'eu tsin siou-fang
P'i-p'a, seu-sien
Pei iè pei leang hang
Ta kouo-kouo mo ting sien.

Doucement il entre au gynécée,
 Doucement il entre au gynécée.
 La guitare et le violon
 Placés, sont placés des deux côtés.
 Le grand-frère n'a pas encore accordé
 les cordes,

Siao mei-ze k'ai k'eu tch'ang.

Que la petite sœur ouvrant la bouche
 chante.

6. *T'an iè t'an de hao*
Tch'ang iè tch'ang de hao
Tchenn t'an, tchenn tch'ang
Sien-ze tuan la
Ta kouo-kouo mo siuě sien
Siao mei-ze piè kai tiaou.

Il pince bien (la guitare),
 Elle chante bien.
 Et pinçant, et chantant,
 Une corde se casse.
 Le grand-frère n'a pas retendu la corde,
 Que la petite sœur entonne une nouvelle
 chanson.

7. *Kin-t'ien gni lai ts'iao*
Ming-t'ien wo lai ts'iao
Ts'iao lai, ts'iao k'iu
Tiè, gniang tcheu-tao
Ta kouo-kouo tao kien seu

Aujourd'hui tu viens me voir,
 Demain je vais te voir
 Par ces allées et ces venues.
 Le père et la mère savent (l'histoire),
 Le grand-frère est tué d'un coup de
 couteau,
 La petite sœur s'attachant à la poutre
 se pend.

Siao mei-ze siu leang-chang tiao.

Notes explicatives

Tchang seull. Tchang seu. Le nommé *Tchang* le quatrième. *Hi in-in* s'amuse avec, ou bien tente; *in-in*, proprement: une nouvelle mariée, par extension: tente une jeune femme, s'amuse avec une jeune femme. Cette chanson érotique est originaire du K'ou-li; il paraît qu'on la trouve dans certains recueils populaires. Très répandue dans nos contrées, elle se transmet par la tradition.

Strophe 1. *I touo.* Le *touo* est le spécificatif des fleurs. *Tchang seull* compare son amante à une fleur plus belle que toutes les autres; il voudrait la posséder mais il craint le jardinier, c'est-à-dire l'époux et les beaux-parents.

Sai iè sai pou kouo rivalisant ne peut rivaliser. Ce tour de phrase est extrêmement fréquent dans la langue parlée: *tseou iè tseou pou leao* partir il ne peut partir. Dans la chanson actuelle nous en trouvons encore plusieurs exemples. Strophe 5: *Pei iè pei leang hong* placés ils sont placés des deux côtés. Strophe 6: *T'an iè l'an se hao* pinçant il pince bien. *Tch'ang iè tch'ang se hao* chantant elle chante bien.

La première strophe donne les paroles de *Tchang seull*, la seconde celles de la jeune femme, et l'homme reprend à la troisième. Les autres couplets sont narratifs.

Strophe 2. *Hoa-la-la* onomatopée, aussitôt, tout de suite.

Strophe 3. *Ngai-kao*, encore *tao-kao* donner de bonnes paroles, implorer.

Siao-houng-gniang. Proprement: la petite mère rouge est le petit nom *siao ming* ou *nai-ming* nom de lait. Ce petit nom est réservé aux parents et aux intimes; il serait contre toutes les règles de s'informer de ce nom. Dans nos contrées, le mari ne nommera jamais sa femme de cette manière, il n'en parlera jamais non plus, mais dira: *t'a* «elle» ou bien «la mère d'un tel» — en nommant son fils ou sa fille — ou encore *wo kia-li-de* «celle qui est à la maison», en parlant d'elle.

K'ouo-lten prononciation de terroir pour *k'o-lien* avoir pitié.

Strophe 4. *Choang-cheou* à deux mains. Elle rejoint les deux mains pour faire la salutation *kao i*.

Strophe 5. *Ti-t'ou* proprement: baissant la tête. Ici: à la dérobée, doucement.

Siou-fang maison à broder, boudoir, gynécée.

P'i-p'a guitare; on dit le plus souvent: *san sien* les trois cordes, par opposition au *seu-sien* le violon.

III. Wang keull.

Trainant.

Record phonographique no. 1707 [= 1534—1535].



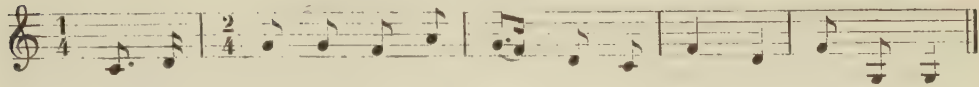
Tchenn iue li lai k'a-jenn touo, Wang keull tch'ou menn pan iang kouo



Wang keull cheng tch'uan sin hou-p'i tai, Kou-gniang kouo lai chouo i jenn ts'ai.



Eul iuè li lai eul iue pa. Ing t'ao siao k'eu chouo chě hoa.



Chouo la chě hoa ta menn ia Pou cheu chě hoa mai cheou p'a.

1. *Tchenn iue li lai k'a-jenn touo*
Wang-keull tch'ou-menn pan iang-kouo
Wang-keull cheng tch'uan sin hou-p'i tai
Kou-gniang kouo lai chouo i jenn ts'ai.

A la première lune il y a beaucoup d'invités:
 Wang-keull sort pour chanter le *iang-kouo*.
 Wang-keull sur le corps porte de nouveaux habits en peau de renard.
 Une jeune fille qui passe dit: Quel beau brin d'homme!

2. *Eul iue li lai eul iue pa*
Ing-t'ao siao-k'eu chouo chě hoa
Chouo la chě hoa ta menn ia
Pou chouo chě hoa mai cheou p'a.

Au huitième de la seconde lune
 Dis clairement à ta petite, dis-lui la vérité!
 Quand tu m'auras dit la vérité je t'ouvrirai la porte.
 Si tu ne veux dire la vérité, achètes-moi un voile.

2^{bis} *Kin gnien cheou p'a kia-ts'ien ta*
Tan teng lai gnien ta mei hoa
Ta de ko mei-hoa founng chan chan
Pao-t'ou tsan-tsan, eul huan-huan.

Cette année-ci les voiles sont d'un grand prix,
 Mais attends l'an prochain, je te ferai faire une fleur de prunier,
 Une fleur de prunier, un petit éventail,
 A Pao-t'ou des épingles et des boucles d'oreille.

3. *San iue li lai chen ts'ing-ming*
Wang-keull la ma chang sin-feng
Jenn-ki chang-feng tch'eng choang touei
Wang-keull chang feng i-kouo jenn
Pien-ze i jao tsiou t'iao loung
Ta ma san pien iao k'i-cheng
Tzeu kien hoang-tch'eng pou kien jenn.

A la troisième lune, c'est la «pure clarté»,
 Wang-Keull conduisant son cheval va vers les tombes.

Les autres qui vont vers les tombes forment un couple:
 Wang-Keull allant vers les tombes est seul.
 Tenant sa natte par un bout il la fait tourner comme un dragon,
 Il frappe son cheval de trois coups de fouet et part,
 On voit encore la poussière, on ne voit plus l'homme.

4. *Seu iue li lai seu iue pa*
Wang-keull houi kia huan i ba.
Huan de ko mao lan k'ou ze pe ko-sa
Wai-pien iao t'ao ko loï koa-koa.

Le huitième de la quatrième lune
 Wang-keull retourne chez lui pour changer d'habits,
 Il met un pantalon bleu avec un dessus blanc,
 Par dessus tout il endosse un pardessus vert.

5. *Ou iue li-lai, ou tuan iang*
Iang-liou tch'a tsai wo menn-chang
Juan-mi tsoung-ze sa sa-t'ang
Sioung-hoang chao-tsiou nao tuan-iang.

Le cinquième de la cinquième lune, alors que le soleil est tout droit,
 J'ai planté des saules devant ma porte.
 J'ai mangé des *tsoung-ze* de riz gluant, saupoudrés de sucre,
 Et j'ai bu de l'eau de vie à la fleur de soufre pour fêter le cinq de la lune.

6. *Liou iue li lai, jeu tch'ou mao*
Wang-keull fang-iang hoang ts'ao lin
San t'ien pou kien Wang-keull de mien
K'eou ts'ing ping t'ang iè pou t'ien
San t'ien kien la Wang-keull de mien
K'eou ts'ing tch'ou-k'ang iè hao ien.

A la sixième lune, le soleil est levé à cinq heures,
 Wang-Keull garde les moutons dans les herbes jaunes des montagnes:
 Ne pas voir Wang-Keull pendant trois jours
 Rend même le sucre candi amer à ma bouche.
 Lorsque pendant trois jours je puis voir Wang-Keull,
 Je puis avaler facilement le son le plus épais.

7. *Ts'i iue li lai ki hou-ma*
Ki la hou-ma choü iou t'eu
Ta choü-ze choü, pi choü-ze koa
Ou ki, ou chë pien-tchou ba.

A la septième lune il donne du lin.
 Ayant donné du lin, il se fait peigner la tête
 Avec le grand peigne, avec le peigne fin.
 Lorsqu'il n'y a plus ni œufs de pou, ni pous (il dit): Tresses mes cheveux.

8. *Pa iue li lai wan ieull-ien*
Jenn i wan ieull-ien chang iuan
Siao gniu-ze wan ieull
Tuan pan ts'i.

A la huitième, on honore la lune.
 Pour honorer la lune tout le monde se réunit:
 Moi, petite fille, pour honorer la lune
 Il me manque une moitié.

9. *Kiou iue li lai kiu-hueull k'ai*
Iou sin p'ien de i-tzeull tai
Pou tcheu-tao Wang-keull
Ngai pou ngai.

A la neuvième lune, les chrysanthèmes s'ouvrent.
 J'ai bien envie de m'en tresser dans les cheveux:
 Mais je ne sais si Wang-Keull
 L'aimera ou ne l'aimera pas.

10. *Cheu iue li lai soung han i*
Jenn-ki soung han-i tch'eng choang touei
Siao gniu-ze soung han-i
I kouo jenn.

A la dixième lune, on offre les vêtements.
 Les autres qui offrent ces vêtements forment tous un couple:
 Moi, petite fille offrant ces vêtements,
 Je suis toute seule.

11. *Cheu-i iue li-lai, hia ta siue*
Siao-gniu-ze tsai kia tch'an Siao kio
Siao-kio tch'an tch'eng eul ts'ouenn pan
Ka tai Wang-keull lien-mien ts'ien.

A la onzième lune, la grande neige tombe.
 La petite fille est chez elle, se bande les petits pieds:
 Les petits pieds bandés ont deux pouces et demi,
 Elle les place devant la figure de Wang-Keull.

12. *La iue san-cheu tiè touei-ze*
Wang-keull siang-k'i kan mei-ze
Mei-ze, mei-ze, k'ai menn lai
Kouo-kouo ki gni soung ts'ien lai
— Gni de inn-ts'ien ts'iuann pou ngai
Tan ngai Wang-keull hao jenn ts'ai.

Le trente de la douzième lune, on colle les banderolles.
 Wang-Keull s'est souvenu de sa petite sœur:
 «Sœur cadette, sœur cadette, viens m'ouvrir la porte,

Ton grand-frère est venu t'offrir des sapèques.»
 «Je n'aime en vérité ni ton argent ni tes sapèques,
 C'est toi seul que j'aime, Wang-Keull, beau brin d'homme.»

Notes explicatives.

J'ai donné la musique des deux premières strophes quoique la phrase mélodique fût la même, parce que les finales étaient différentes. Le mouvement était traînant et languoureux. Je croyais qu'il fallait l'attribuer en partie à la chanteuse, qui était une petite vieille. Ayant eu l'occasion plus tard d'entendre la même chanson exécutée par une jeune femme, j'ai constaté que le mouvement était à peu près identique.

On remarquera que toutes les strophes n'ont pas le même nombre de vers: la sixième et la douzième ont six vers, la troisième en compte sept. Faut-il l'attribuer à l'interprétation de la chanteuse, ou la chanson a-t-elle été primitivement faite de cette manière irrégulière?

La chanson est, paraît-il, originaire de la contrée de Pao-t'ou, au nord des Ortos. La seconde partie de la seconde strophe semble d'ailleurs l'indiquer.

Nous avons ici un genre de chanson très cultivé par nos Chinois, genre qui consiste à énumérer les douze mois de l'année — parfois avec l'une ou l'autre particularité de ce mois ou de cette lune. La chanson présente un certain intérêt en ce qu'elle passe en revue un certain nombre de fêtes et de solennités célébrées par les Chinois païens.

1^o Couplet. *Tchenn iue li lai, tchenn iue tchenn.* Ce *li lai* est sans aucune signification, uniquement placé pour le rythme. *Tchenn iue tchenn* est une expression qui rivalise dans les chansons avec *Tchenn iue, li lai, chen sin gnien*. A la première lune, c'est la nouvelle année. On trouvera plus loin encore de ces expressions consacrées se répétant régulièrement.

Pan iang-kouo ou *Pan iang-keull*. C'est une des réjouissances publiques de la nouvelle année. Parfois elle consiste tout simplement en ce que plusieurs hommes chantent avec accompagnement de tam-tam, tambours et cymbales (*lou-kou ta ts'a*). Les chanteurs parfois improvisent, et on comprendra bien qu'en pays païen ces improvisations sont rarement des modèles de bon goût et de décence. Parfois ce sont des danseurs d'échasses qui amusent le public.

Le plus souvent on fait le *pan chouei tch'uan*, le jeu de la barquette. Les chanteurs sont déguisés en femmes. C'est là, paraît-il, une condition indispensable pour que le *iang keull* soit amusant et réussi. L'un d'entre eux s'attache à la taille une barquette d'osier et de papier peint. Des jambes artificielles disposées dans la barquette simulent une femme assise et les petits pieds, les «lis d'or» chaussés de leurs menus brodequins, s'étalent sur le devant du bateau. Les improvisations ne sont telles que pour ce qui regarde les paroles, le chant diffère un peu de contrée à contrée. Je donne ici la mélodie-type de Ning-t'iao-leang, faite de quatre membres ou périodes correspondant à une strophe de quatre vers. Les paroles adaptées sont les premières d'un chant composé par un de nos Chrétiens pour remémorer les événements du siège de Siao-k'iao-pan par les boxeurs ou *i-houo-t'uan* en l'an 1900. Comme on verra, dans cette première strophe il y a déjà deux chevilles, répétant le son d'une syllabe précédente et ayant pour seul but de maintenir le rythme et le nombre de la mélodie.

Andantino.

Ning - t'iao - le - ang cheu - sau luan chan si (gni) kiao - iou

tsao mouo nuan jeu lao - iè Ning - t'iao - le - ang tsouo ta kuan

(ien) I - houo - t'uan tsao fan fa pou kuan.

Ning-t'iao-leang dieu-san luan
Chan-si kiao-iou tsao mouo nuan
Jeu-lao iè, Ning-t'iao-leang tsouo ta kuan
I-houo-t'uan tsao fàn t'a pou kuan.

A (la ville de) Ning-t'iao-leang, le treize, il y a révolution.
 Les chrétiens du Chan-si souffrent détresse,
 Monsieur Jeu, grand mandarin de Ning-t'iao-leang,
 Quoique les boxeurs fassent révolution, ne s'en mêle pas.

2° Couplet bis. *Ta de ko mei hoa*, contraction pour *ta de iko mei-hoa* frapper une fleur de prunier, en argent, que les femmes portent soit au bouton de la tunique près de l'épaule droite, soit pendue au cou par une chaîne d'argent et tombant sur la poitrine si la fleur est de plus grande dimension.

3° Couplet. *San iue li lai, cheu ts'ing ming.* La «pure clarté» au 5 avril. A cette date on va au cimetière pour refaire les tertres des tombes, brûler des *piao* papiers-jaunes. Ceci pour éloigner les *koei*, les mauvais esprits errants qui viennent troubler le repos des morts.

4° Couplet. *Pe' ko-sa* taille blanche. *Pe' k'ou-iao-ze* ce *k'ou-iao-ze* ou le *ko-sa* est la partie supérieure du pantalon chinois, d'une teinte blanche, très large, qu'on replie sur le ventre et sur laquelle vient s'enrouler la ceinture.

5° Couplet. *Ou tuan iang* le cinq de la cinquième lune, le soleil étant tout droit; expression consacrée. *Juan-mi tsoung-ze*: *tsoung-ze* de millet gluant, ou de riz gluant, soit *tao-mi* riz, soit *hoang-mi* millet. Au Nord on fait parfois les *tsoung-ze* avec du millet; généralement pourtant on se sert de riz, qu'on bouillit en pâte épaisse dans laquelle on enferme des jujubes. Le tout forme un triangle enveloppé de feuilles de sorgho. Ces *tsoung-ze* qui se vendent en été moyennant quelques sapèques, sont très agréables au goût et très rafraîchissantes. A propos de *tsoung-ze*, le P. WIEGER S. J. «*Rudiments*», tome IV, Usages, cite l'origine légendaire suivante: Le cinq de la cinquième lune est la date de *K'iu-yuan* (*K'iu p'ing*), conseiller de *Hoai-wang*, roitelet de *Tch'ou* au quatrième siècle av. J. Ch. Comme ce prince se conduisait mal, le conseiller alla l'avertir, fut mal reçu, donna sa démission et se jeta à l'eau. Plus tard, comme les hommes en lui rendant leur culte, lui jetaient du riz dans la rivière, les poissons mangeaient tout sans qu'il pût rien attraper. Il apparut à quelqu'un et demanda qu'on lui enveloppât son riz dans des feuilles de bambou. Ce riz enveloppé s'appella *tsoung-ze*.

6° Couplet. *Jeu tch'ou mao* le jour se lève à cinq heures ou *jeu t'eu tch'ou mao* le soleil. Cf. COUVREUR S. J., Dictionnaire Français-Chinois, en appendice «*Division du temps*». Le jour chinois se divise en douze heures.

Tzeu de 11 heures du soir à 1 heure du matin
Tch'eu de 1 à 3 heures
In de 3 à 5 heures
Mao de 5 à 7 heures
Tch'enn de 7 à 9 heures
Seu de 9 à 11 heures

Ou de 11 à 1 heure après-midi
Wei de 1 à 3 heures après-midi
Chenn de 3 à 5 heures après-midi
Iou de 5 à 7 heures du soir
Siu de 7 à 9 heures du soir
Hai de 9 à 11 heures du soir.

Tch'ou k'ang la balle du millet, les pellicules, le résidu. Les Chinois s'en nourrissent parfois lorsqu'ils n'ont pas autre chose à se mettre sous la dent.

7° Couplet. Réaliste mais tout à fait nature. C'est la femme qui peigne les cheveux de son mari. Ici l'amante rend le même service à *Wang-keull*.

Chè-ze-pou se prononce ici *sà-ze*. Nos Chinois de la campagne sont persuadés qu'un homme a nécessairement des pous. Ceux-ci sont engendrés par le corps humain et, partant, personne n'en est indemne, pas même l'empereur. Celui-ci aurait même trois *iu chè-ze* le *iu*: pierre précieuse, trois pous d'une taille remarquable que les simples mortels n'ont pas le privilège de posséder. De même que les rats quittent un navire en mauvais état, de même les pous quittent les malades à l'extrémité. C'est là un fait observé par nos Chinois. Une nuit on vient quatre à quatre me quérir pour administrer un malade. «Est-ce pressé? — Oui, prêtre, il n'a déjà plus de pous!» A *Hoai-ulan*, petite ville sise près de la grande muraille à peu de distance d'ici, le peuple n'écrase pas les pous mais les croque sous la dent et les avale. Ils

disent: «*T'a gniao wo, wo gniao t'a*. Puisqu'il me mord, je le mords.» Enfin d'aucuns Chinois prétendent que les poux ne mordent pas les hommes à la figure — je n'ai pu m'assurer de la vérité de l'assertion — et racontent le trait suivant: Cependant qu'un écolier récitait sa leçon, un pou le mordit à la figure. L'écolier du doigt l'écrasa sur la joue, et le pou, furieux d'un pareil traitement, alla se plaindre à Jen-wang. «Mon supplice, dit-il, quand je me fais prendre, est d'être écrasé sur l'ongle, et non écrabouillé sur la joue.» Aussitôt Jen-wang cita l'écolier qui n'eut pas de peine à se disculper. «D'abord, dit-il, ce pou me mordait pendant que je récitais ma leçon et je craignais la férule du maître. Ensuite il me mordait au visage, ce qui est contraire à tout *li-sing*, à toutes convenances.» Jen-wang semonça vertement le pou, lui fit donner mille coups de rotin, de telle sorte que les yeux du parasite devinrent gros comme des noix, et ordonna qu'à l'avenir jamais pou n'oserait mordre quelqu'un au visage.

8° Couplet. Le *pa iue cheu* ou le 15 de la huitième lune est une date importante pour les Chinois. Ils honorent la lune en mangeant des pastèques de la viande (s'ils en ont), des gâteaux ronds, nommés *iue ping* gâteaux de la lune, et boivent de l'eau-de-vie. On dit que l'empereur T'ang-ming-hoang, de la dynastie des T'ang, fit un voyage à la lune, et le 15 de la huitième lune, alors que celle-ci est la plus brillante, on remémore cet événement.

A cette date on célèbre encore un autre souvenir. Sous la dynastie mongole des Yuen, les Chinois gémissaient sous la tyrannie de leurs oppresseurs. Chaque famille chinoise devait héberger un Mongol, et lorsque naissait un petit Chinois, le Mongol lui coupait aussitôt le pouce de la main droite pour l'empêcher à tout jamais de tirer de l'arc et de se revolter. Un lettré ému de cet état de choses répandit partout des billets disant: «Qu'au 15 de la huitième lune chacun tue le Mongol qu'il héberge.» Le massacre général eut lieu. (D'autres prétendent que ces billets étaient tombés du ciel et non écrits par un lettré.) C'est une allusion à la rébellion fomentée par le moine bouddhiste Tchou, qui en 1356 s'empara de Nanking, prit Péking l'année suivante, mit en fuite l'empereur Choenn-ti, et sous le nom de T'ai-tsou, commença la dynastie chinoise des Ming, et refoula les Mongols au delà de la grande muraille.

10° Couplet *Soung han i* ou *Soung nuan i* offrir des habits chauds, des habits d'hiver. Ce sont des simulacres de vêtements, faits de papier rouge et vert, qu'on brûle. WIEGER (loco citato) dit: «Le peuple se figure les morts dans un état corporel. Le *Nan cheu-teng* traitant cette matière s'exprime ainsi: Une pluie torrentielle s'écoule sans pénétrer la terre, l'eau étant dans un état trop compact; tandis que la pluie fine imbibe. Ainsi les objets destinés aux morts ne peuvent pénétrer aux enfers qu'en vapeur. Mais comment se reconstituent-ils en objets ensuite? . . . Comme la pluie tombée des nuages se reconstitue en nuages . . . Mais comment le papier devient-il étoffe? . . . L'histoire répond: Jadis on brûlait les objets mêmes, T'ang-huan-tsong, outré de ce gaspillage, le défendit en 741.»

11° Couplet. *Mien-ts'ien* devant la figure (*mien*), le sens réel de l'expression est: devant les yeux.

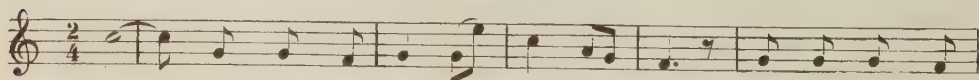
12° Couplet. *Tiè touei-ze*. Les *touei-ze* sont deux banderolles verticales de papier rouge, sur lesquelles on écrit des vœux de bonheur et de prospérité. On en colle sur les montants des portes à l'intérieur de la maison, etc.

Kan-mei-ze. C'est ainsi que dans nos contrées s'intitulent les enfants de deux frères jurés. *Pai cheu* ou *kia-pei-ti-sioug* deux hommes (ou plusieurs) qui ont juré fraternité¹. Les filles de l'un seront les *kan mei-ze* ou *kan-tiè-tiè* par rapport aux fils de l'autre. Ceux-ci seront pour elles des *kan kouo-kouo* ou des *kan hioung-ti*. Ici c'est un petit nom tendre.

IV. *Eul-mao-jenn*.

Allegro.

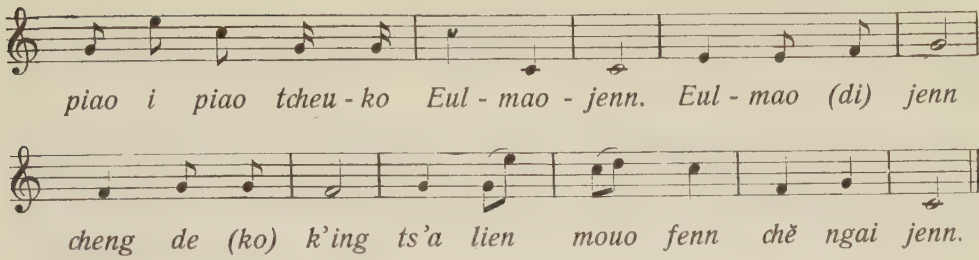
Record phonographique no. 1701 [= 1520—1521].



Hai! man-meull-ko ta, lai si-sieull t'ing. Wo ki gni-menn

¹ Association défendue par les lois chinoises. Lois criminelles, titre 255.

Pressez jusqu'à la fin.



1. Hai! man-meull-ko ta, lai si-sieull t'ing
 Wo ki gni-menn piao-i-piao Eul-mao-jenn
 Eul-mao-jenn cheng de k'ing
 Ts'a lien, mouo fenn chě ngai jenn.

Hai, doucement je vais frapper, venez écouter attentivement:
 Je vais vous narrer de Eul mao-jenn,
 Eul mao-jeun qui est si belle.
 Quand elle se grime la figure, qu'elle se farde, en vérité tout le monde l'aime.

2. Ma-hoa pien-ze t'ouo pe sing
 Souo-ze hang-k'iuang pe-heou t'ing
 Houng ling-ze ngaoⁿ san tch'eu san
 Ho tuan ma-koua-ze t'ao wai pien.

Sa natte tressée d'une manière lâche lui tombe dans le dos,
 Le collier au cadenas est retenu par derrière (le cou),
 Sa tunique à collet rouge a trois pieds trois pouces,
 Par dessus elle porte un surtout de satin noir.

3. Loï ling-ze k'ou-ze leang t'ouei teng
 luan-iang p'i di-k'ou-ze pao heou keng
 Chêe p'i hoa-tai-ze hoa seng-seng
 Tseou i pōu sèu leng leng.

Son pantalon de soie avec ses deux fourreaux,
 Une bande bicolore lui enserre le bas de la jambe,
 Elle a des rubans bigarrés comme une peau de serpent,
 Quand elle fait un pas, on entend froufrouter la soie.

4. Lao-han kien la ko Eul-mao-jenn
 P'a-p'ouo, chang wa pou iao t'eng
 Heou-cheng kien la ko Eul-mao-jenn
 San t'ien pou tch'eu fan iè neng sing.

Lorsqu'un vieillard aperçoit Eul-mao-jenn,
 Qu'il monte une pente ou une colline, les reins ne lui font pas mal.
 Lorsqu'un jeune homme aperçoit Eul-mao-jenn,
 Il peut se passer de nourriture pendant trois jours.

5. *Mai leang-de kien la ko Eul-mao-jenn*
T'ouo la i teou, tang ou chenn
Tch'eou iang-ien de kien la ko Eul-mao-jenn
Cheu t'ien pou tch'eou, pou fa in.

Lorsqu'un marchand de grains aperçoit Eul-mao-jenn,
 Ayant transporté un *teou*, il croit n'avoir que cinq cheun.
 Lorsqu'un fumeur d'opium aperçoit Eul-mao-jenn,
 Il peut s'abstenir de fumer pendant huit jours, sans que sa passion ne réclame.

6. *Mou-tsiang kien la ko Eul-mao-jenn*
Ts'eu-k'i fou-ze tang p'ing-kin
T'ie-tsiang kien la ko Eul-mao-jenn
Nao-k'i foungha ta tch'ouei-tchenn.

Lorsqu'un charpentier aperçoit Eul-mao-jenn,
 Il prend le marteau pour la plane.
 Lorsqu'un forgeron aperçoit Eul-mao-jenn,
 Il prend le soufflet pour l'enclume.

7. *Mai-mai-jenn kien la ko Eul-mao-jenn*
Neng ta, neng suan, sai k'oung-ming
Lao-p'ouo kien la ko Eul-mao-jenn
Ien pou hoa la, eul pou loungh.

Lorsqu'un marchand aperçoit Eul-mao-jenn,
 Il peut frapper (l'abaque) et compter comme K'oung-ming.
 Lorsqu'une vieille femme aperçoit Eul-mao-jenn,
 Ses yeux ne sont plus aveugles, ses oreilles ne sont plus sourdes.

8. *Siao si-fou" kien la ko Eul-mao-jenn*
Chao-houo, sin pou chang tsao-houo menn
Wa-wa kien la ko Eul-mao-jenn
Pou tch'eu nai, tchang tch'eng jenn.

Lorsqu'une petite brû aperçoit Eul-mao-jenn,
 Lorsqu'elle doit faire du feu, elle ne trouve pas la porte du fourneau.
 Lorsqu'un bébé aperçoit Eul-mao-jenn,
 Sans prendre le sein, il croîtra et deviendra un homme.

9. *Eul-mao-jenn iè iou ming*
Eul-tao-houo-ze tang chang jenn
Eul-mao-jenn iè neng sing
Iang de eul, tsouo ta kuan.

Eul-mao-jenn a une grande réputation,
 Elle est la perle de Eul-tao-houo-ze.
 Eul-mao-jeun est vraiment parfaite,
 Si elle a un fils, il sera grand mandarin.

Notes explicatives.

Eul-mao-jenn est une des chansons classiques des mendiants de nos contrées. Ceux-ci vont de ferme en ferme, de village en village, chantant leur répertoire, et de cette manière il est peu de Chinois qui ne connaissent cette chanson. Elle est cependant originaire de la contrée du royaume de Talat, habitée par les Chinois; et le village de Eul-tao-ho-ze (ici prononcé Eul-tao-houo-ze) n'est pas éloigné de la ville de Pao-t'ou, et à sept ou huit lieues de notre chrétienté de Siao-noor.

La chanson est satirique et ne remonte pas au delà d'une bonne vingtaine d'années. *Eul-mao-jenn* était une jeune fille légère qui s'enfuit avec son oncle — le frère cadet de sa mère — pour aller vivre au Si-tchenn dans la région de Ning-hia. Le poète ne s'est même pas donné la peine de déguiser les noms. En Chine on appelle un chat, un chat!

On remarquera que la mélodie a dix notes, et non cinq.

Strophe 1. *Man-meull ko ta* je vais doucement frapper. Les mendiants s'accompagnent d'un claquoir, espèce de castagnettes rudimentaires. C'est pour cela qu'il chante: Je vais doucement vous frapper sur mon claquoir la chanson de *Eul-mao-jenn*.

Strophe 2. *Ma hoa pien ze* tresse de cheveux qui n'est pas nattée jusqu'à la nuque. Chez les hommes cette manière de natter les cheveux s'appelle *i ts'ouei ta chan*. Pour les deux sexes, cette manière de se coiffer ne dit rien de bon.



S'ouo-ze hang-k'uan c'est un grand anneau d'argent, beaucoup plus large que le tour du cou, reposant sur les épaules et ayant sur la poitrine un ornement de même matière simulant un cadenas.



Les hommes de mœurs légères, nommés *lai-siao-ze* «mauvais garçon» dans la contrée, ont une

manière particulière de se faire remarquer. Souvent, ils portent un veston rouge, non boutonné à l'épaule, et dont la partie entre le cou et le bras retombe montrant la doublure à l'extérieur. Ensuite leur coiffure est significative: *i tch'ouei ta san*: la natte n'est tressée qu'à hauteur des épaules, les cheveux formant une large nappe derrière la nuque. *Soung san, kin seu*: en dessous de la nappe les premiers nœuds sont très lâches (*soung*), le quatrième par contre est très serré (*kin*).

Suan-pan-ze ou encore: *Suan pan-ze tchou*: en perles comme des éclats d'ail. Il s'agit du flot de fil de soie noire tressé dans les cheveux et qui doit être aussi serré que possible de manière à ne pas être plus gros qu'un éclat de gousse d'ail.

Hiè-ze ko leao: la queue recourbée du scorpion. C'est la touffe extrême du flot de fil qui doit former crochet.

Strophe 3. *Si k'ou-ze* large fourreau d'étoffe que les femmes portent au bas de la jambe pour maintenir le pied déformé et la jambe raides. Ce fourreau descend jusqu'aux souliers et par dessus on enroule les rubans *tai-ze*. Les beaux rubans sont multicolores. Ici dans la chanson ils sont bigarrés comme une peau de serpent.

Strophe 4. *lè neng sing* cela peut aller, cela peut se faire.

Strophe 5. *Teou* boisseau, la dixième partie du *fieul*. *Chenn* la dixième partie du boisseau. La valeur du boisseau est très diverse d'après les contrées. Pour ne parler que des villes chinoises qui sont sur la lisière des Ortos — et les campagnes adoptent le *teou* ou boisseau de la ville la plus proche — il y a une grande différence. Pour savoir à quoi s'en tenir, il faut prendre comme unité le *t'oung*, qui est une mesure de quantité valant de 70 à 79 grammes. Le boisseau de Ning-t'iao-leang est de 54 *t'oung*. Ngan-pien 48 *t'oung*; Ting-pieu 42; Hoa-ma-tch'eu 36; Ning-hia 24; tandis qu'il n'est que de 18 *t'oung* à Pao-t'ou, Cheng-mou et Yu-lin.

Pou fa in le besoin d'opium ne se fait pas sentir. On sait que les habitués de l'opium sont tellement astreints à leur funeste passion, que lorsque l'heure de fumer est arrivée et qu'ils ne peuvent le faire, ils en sont très fort incommodés. J'ai vu un jour un de ces malheureux qui se tordait comme un ver, la sueur perlait sur sa face cadavéreuse, tout cela parce que l'heure de l'opium était arrivée.

Strophe 7. *Sai-K'oung-ming*; peut-être comparé à *K'oung-ming*, scribe fameux de *Liou-pi*, empereur de la dynastie des Han.

Strophe 8. *Sin pou chang tsao-houo menn* ne peut trouver la porte du fourneau. Ce qui est le comble de la stupéfaction ou de la stupidité, d'après le proverbe:

Sin si-fou-ze tsa-tao

Mào-pou-chang kouo-tsao.

Une nouvelle brû, le coupoir.

Ne peut trouver ni la marmite, ni le fourneau.

Ce dicton est fréquemment employé pour dire combien ces nouvelles brûs — des fillettes de 15 ou 16 ans — sont bornées!

V. Lan kOUNg Seu-Kueull.

Alerte.

Record phonographique no. 1705 [= 1528—1529].



1. *Tchenn iue li lai tchenn iue tchenn*
Tch'ang-kOUNg Seu-kueull lai chouo kOUNg
Jenn de kOUNg-ts'ien wo pou kuan
Seu-kueull kOUNg-ts'ien kia leang tch'uan.

Au premier de la première l'une,
 L'ouvrier Seu-Kueull est venu prendre son engagement.
 Je ne m'occupe pas du salaire des ouvriers,
 Mais je majorerais le salaire de Seu-Kueull de deux ligatures.

2. *Eul iue li lai lOUNg t'ai t'èou*
Lan-kOUNg Seu-kueull lai chang kOUNg
In wei chang kOUNg k'iu-k'i ko tan-ze
K'iu-k'i ko tan-ze wei tan chouei.

A la seconde lune, lorsque le dragon pousse la tête,
 L'ouvrier Seu-Kueull a commencé le travail.
 Pour commencer il a pris une latte,
 Une latte pour porter de l'eau.

3. *Fang hia ko tan ze k'oung ma ts'ao*
Ti-t'eu k'oung ts'ao t'ai-t'eu k'an
Kuan-kien leou fou-chang
Iou ko eul kou-gniang.

Déposant sa latte il nettoie la mangeoire,
 La tête baissée il nettoie la mangeoire, relevant la tête il regarde,
 Et regardant aperçoit qu'à l'étage
 Se trouve la seconde fille.

4. *T'a, tsai leou fou-chang ts'iao*
Wo, tsai leou ti-hia ts'iao
Ts'iao tai, ts'iao k'iu
La leao leang kiu hoa.

Elle, à l'étage regarde,
 Moi, en bas je regarde,
 Nous nous regardons
 Et échangeons deux mots.

5. *Kiao i chenn: eul kou gniang?*

Chè pou hao

Kiao gni, seu tiè k'an kien leao

Eul-kou gniang k'ai k'eu ma seu tiè

Tch'eng tsiou houg, iè gni kiao san.

J'appelle: «Eul-kou-guiang!

En vérité c'est mal:

En t'appelant, le quatrième oncle l'a vu.»

Eul-kou-guiang ouvrant la bouche maudit le quatrième oncle:

«Il en résulte du brouhaha, et tu dois déguerpir.»

Notes explicatives.

Cette mélodie, — qui comprend dix notes — a une certaine allure. La phrase est aisée, les périodes s'enchaînent bien, et le rythme en est gracieux.

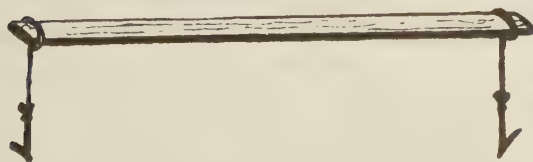
Il s'agit d'une idylle (?) interrompue entre l'ouvrier *Seu-Kueull* et la seconde fille de son patron.

Strophe 1. *Tch'an-koung* «long ouvrage», non donné aux ouvriers engagés à l'année ou pour plusieurs mois, par opposition à *tuan-koung* «journalier», ouvrier qui est engagé pour un temps court.

Strophe 2. *Loung t'ai-t'eu* «le dragon lève la tête», expression consacrée; les Chinois disent que le dragon dort pendant l'hiver, et que c'est lorsqu'il s'éveille et relève la tête, il commence à tonner.

Tan-ze latte pour porter. *King-hono tan ze* un porteur de marchandises de Péking.

C'est la latte que les *houo lang-ze* les colporteurs, portent sur l'épaule, latte aux deux extrémités de laquelle pend une caisse. Le *tan-ze* pour faire le *tan-chouei* est une latte, aux extrémités de laquelle sont liés un crochet au moyen desquels on transporte les seaux d'eau.



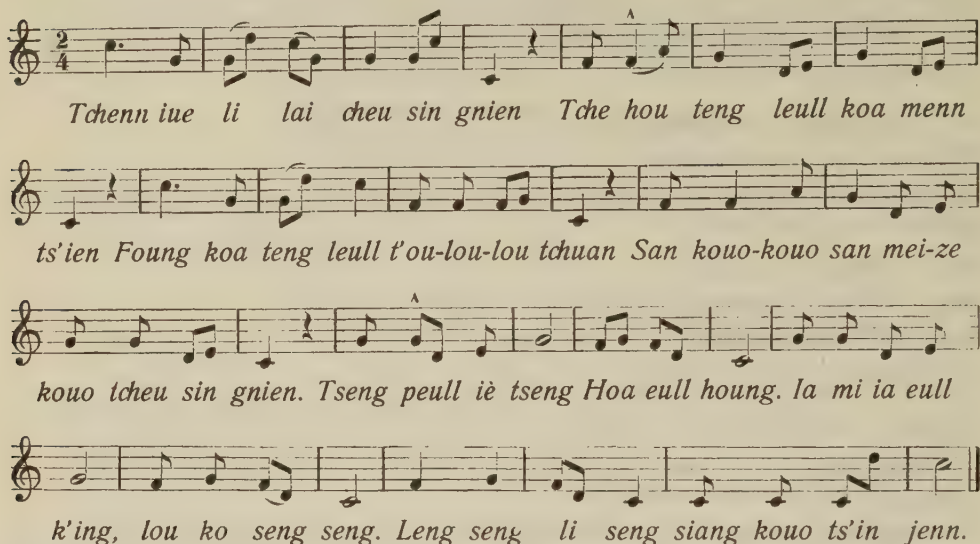
Strophe 4. *Wo tsai leou-ti-hia* je suis en bas de l'étage. Parallélisme avec le premier vers: *T'a tsai leou fou-chang* elle est à l'étage, en haut de l'étage.

Ts'iao lai ts'iao k'iu nos regards vont et viennent = nous échangeons des regards.
Strophe 5. *Kiao i chenn* j'appelle une voix = je crie une fois, je lance un cri.
Chè pou hao, chè de chè-tsai = en vérité.

VI. Koă ta foug.

Assez vif et très rythmé.

Record phonographique no. 1714 [= 1546--1547].



Tchenn iue li lai cheu sin gnien Tche hou teng leull koa menn
ts'ien Foug koa teng leull t'ou-lou-lou tchuan San kouo-kouo san mei-ze
kouo tcheu sin gnien. Tseng peull iè tseng Hoa eull houg. la mi ia eull
k'ing, lou ko seng seng. Leng seng li seng siang kouo ts'in jenn.

1. *Tchenn-iue li lai cheu sin gnien*
Tche hou teng-leull koa menn ts'ien
Foug koa teng leull t'ou-lou-lou tchuan
San kouo-kouo, san mei-ze kouo tcheu sin gnien
Tseng peull iè tseng, hoa^{eul} houg
la eul k'ing, lou ko seng seng
Leng seng, li seng
Siang ts'in jenn.

A la première lune, c'est le nouvel an.
 Une lanterne de papier est pendue devant la porte.
 Le vent souffle, la lanterne tournoie,
 Le troisième frère et la troisième sœur passent ce nouvel an.

2. *Eul iue li lai koă ta foug*
San mei-ze iou tseng houg t'eou-chenn
Ts'a lien, mouo fenn, menn-chang tsan
Tsai k'an san mei-ze k'ing pou k'ing
Tseng peull tseng . . .

A la seconde lune, il souffle grand vent.
 La troisième sœur a noué un cordon rouge,
 Grimée, fardée elle se trouve à la porte:
 Regardes donc si ta troisième sœur est jolie!

3. *San iue li lai t'ao henn hoa.*
Gni cheu, san kouo-kouo, siao iuan-kia.
San kouo-kouo chouo chě hoa.
San kouo-kouo ki gni ka cheou p'a.

A la troisième lune, les fleurs de pêcher s'ouvrent.
 Toi, tu es la petite ennemie au troisième frère.
 Le troisième frère dit la vérité,
 Le troisième frère t'achètera un voile.

4. *Seu iue li lai, seu iue pa*
Gniang gniang miao-chang pa siang tch'a
Jenn-ki tch'a siang wei eul-gniu
San kouo-kouo tch'a siang wei-cheu-mo?

Le huit de la quatrième lune,
 Toutes les mères vont piquer des bâtonnets d'encens à la pagode.
 Elles brûlent les bâtonnets à cause de leurs enfants:
 Mon troisième frère pourquoi brûlerait-il des bâtonnets d'encens?

5. *Ou iue li lai, ou tuan-iang*
Sioung-hoang chao-tsiou nao tuan-iang.
Sioung-hoang ts'a tsai eul-touo chang
Ngai-ia pien tsai menn tsueult chang.

Le cinq de la cinquième lune,
 (On boit) de l'eau-de-vie soufrée pour fêter le cinq.
 Du soufre est frotté sur l'oreille,
 Des feuilles d'absinthe sont fixées sur les gonds de la porte.

6. *Liou iue li lai ja nan tang*
Cheou t'ouo cheou^u chang leang tch'oang
Ko-pouo wan-wan choang tchenn-chang
Cheou na tchě chan founng leang.

A la sixième lune, la chaleur est insupportable.
 La main dans la main ils s'étendent sur le lit de bois,
 Tous les deux reposent leur tête sur le (même) bras arrondi,
 Une main tenant l'éventail pour se donner de l'air.

7. *Ts'i iue li lai, ts'iou feull leang*
San mei-ze houo-wan si i-chang
Houng tou-tou loŭ k'ou-k'ou
Tiè-k'i tou-tou tch'uai nai-t'eou.

A la septième lune, le vent automnal est frais.
 La troisième sœur lave ses habits dans une anse de la rivière,
 Elle porte un tablier rouge avec un dessus vert.
 Lui, relevant le tablier, il lui palpe les seins.

8. *Pa iue li lai iue-eull iuan*
Si-koa, iue-ping siè menn ts'ien
Si-koa t'ien, iue-ping iuan
Tsoun pou jou san-mei-ze han choui t'ien.

A la huitième lune, la lune est ronde.
 On offre des pastèques et des gâteaux devant les portes.
 Les pastèques sont douces, les gâteaux sont ronds:
 Mais combien moins douces que la salive de ma troisième sœur!

9. *Kiou iue li lai, kiou iue kiou*
San mei-ze iou tso de hao t'ien tsiou
T'ien tsiou tso-de suan-liou-liou
Tsoun pou jou san mei-ze de mien jou-jou.

Le neuf de la neuvième lune,
 La troisième sœur a fait du bon vin doux.
 Le vin doux devient aigre,
 Et combien n'est pas aussi doux, que la douce chair de la troisième sœur!

10. *Cheu iue li lai chen iue i*
Menn-kiang gniu-eul, Fan-lang ts'i
Fan-lang ta tsai tch'ang-tch'eng li
I chenn k'ou tao chen wan li.

Le premier de la dixième lune,
 La dame Menn-Kiang, épouse de Fan-lang,
 — Fan-lang ayant été muré dans la grande muraille —
 Pleura, et du coup la muraille tomba sur dix fois dix mille stades.

11. *Cheu-i iue li-lai hiue-hod^u iang*
Wang-siang wo ping wei lao-gniang
Ts'in-k'i toung-hai lao Loung-wang
I touei sien iu soung chang tsiang.

A la onzième lune, les flocons de neige tombent.
 Wang-siang se couche sur la glace, à cause de la vieille mère.
 Il invite le vieux Loung-wang du fleuve gelé
 A lui donner une paire de poissons frais.

12. *Cheu-eul iue li lai, cheu-eul iue man*
Tao tsouo Nan-iang cheu Pao-ki
T'oung tsa-tsa leao k'in cheng tzeu
Man tch'ao wenn ou, pou te ngan jan.

La douzième lune, la douzième lune complète.
 Assis de travers, au Ho-nan, c'est le nommé Pao,
 Qui, avec un couperet de cuivre, tua son neveu.
 Les mandarins civils et militaires de toute la dynastie ne parvinrent à arranger
 convenablement (cette affaire).

Notes explicatives.

Mélodie à six notes. Le titre « Il fait grand vent » est peu suggestif, et semble avoir été inspiré par le premier vers de la seconde strophe: *cul iue li lai koà ta founq*. A moins qu'il ne faille traduire: chanson du débauché. En effet: *koa ta founq*, et plus souvent: *koa hoang founq* « il souffle un vent jaune (mêlé de poussière et de sable) » est une expression courante pour désigner un débauché, un fumeur d'opium, un homme de sac et de corde qui se livre à tous les désordres. On se contente de dire: *Tchen-ko jenn koa hoang-founq*, parfois *Tchen-ko jenn koa ta founq*, et tout le monde comprend. En flamand on dit pour un faiseur d'embarras: *Dat is ne Windmaker*: un faiseur de vent. En Chinois, l'expression a une portée beaucoup plus grande et veut dire: une franche canaille.

Je ne sais cependant si l'explication du titre force à recourir à de pareils détours. Elle me fut fournie par un Chinois auquel je demandais raison du titre donné. On sait que jamais un Chinois, surtout s'il est quelque peu lettré, ne laissera une question sans réponse. D'autre part, le souci de la logique n'est pas tel chez les Célestiaux, qu'il ne les empêche de donner un titre quelconque à leurs chansons. Ainsi celle qui est intitulée: *tsa teou kiö kiö* « cueillir des haricots » ne parle de haricots qu'au second vers de la première strophe.

Strophe 1. *Tchè hou teng-leull. Tchè* « papier » se prononce: *tzeu* dans nos contrées. Le 30 de la dernière lune, on pend des lanternes de papier devant les maisons. C'est pour attirer le bonheur pour l'année future. Une lanterne, fixée à une longue perche dans la cour, est allumée jusqu'au 15 de la première lune. Sur ces lanternes sont à volonté tracés des caractères, souhaits de prospérité et de bonheur.

T'ou-lou-lou tchuan, onomatopée: tournent. Les mots *tseng peull tseng* etc. n'ont pas de signification précise. Cf. ce qui a été dit à la première chanson.

Strophe 2. *Houng t'eu-chenn* cordelette rouge, faite non de chanvre, mais de coton. Les femmes en usent pour leur coiffure. Lors des fiançailles il est stipulé — et cela diffère d'après les contrées — combien il faut donner de cette *t'eu chenn* à la fiancée.

Strophe 3. *Siao iuan-kia*, on dit encore: *tch'eu-kia*, *tch'eu jenn* « ennemi ». Tu es la petite ennemie du troisième frère. Ironie. Une de ces petites plaisanteries entre amants, qu'on retrouve sous toutes les latitudes.

Strophe 4. J'ai traduit: toutes les femmes vont brûler des bâtonnets à la pagode, d'après les explications du chanteur. Rien n'empêche de traduire: A la pagode de Guiang-guiang, on va brûler des bâtonnets. *Gniang-gniang* de *miao-chang*. Car c'est la déesse *Gniang-gniang* que s'adressent les vœux des femmes chinoises qui désirent des enfants. La dévote de la déesse *Gniang-gniang* donne la prostation dans la pagode devant la statue (une déesse entourée de hébés des deux sexes). Elle brûle des bâtonnets odoriférants (*siang*), et va têter le *ki-ki* (*pudenda pueri*) d'un des enfants représentés près de la statue. Elle dépose ensuite aux pieds de *Gniang-gniang* une paire de souliers (*mao-t'eu hai* avec applications, souliers à tête de chat). Ces souliers sont faits en papier.

Strophe 6. *Leang-tch'oang* estrade en bois. Ce mot semblerait indiquer que cette chanson n'est pas de cette contrée, où le *leang-tch'oang* est inconnu dans la pratique. On se sert universellement du *k'ang*, estrade de pisés à surface de glaise, sous laquelle par des conduits on peut laisser circuler la fumée et la chaleur du foyer.

Strophe 7. *Tou-tou* espèce de tablier qu'on porte sous les vêtements et qui est maintenu autour du cou par un cordon, ou une chaînette d'argent, ou un cordon de perles grossières.



Il arrive par les temps de chaleur, d'apercevoir des femmes travaillant à l'écart se permettre ce déshabillé. Elles s'empresseront généralement de mettre leur *pou-san-ze* (chemise-jaquette) lorsqu'elles voient venir quelqu'un. *K'ou-k'ou* est une petite bande d'une autre teinte et parfois agrémentée de rubans appliqués. Il y a aussi des hommes qui portent le *tou-tou*. C'est un préservatif pour que le ventre ne prenne froid.

Strophe 8. *Siè-menn-ts'ien*. Nous avons déjà donné l'explication de cette fête de la lune, au 15 de la huitième lune.

Strophe 9. *Suan-liou-liou* aigre très aigre. Les Chinois aiment les expressions de ce genre: *leng-seng-seng* très froid, *ja toung-toung* très chaud (les deux expressions se rapportent à la température), *ho-toung-toung* très obscure, *fenn-toung-toung* rutilant de couleurs.

Strophe 10. On ne voit pas la relation qu'il peut y avoir entre les neuf premières strophes et les trois dernières. Dans la première partie, nous avons une chanson érotique, et brusquement, sans transition, sans point de contact, on passe à ces souvenirs historiques ou légendaires. La chanson: *Kou leull tsiang ting kang* nous donne un autre exemple de deux parties absolument disparates. Est-ce un écart de mémoire chez le chanteur? Il m'a assuré que non, que c'était fait ainsi: *tcheu-mo iang ze p'ie-ha de k'iu-ze* une chanson composée de cette manière. Pour la chanson qui nous occupe, j'ai pu interroger et faire chanter plusieurs personnes, les versions étaient identiques.

Strophe 11. *Wang siang* se coucha nu sur la glace pour la faire fondre et pour pouvoir rapporter deux poissons frais à sa mère. C'est là un des traits fameux de piété filiale, connu par tous les Chinois. Il est pris au recueil: *Eul-dieu-seu-siao* les 24 exemples de piété filiale, qui sont devenus populaires tant par les écrits que par les dessins et les peintures. V. P. HOOGERS, Théorie et pratique de la piété filiale chez les Chinois, «Anthropos», V (1910), p. 694 suiv.

Strophe 12. Le nommé *Pao*. Il s'agit de *Pao-weng-tcheng*, mandarin sous la dynastie des Soung. C'était un homme très noir de figure qui administrait K'ai-fong-fou, au Ho-nan. (Le Ho-nan s'appelle encore: Nan-iang, Louo-iang, Piè leang). *Pao-weng-tcheng* aimait le peuple et voulut que les petits aussi bien que les grands puissent se faire rendre justice. Or tous les tribunaux de la Chine s'ouvrent vers le sud, parce que l'empereur vient du sud — disent les Chinois —, et que les mandarins doivent toujours avoir les yeux fixés sur lui. Seulement, le peuple avait ajouté une phrase à la première, et l'expression suivante était devenue un proverbe :

T'ien-hia ia-menn th'ao nan k'ai

Iou li, ou ts'ien, nan kin lai.

Tous les tribunaux du monde s'ouvrent vers le sud.

Celui qui a raison, mais n'a pas de sapèques, entre difficilement.

Pao-weng-tcheng, pour montrer que tous ses administrés étaient égaux pour lui, fit murer la porte du sud de son tribunal, et en fit percer une vers le nord. C'est pour cela qu'on dit: *tao tsouo* assis de travers. Il s'opposa sans merci aux plus grands personnages, il tua Tch'eng cheu mi, P'ang t'ai-seu, Ts'ao koa kiou, proches parents de l'empereur, et exécuta son propre neveu avec un couperet de cuivre.

VII. Kao-ta-jenn tiao ping.

A l'aise.

Record phonographique no. 1709 [= 1536—1537].



Tchenn iue li lai cheu sin gnien, Tch'an t'eou houei-ze tsao leao fan Ts'ien li lou chang



lai Wenn chou iao. Ka tcheou fou hien fa ta ping.

1. *Tchenn iue li lai cheu sin gnien*
Tch'an-t'eou houei-ze tsao leao fan
Ts'ien li lou chang-lai wenn-chou
Ka tcheou, fou, hien, fa ta ping.

A la première lune, c'est le nouvel an.
 Les Mahométans enturbannés ont fait révolution.

De mille stades de distance est arrivée une dépêche officielle
Que de chaque district, préfecture, sous-préfecture des soldats doivent être
envoyés.

1^{bis} *Sien fa leang ts'ao, heou fa ping
Tan fa eul-cheu-seu ou siao ing-sioug
Ts'in-ts'in, p'eng-iou lai k'an wo
Tiè, gnian, k'ou-de, luei tch'ang liou.*

D'abord on envoie des grains et du fourrage, ensuite on envoie des soldats,
On envoie seulement des jeunes gens de vingt-quatre ou vingt-cinq ans.
Ma famille et mes amis viennent me voir,
Mon père et ma mère pleurant, leurs larmes coulent sans cesse.

2. *Eul iue li lai koa tch'oenn foun
Kuo-ta-jenn tiao ping iao k'i-chenn
Mei jenn chang gni-menn eul leang inn
Ou-kiè kouo-kouo iao k'i-chenn.*

Pendant la seconde lune, le vent printanier souffle.
Kao-ta-jeun ayant levé des soldats veut se mettre en route:
A chacun de vous, il donne deux onces d'argent,
Notre grand-frère Ou-kiè doit se mettre en route.

3. *San iue li-lai cheu ts'ing-ming
Leang-ze k'oung tsai Hang-tcheou-tch'eng
Hang-tcheou tch'eng la ta i tchang
Tch'ang ts'iang ia-de tiè-pa t'eng.*

A la troisième lune, c'est la «pure Clarté».
Les troupes sont assiégées dans les murs de Hang-tcheou,
Sous les murs se Hang-tcheou fut livrée une bataille,
Sans cesse par les fusils pressées les épaules font mal.

4. *Seu iue li lai iou tch'ou pa
Ta-jenn foun-fou pou k'i ma
I iè tseou leao pé-ts'i pa
Ko-pa chang lou-chouei leang-choa-choa.*

A la quatrième lune, le huit
Le grand homme décide qu'on ne peut monter à cheval,
En une nuit, nous couvrîmes cent septante huit stades,
Et les bras mouillés de rosée tremblaient de froid.

5. *Ou iue li lai ou tuan-iang
Mi leang ché" chang pan k'eou-leang
Kiu-gnien de k'eou-leang nan tè kia
Suan k'ou-ts'ai pan kan-leang.*

Le cinq de la cinquième lune,
Ils achètent un peu de céréales au marché:

Cette année-çi les céréales sont à un prix exorbitant,
Et l'on doit mettre du laitron dans les biscuits.

6. *Liou iue li lai, ja nan tang*
Tch'ou-menn-jenn fan nan tch'ang
Chenn-chang tch'uan leang k'ouei kia.
T'eu tai ts'ao muo ze leang-choa-choa.

A la sixième lune, la chaleur est insupportable.
Les voyageurs sont bien incommodés,
Revêtus du casque et de la cuirasse.
Un chapeau de paille sur la tête donnerait de la fraîcheur!

7. *Ts'i iue li lai, ts'i iue ts'i*
San-kouo jenn leang-kouo ma
Leang t'ien tseou-leao ts'ien ts'i pa
Ta jenn wenn: Gni-menn fa pou fa?

Le sept de la septième lune,
Il n'y a plus que deux chevaux pour trois hommes,
En deux jours, couvrant mille sept cent quatre vingt stades.
Le grand homme demande: N'êtes-vous pas fatigués?

8. *Pa iue li lai, iue tchenn toun*
Seu-cheu-wan jenn ma chang Pé king
Lou-keou k'iao-chang ta i tchang
Tchao i iè leang-ze hao si-hoang.

A la huitième lune, la lune se lève juste à l'est.
Quatre-cent mille hommes et chevaux partent pour Péking.
Sur le pont de Lou-Keou on livre bataille:
Quelle mortelle inquiétude de voir ces troupes pendant la nuit!

9. *Kiou iue li lai, iou tch'ou san*
Cheou t'ouo miao-kan pa-ping tiè.
Pa-ping tiè leao ts'ien ts'ien wan
Pa cheu wan jenn ma hoai i pan.

Le troisième de la neuvième lune,
La lance au poing les soldats tombèrent.
Les soldats tombèrent innombrables,
Sur huit-cent mille hommes et chevaux, la moitié périt.

10. *Cheu iue li lai, ts'iou foun leang*
K'ouo-lien de tch'ou-menn-jenn fan nan tch'ang
Jenn-ki houei-kia huan i-chang
Wo-menn tsai wai-k'i cheou si-hoang.

A la dixième lune, le vent automnal est déjà frais.
Les voyageurs dignes de piété ont bien des misères,
Chacun retourne chez soi pour changer d'habits,
Nous nous sommes à l'extérieur rongés d'inquiétude.

Notes explicatives.

Le grand homme Kao, le mandarin Kao lève des soldats. Nous avons ici un exemple de chanson chinoise embrassant toute la gamme d'*ut* majeur; les sept notes s'y trouvent.

Cette chanson est d'éclosion récente, et est imprimée. Il m'a été impossible de trouver le texte, et j'ai dû me contenter de me faire dicter les paroles par le chanteur. Pour être complète, il faudrait encore deux strophes pour le onzième et le douzième mois. On n'en savait pas plus long, et d'autres Chinois qui connaissaient cette chanson assez répandue ici, n'ont pu m'aider.

Dans nos contrées, la révolution mahométane a fait d'énormes ravages, et on en retrouve encore les ruines sur la lisière de la grande muraille; où jadis il y avait des villes bien réduites actuellement.

Strophe 1. *Houei-ze* terme méprisant pour dire «Mahométan»; *Houei-houei* est synonyme mais non injurieux. Le terme choisi est: *Siao-kiao-jenn* un homme de la petite religion, par opposition à *Ta-kiao-jenn* un homme de la grande religion: un païen.

Strophe 1bis. *Leang* ou *leang-dheu* grains, céréales. On appelle les soldats *th'eu leang* de ceux qui mangent les céréales payées par l'état. Un proverbe dit:

Pè. il pou fan ts'ao

Ts'ien li pou fan leang.

On ne transporte pas du tourage à cent stades,

On ne transporte pas du grain à mille stades.

Parce que le prix de transport est trop grand et qu'il n'y a plus de profits.

Strophe 3. *Hang-tcheou-tch'eng* la ville de Hang-tcheou, préfecture de la province du Tche-kiang. *Tch'eng* se dit pour toute ville murée.

Tch'ang ts'iang ia-de tiè pa t'eng. Les épaules sont meurtries par le recul des fusils sans cesse déchargés.

Strophe 6. *Tch'ou-menn-jenn* les hommes qui sortent de la porte, les voyageurs, ici les soldats.

Strophe 7. *Tseou leao ts'ien ts'i pa* mille sept cent quatre-vingt stades. Le stade est d'environ 600 mètres. Pratiquement huit stades ou *li* font une lieue. Cela nous donne une marche de plus de 100 lieues par jour! Une légère exagération n'a pas d'importance aux yeux d'un Chinois, et après cela, la sollicitude du mandarin qui demande si ses hommes sont fatigués, est vraiment touchante!

Strophe 8. *Si-hoang* inquiet. *Hoa si-hoang* excessivement inquiet. L'adjonction du *hao* rend l'expression très forte: *hao fa la* je suis excessivement fatigué, *hao leng la* il fait excessivement froid.

(A suivre.)



Un „Sahagun“ pour l'ethnologie du peuple malgache de l'Imerina:

Les documents du R. P. Callet, S. J.

Par les PP. SOURY-SAVERGNE et DE LA DEVÈZE, S. J., Enghien, Belgique.

L'étude de l'histoire et des institutions malgaches est toujours, et peut-être plus que jamais, d'actualité. Sous l'influence européenne, ces choses du passé peu à peu se transforment et vont disparaître. Pour cela même, il serait intéressant d'en ramasser au plus tôt et d'en fixer les souvenirs.

Parmi les nombreuses peuplades de Madagascar, Betsileo, Sakalava, Betsimisaraka etc., celle des *Merina*, vulgairement appelés *Hova*, mérite de retenir l'attention. Dans la région habitée par cette tribu, l'*Imerina*, sur les hauts plateaux du centre, il y eut jadis toute une demi-civilisation, très caractérisée, et, mérite original, vraiment spontanée, sortie du génie de la race, hors des importations européennes. Cela surprit, voilà un siècle et plus, les premiers explorateurs: la sauvagerie avilie des côtes les avait peu préparés à trouver, tout d'un coup, au cœur des hautes terres, un tel épanouissement de vie sociale. Des manuscrits, récemment découverts et publiés, nous ont révélé leurs impressions.

En 1777, l'explorateur MAYEUR notait¹: «Les Européens qui fréquentent les côtes de Madagascar auront de la peine à croire qu'au centre de l'île, à 40 lieues de la mer, dans un pays jusqu'à présent inconnu, qu'entourent des peuplades brutes et sauvages, il y a plus de lumière, plus d'industrie, une police plus active, des arts plus avancés que sur les côtes, dont les habitants, depuis longtemps en relations continuelles avec les Européens, auraient dû, plus que ceux-ci, accroître leurs connaissances . . . Je ne doute pas que les Hova n'accueillent avec amitié et reconnaissance les Européens qui voudront bien venir les instruire dans la pratique des arts utiles, car aucune peuplade de Madagascar n'a autant d'intelligence naturelle, ni autant d'aptitude au travail . . . Ils n'ont pas l'humeur guerrière des autres tribus de l'île, et ils préfèrent se livrer à l'agriculture, au commerce et autres métiers utiles; chaque jour de la semaine, il se tient, en un point différent de l'Imerina, des foires pleines de mouvement et de vie, où sont étalés les principaux produits du pays, et où chacun peut s'approvisionner suivant ses goûts et ses besoins.»

En 1825, ANDRÉ COPPALLE faisait cette remarque²: «Peut-on qualifier de sauvage le peuple qui a apprécié les bienfaits de la vie sociale, qui a su reconnaître l'avantage d'une défense commune; qui a pu distinguer les lieux les plus favorables à cette défense; qui a eu le talent d'ajouter à la force naturelle de ces lieux par des travaux grossiers, il est vrai, mais néanmoins

¹ MAYEUR: Voyage au pays d'Ancove en janvier 1777. British Museum, manuscrits de Madagascar, no. IV. — Cf. GRANDIDIER: Histoire de Madagascar; Ethnographie I^{re} partie, p. 95.

² Journal d'A. COPPALLE. Manuscrit de la bibliothèque de M. DE FROBERVILLE. — Cf. Bulletin de l'Académie malgache, 1909, t. VII, p. 43.

étonnants, quelquefois gigantesques, toujours redoutables; qui élève des troupeaux, cultive la terre, distingue les propriétés, construit des maisons durables; qui reconnaît des chefs héréditaires ou électifs; qui a des lois, des tribunaux, des juges; qui admet des distinctions sociales, des lois de politesse adaptées à la différence des rangs et aux différentes situations du commerce domestique; qui, enfin, reconnaît l'union conjugale, et conserve pour la sépulture un respect inviolable? Non, certainement, si tout cela n'est pas ce que nous nommons civilisation, je suis dans une erreur complète à l'égard de la signification de ce mot¹.»

Aussi bien, l'histoire politique et sociale de cette race restée longtemps mystérieuse, a-t-elle tenté les recherches d'un assez grand nombre de curieux. Les efforts ont été méritoires, quelques-uns fort heureux²; mais, le plus souvent, ébauchés, vite à court, éparpillés, et parfois, sur un même objet et sous une même plume, presque contradictoires.

Il existe cependant, pour guider les études des malgachisants, au moins dans le centre de Madagascar, une source très abondante et très sûre: l'œuvre du R. P. CALLET, missionnaire jésuite. Cet humble chercheur recueillait une énorme quantité de documents indigènes, — manuscrits, traditions orales, récits des vieux témoins des faits, — dans son *Tantara ny Andriana eto Madagascar*³ écrit tout entier en malgache. Voici quelques détails rapides sur le chercheur, ses trouvailles et son œuvre.

Le P. CALLET fut envoyé de France vers Madagascar avec les tout premiers missionnaires en 1852, à l'âge de 30 ans. La tyrannique RANAVALONA I interdisait aux Européens l'entrée de ses états. Le P. CALLET dut attendre à la Réunion une douzaine d'années; mais là, il put étudier à loisir la langue et le génie de la grande île en s'occupant d'une petite colonie de jeunes Malgaches que les pères, dans leur collège, formaient en vue de la mission prochaine.

En 1864, à l'âge de 42 ans, il put enfin monter à Tananarive, et bientôt se vit successivement chargé de divers postes: Ambohipo, Imerimandroso, Ambohijanahary, Imerinafovoana, Ambohimanga, Alasora. Ces villages situés à l'est, au nord, au sud-est, au nord-ouest de la vieille capitale, avaient été le théâtre des plus importants faits historiques, et se trouvaient être, surtout Ambohimanga et Alasora, un terrain des plus favorables aux recherches sur les règnes des princes, sur les traditions lointaines, sur les institutions et les mœurs.

Ces recherches, le P. CALLET les poussa dix-neuf années durant; se chargeant encore de réunir des proverbes et de se les faire expliquer par les vieillards les plus instruits, travaillant à un dictionnaire encyclopédique de la langue, sans interrompre toutefois le labeur de l'évangélisation.

¹ Cf. encore: JACQUES DE LASSALLE, Mémoires sur Madagascar 1797 — Notes, Explorations, Reconnaissances — 31 mai 1898, pp. 575sq.

² Signalons dès maintenant et une fois pour toutes l'ouvrage de M. G. JULLIEN: Institutions politiques et sociales de Madagascar.

³ Histoire des Rois à Madagascar.

La guerre franco-hova de 1883—1885 vint l'arrêter. Expulsé avec les autres missionnaires, il se réfugia à la Réunion. Il avait emporté quelques manuscrits et s'acharna de nouveau à son travail. Mais bientôt surmené, anémié, il fut subitement enlevé par un accès pernicieux le 7 avril 1885, à l'âge de 63 ans.

Il laissait:

1° Trois volumes de documents parus en 1873 et 1878.

2° Un 4^e volume en manuscrit qui fut édité seulement en 1902 par la Mission catholique.

3° Un commencement de dictionnaire au double point de vue linguistique et coutumier, imprimé alors mais non publié, et qui, arrêté au mot *arina*, compte déjà 152 pages de deux colonnes in-8^o¹.

4° Des notes et des cahiers de proverbes avec gloses, inédits à l'heure présente.

* * *

Pour amasser un tel trésor, quelle avait été la méthode de recherche? Le P. CALLET fut d'abord poussé par une simple curiosité personnelle, et même par les nécessités de son ministère: il voulait découvrir l'âme de ceux qu'il devait évangéliser, en fouillant dans leur passé, leurs traditions, leurs institutions. Il arrivait dans un pays sans histoire, chez un peuple mystérieux, isolé au centre de l'île derrière d'immenses et abruptes falaises forestières: pas de monuments, pas de livres, pas d'écriture, au moins ancienne: sa curiosité se heurtait à ce néant; et il voulut à tout prix savoir quelque chose, d'après les sources indigènes elles-mêmes.

Faute de documents, il s'en prit aux personnes. Abordant les vieillards qu'il rencontrait, vieux païens, vieux sages, jadis hommes de confiance des anciens rois, ou mêlés aux drames dont il entendait parfois vaguement parler, il les apprivoisait peu à peu, amorçait les investigations par une prise de tabac, questionnait, pressait, forçait au besoin par un petit cadeau, les confidences pénibles et défendues.

Et, séance tenante, il écrivait sous la dictée des vieux, très patients, de mémoire impeccable, de langage circonstancié et précis, qui finissaient bien par narrer et leurs souvenirs personnels, et les récits du père ou du grand-père, jadis ouïs dans la case enfumée.

S'il ne pouvait à l'instant tout noter, rentré chez lui, il rédigeait, faisant ensuite soigneusement vérifier et corriger son texte. Longtemps ainsi, il interrogea et parvint à savoir quelque chose du passé malgache.

Ses supérieurs, avertis de ses trouvailles, voulurent en faire bénéficier les autres missionnaires; un tout petit volume, introuvable aujourd'hui, fut imprimé. Et alors, la curiosité du chercheur ne se contenta plus de notes éparses. Reprenant son travail, étendant ses recherches, il voulut grouper et coordonner ses trésors, et pour s'assurer de la suite des faits, pour situer les

¹ Ce dictionnaire a été publié plus tard, par séries, dans le Bulletin de l'Académie malgache 1902, 1903.

gestes des ancêtres qu'on lui détaillait jour par jour, il poussa plus avant ses enquêtes; si bien qu'il finit par dénicher quelques manuscrits, vieux de cinquante ans à peine, mais proches de l'époque qu'il étudiait le plus.

Il y trouva des généalogies de rois, de princes, de nobles, qui éclairaient singulièrement l'histoire de la dynastie, plusieurs récits détaillés d'événements importants, et quelques listes de grands faits, précieux jalons dans le désordre des traditions orales¹.

Entre temps, l'infatigable chercheur avait fini par se constituer, dans les postes où il séjournait, comme un cercle, une collection de vieillards, toujours à sa portée, se hâtant au premier appel vers la pauvre table du missionnaire: ils se prêtaient à fournir sans cesse de nouveaux renseignements, rectifiaient, amendaient, étendaient tels et tels récits déjà donnés, révélateurs sans défiance et inlassables conteurs.

Lui, il écoutait tout, imperturbable, notait, écrivait au long les narrations concordantes ou discordantes, les multiples versions parfois contradictoires, laissant aux historiens de l'avenir le souci de la critique; respectant la forme du narré, les menues répétitions, les bizarreries déconcertantes du style; se gardant de juger, devant ses narrateurs, de l'authenticité des histoires rapportées, afin de ne pas troubler leur sincérité; ne souriant jamais du merveilleux enfantin mêlé à l'historique, pour ne pas froisser la susceptibilité païenne et barrer les aveux.

Une époque surtout fut riche en données précises: celle du règne d'Andrianampoinimerina (1787—1810). Le P. CALLET avait, sous la main, les témoins, les acteurs des faits; et puis, du bon roi patriarcal les moindres souvenirs restaient, très frais, incessamment rappelés, dans toutes les mémoires; surtout à Alasora et Ambohimanga, villes aimées et fréquentées entre toutes par le grand souverain.

Ainsi se firent les trois volumes parus avant 1878, et se prépara le manuscrit du quatrième.

C'était un ensemble imposant; il s'intitulait avec modestie: Histoire des Rois *Tantara ny Andriana*². Mais, tout aussi bien, c'était l'histoire du peuple merina, sa vie passée tout entière, origines et évolution, actes politiques et sociaux, légendes, traditions, usages et droit coutumier, mœurs familiales, croyances et rites, instincts et dictons.

Cet ouvrage restait pourtant peu connu. Imprimé à quarante exemplaires³, il ne fut pas mis dans le commerce. Parmi les missionnaires, qui le lisaient sans le traduire, le R. P. MALZAC, seul, en fit un usage suivi et raisonné, et résuma les faits politiques les plus saillants dans son précis classique,

¹ Le P. CALLET ne se crut pas alors en état de fixer, aux différents règnes, des dates par années, les indigènes ne datant point du tout à notre manière. Ces dates ont été supputées et fixées plus tard, surtout par M. A. GRANDIDIER et le R. P. MALZAC.

² «*Tantara ny Andriana eto Madagascara*. Documents historiques, d'après les manuscrits malgaches.»

³ Par l'imprimerie de la mission catholique à Tananarive.

L'Histoire des Rois¹. Les autres Européens, sauf de très rares exceptions², se contentaient de citer le titre.

Cependant, grâce à l'impulsion donnée aux curiosités des malgachisants par la fondation de l'Académie de Tananarive, le besoin se fit plus vivement sentir d'une vraie publication.

L'Académie obtint de la mission catholique la faculté de rééditer les précieux travaux. L'œuvre se fit aux frais de la colonie, avec le concours du R. P. MALZAC, qui a éclairé le texte par un court lexique de quelques-uns des termes obscurs. Les trois volumes anciens et le volume posthume de 1902 sont contenus dans deux tomes in-8°, en tout 1243 pages d'impression très serrée.

L'incomparable mine d'informations vient donc d'être rouverte.

Au plus grand nombre, pourtant, elle reste encore en quelque sorte fermée: les documents, sauf en de très rares extraits, n'ont pas été traduits. Le style un peu archaïque, ardu, dérouté parfois les indigènes eux-mêmes, et décourage presque toujours les Européens qui s'y aventurent³. Il y faut beaucoup de patience, mais combien est-on dédommagé du labeur par la richesse des renseignements, la multiplicité des faits et des traits, par la verdeur de l'expression, la vigueur native des tours et des aperçus! A mesure qu'on y avance, et surtout plus on y repasse pour relire, on est émerveillé; et l'on se demande si, chez quelque autre race de demi-civilisés, s'est jamais rencontré, pour un champ historique si restreint dans l'espace et dans le temps, pareil luxe de documentation.

L'espace, en effet, c'était presque exclusivement l'*Imerina*, le cœur des hauts plateaux, à peu près un quadrilatère de 250 km nord-sud, sur 150 km est-ouest. Le temps, c'était environ deux siècles et demi, dont 25 années surtout étaient fouillées (1785—1810).



Voici le cadre dans lequel sont casés les documents, en trois périodes.

Première période (1400?—1710): Des origines du royaume *Merina*⁴ et de la dynastie *Andriana* jusqu'à la fin du règne d'Andriamasinavalona, le premier roi unique, organisateur de l'*Imerina* entière. Deux parties, l'une de trois, l'autre de cinq chapitres.

¹ C'est dans la 1^{re} partie de ce Précis, surtout, que le R. P. MALZAC utilisa le *Tantara*. Ce Précis a paru, accompagné de la version française, dans l'ancien périodique de la mission catholique: *l'Iraka* (1897—1909). Le texte malgache seul a été publié en volume. Les PP. ABINAL et DE LA VAISSIERE utilisèrent aussi quelques documents dans leur ouvrage «Vingt ans à Madagascar» Paris 1885, et le P. DE LA VAISSIERE dans son «Histoire de Madagascar».

² Principalement, M. ALFRED GRANDIDIER dont la compétence est depuis longtemps si connue, ANTOINE JULLY, W. COUSINS, M. BARON, M. G. JULLIEN.

³ Signalons les essais fort heureux de traduction rigoureuse entrepris par M. RIGAUD. Cf. Bulletin de l'Ecole franco-malgache 1906 et années suivantes.

⁴ Au sujet des deux mots: *Merina* et *Hova* qui pourraient amener quelque confusion: Le mot *Merina* englobe tous les habitants de l'*Imerina*. Le mot *Hova* est surtout une désignation de classe: les hommes libres, non nobles. Ranavalona 1^{re} se fâchait d'être appelée parfois *Reine des Hova*, l'étant des autres aussi. L'appellation *hova* paraît sans doute vers la fin du XVI^e Siècle ou le début du XVII^e Siècle. Cf. A. GRANDIDIER: Ethnographie de Madagascar 1908, 1^{re} partie, p. 232, 90. (Vol. IV, de l'Histoire générale.)

Deuxième période (1710—1810): se divise en une première partie de trois chapitres, et une seconde contenant le règne du grand Andrianampoinimerina, le Charlemagne malgache (1787—1810) — partie divisée en deux livres: l'un de neuf chapitres: la formation du nouveau royaume; l'autre de douze: le gouvernement.

Cette deuxième période, la plus importante et la plus strictement historique, comprend 663 pages sur les 1243 de l'ensemble.

La **troisième période (1810—1868)**, seulement ébauchée, se partage en trois: Les règnes de Radama I, de Ranavalona I, de Radama II et de Rasoherina.

Dans ce cadre, le plan ne saurait être très régulier ou chronologique: le récit historique n'y est point toujours continu. L'auteur l'interrompt, surtout dans la première période, par des exposés d'institutions générales; et, de plus, sur un même sujet, les données sont parfois dispersées dans tout l'ouvrage. Cependant la seconde partie (1787—1810) de la seconde période présente un véritable développement historique.

Une analyse intégrale de l'énorme recueil ne saurait trouver place ici. Indiquons seulement quelques séries de documents, en les répartissant, pour plus de facilité, sous trois chefs: Histoire politique; Histoire sociale et économique; Histoire religieuse.

Et d'abord, une préface courte, mais combien précieuse; celle d'un ancien sage, un de ces *ombiasy* des temps fabuleux, qui, d'après la tradition, ont écrit des histoires en langue malgache et caractères arabes, et dont le P. CALLET n'a pu retrouver que ce fragment, déjà transposé en caractères latins. En quelques mots, l'utilité de l'histoire y est notée: «Réfléchissez sur la manière dont ont commencé les faits historiques. Il n'y a pas comme l'attention et la réflexion pour savoir. Les personnes et les choses se succèdent mais la nature et le cœur de l'homme ne changent pas. Celui qui connaît bien l'histoire des générations passées, apprend à juger passablement de l'histoire présente et de l'avenir.»

Histoire politique.

Les premiers rois *vazimba*¹ ancêtres de la dynastie *andriana*. — Diverses généalogies de rois. La conquête progressive de l'Imerina par les premiers Andriana réguliers, sur l'ancienne peuplade *vazimba* restée plus barbare (1550?—1630?).

Le grand règne d'Andriamasinavalona (1675—1710), roi d'une plus grande Imerina en quatre districts, qu'il partagea de son vivant entre ses quatre fils. Les règnes de trois générations de ses descendants: troubles — brigandages — traité des esclaves — famines — luttes contre les Sakalava du nord-ouest, se vendant tour à tour à l'un ou l'autre des rois merina — dans le peuple, nostalgie de l'unité d'autrefois et aspirations vers une refonte de l'Imerina.

¹ Les *Vazimba* seraient les premiers habitants du centre de Madagascar, sans doute d'origine indoocéanienne. Au sujet des *Andriana* et des *Hova*, cinq théories. 1° M. A. GRANDIDIER: les *Andriana* seraient les métis d'un Javanais (immigration du 16^e siècle) et d'une princesse *vazimba*. Les *Hova* descendraient de la classe supérieure des *Vazimba*. 2° R. P. MALZAC: *Andriana* et *Hova* viendraient des classes supérieure et moyenne des *Vazimba*. 3° Divers auteurs: *Andriana* et *Hova* descendraient d'immigrants récents (16^e ou 17^e siècle). 4° D'après un manuscrit malgache d'Alasora, encore inédit, croyons-nous, les *Andriana* viendraient des *Vazimba* supérieurs; les *Hova* d'une immigration récente. 5° ANTOINE JULY: les *Andriana* seraient issus d'un métissage entre Arabes et habitants du centre, opéré au 15^e siècle.

Alors, la lente montée au pouvoir d'Andrianampoinimerina, le Seigneur désiré de l'Imerina, d'abord roi du nord, puis, ralliant peu à peu l'Imerina entière, l'étendant en six districts, faisant déborder au-delà son royaume.

Ici, un exposé de la méthode de conquête ou de ralliement; raison du succès; série des rois soumis.

La réorganisation de l'Imerina: les théories de gouvernement énoncées dans les *kabary* ou palabres royales. Lois sur les féodaux et les classes. Mesures sociales, juridiques, économiques. La loi d'amour et la loi du travail. Les six districts et leurs douze grands représentants auprès du roi¹. Les *vadin-tany* ou «*missi dominici*».

Le testament et la mort du grand roi.

Radama I (1810—1828) qui subit plus ou moins l'influence européenne, surtout anglaise. Constitution d'une armée régulière. Expéditions et conquêtes lointaines. Fonctionnaires, commandants de territoires, juges et tribunaux réguliers. Introduction de la religion chrétienne, protestante.

Ranavalona I (1828—1861). Rôle de J. B. LABORDE. Réaction contre les Européens et leur religion.

Radama II (1861—1863). Récit détaillé de son assassinat.

Rasoherina (1863—1868). Un coup d'état manqué. Procès des conjurés.

Ici et là, quelques Institutions politiques anciennes.

Les «Prémices» d'état, ou observances publiques liées à certains actes royaux et politiques: expéditions, fondations de places royales etc. Les grands serments d'état. L'avènement et la présentation du roi. Les hommages du peuple au roi, et les saluts du roi au peuple. Le *Kabary* ou palabre royale et la consultation du peuple. Les pierres commémoratives d'état. Les conseillers d'état. Les marches des frontières. La manière de partir en guerre, et de faire la guerre, et de partager le butin. Les impôts et redevances dûes au roi. L'échelle des juridictions pour les procès. L'administration officielle du poison ordalique, le *tanghen*. Les douze crimes capitaux.

Histoire sociale et économique.

La disposition et l'ameublement de la case malgache. La détermination des heures ou moments du jour et de la nuit. Les «prémices», *santatra*, ou observances sociales et religieuses accompagnant tout début d'acte collectif important.

Le jeu national du *fanorona* (jeu de dés). La grande fête nationale, sociale, familiale du *fandroana*, fête, avant tout, du destin royal.

Le mariage et la famille, condition de la femme. Le code des hommages, du respect et de la politesse; le tutoiement. Les bénédictions sociales et familiales. La succession et l'héritage; le testament, le droit de déshériter.

Les maladies et les remèdes. La petite vérole et les mesures sanitaires.

Les morts, les funérailles et les tombeaux. Deuil et funérailles du souverain.

Le serment fraternel de sang ou *fati-dra*. Une théorie de l'amour par Andrianampoinimerina. La justice et la charité. Deux paraboles sur le devoir social.

Les classes, castes et clans. Les seigneurs, les vassaux, les fiefs. Les privilèges et la noblesse. Les bourgeois privilégiés. L'esclavage et les esclaves. Esclaves et affranchis noirs du roi.

La propriété. Le principe de la propriété individuelle. Lois sur la propriété, les propriétés. Le vol et la suppression des voleurs.

Le travail agricole: rizières, canaux, digues. Distribution de rizières par le roi. Lois sur les rizières, sur le travail, sur le riz. Le don royal de la bêche, aux grands, aux pauvres. Les inspecteurs des cultures et travaux.

Les bœufs: élevage, usage. Combats de taureaux.

La forêt primitive en Imerina. Les lois sur l'usage des bois.

L'industrie: pirogue, fer, bijouterie, poterie, tissage; la soie; les huiles etc.

L'utilisation des marais: poissons, jones, roseaux.

Les marchés réguliers et le Code du commerce. Théories du roi. La défense des petits et la bonté pour les pauvres. L'unification des monnaies, poids et mesures. L'argent et le prêt à intérêt; le taux usuel; les insolvables. Les parls d'argent.

¹ Pour chaque district; 1 *Hova* (bourgeois), 1 *Andriana* (noble).

Histoire religieuse,

Dieu dans les légendes. Dieu créateur et providence. Profession de foi des anciens sur Dieu et les dieux. Prières à Dieu.

Les grands esprits, inspireurs bienfaisants: *Ranakandrianà*. Les esprits redoutés et rendus propices: *Vazimba*; vénérés à certains lieux, sommets, fontaines, pierres.

Les ancêtres; invoqués et vénérés. Invocations solennelles des ancêtres royaux.

Les fétiches ou *sampy* et leur rôle.

Le protocole type des prières officielles. Les grandes prières chantées des femmes en temps de calamité, en temps de guerre.

La croyance à l'immortalité de l'âme; et les adieux aux morts. Les âmes diverses (ombre, fantôme, âme) d'un même être vivant. La maladie du départ de l'âme. La vie, le séjour, les retours des âmes des morts.

Les *fady* ou tabous et la confession des violations de tabou.

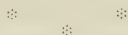
La grande fête religieuse de la circoncision. Les sacrifices.

Enfin, les diverses magies: les destins et les sorts, l'astrologie et l'horoscope, les astrologues inspirés ou possédés.

La divination, les devins, les charmes. Les exorcismes.

Les sorciers de malheur et les ensorcellements.

Ces indications, malgré leur intérêt, sont loin de donner une idée intégrale du Recueil. Elles suffisent à en montrer le caractère, à en faire deviner le prix¹.



De toute cette documentation, quelle est la valeur?

Rappelons, une fois pour toutes, que, d'un même fait important, d'une même institution, le P. CALLET donne le plus souvent plusieurs versions de provenance diverse: par exemple, un, deux, trois manuscrits, et un ou deux récits oraux. La critique par confrontation est donc, de ce chef, bien facilitée, parfois assurée.

L'historien devra soigneusement distinguer les documents. Il y a des légendes, d'une valeur ethnologique et anthropologique très grande, historique presque nulle. On devra y prendre ce qui fait saillir la mentalité de ceux qui les ont conçues et transmises; même on y pourra trouver quelques indications plus ou moins objectives sur les faits présentés.

Il y a encore des récits primitifs, naïfs, donnant une très grande place au supra-naturel païen. Le critique, en prenant acte de ces traditions comme documents d'âme, devra, évidemment, *a priori* se défier, sans tout rejeter de parti-pris.

Il devra se défier aussi des exagérations naïves de certains récits, tout en se rappelant que les Merina sont généralement des positifs qui ne se livrent point très souvent à l'hyperbole orientale². La comparaison des versions aidera parfois à reconnaître les surcharges successives.

Il faudra sans doute aussi faire la part de l'altération des souvenirs. Notons pourtant que les Malgaches, très attachés à leur passé, à leurs généalogies de famille, par exemple, s'ingéniaient à retenir les paroles et les gestes des

¹ On a souvent exprimé le désir de voir publier un Index complet du Recueil. On nous permettra de dire, dès maintenant, que nous y travaillons.

² Sauf en certaines formules lapidaires de discours ou de légendes, — qui ne trompent personne.

ancêtres, d'autant plus fidèlement qu'ils n'avaient pas d'histoire écrite. Friande de longues narrations, toute famille merina, de six à dix ou onze heures du soir, avant le souper de riz, ou près du tison qui s'éteint, ou sur les nattes qui servent de couchés, devise et écoute l'ancien dire et redire les choses d'antan. A ce régime, l'histoire était retenue: le P. CALLET arriva pour la recueillir. On doit donc, sous quelques réserves, faire crédit à la mémoire malgache.

Un exemple significatif: On a retrouvé, dans les Archives de Tananarive, le texte officiel des lois proclamées en 1828. En le confrontant avec le texte que le malgache donna, de mémoire, au P. CALLET, on constate le fort peu de variantes, et sur des points secondaires seulement¹. Pourtant, la proclamation entendue jadis par le vieillard était fort longue, et précise, pleine de menues stipulations et de chiffres, et, de plus, en partie nouvelle pour les indigènes du temps.

Ce même vieillard aura pu, aussi bien et mieux encore, retenir les proclamations du grand Andrianampoinimerina, faites vingt ans plus tôt, soit que, peut-être, il y ait assisté, soit que surtout, répétées sans cesse par son père et son grand-père, il les ait redites à satiété lui-même à ses enfants.

S'il s'agit des institutions proprement dites, des usages, des pratiques, la science des pourvoyeurs d'informations est bien plus sûre encore. Pour eux, le passé, en ces matières, s'est continué presque intact dans le présent. Des fêtes, des rites, ils sont encore, lorsqu'ils les exposent au P. CALLET, les témoins, les acteurs. En tant qu'anciens et sages, ce sont eux qui les organisent, les dirigent, en savent tous les mystères. Tel qui lui décrit les méthodes de divination et les secrets des charmes, des *ody* et *sikidy*, est lui-même *mpisikidy*, devin en exercice. Et, traditionnalistes scrupuleux, se faisant une religion d'imiter exactement leurs ancêtres, ils savent parfaitement comment les aïeux ont fait.

Mais dans quelle mesure se fier à la sincérité, à la véracité des narrateurs?

Les témoignages sont-ils impartiaux, et le vieillard d'un clan n'a-t-il pas été injuste pour les autres?

Peut-être; mais le P. CALLET a séjourné, enquêté à peu près dans tous les clans et a inséré les informations diverses. En plus, s'il s'agit du règne d'Andrianampoinimerina (1787—1810), de beaucoup le plus étudié, encore récent au temps du missionnaire (1864—1878), les jalousies de classes, de tribus, sont moins sensibles; il y a vraiment un patriotisme, un loyalisme merina à l'égard du roi patriarcal; et le souvenir, fidèlement gardé, de cette union a imprégné d'une plus grande impartialité les documents qui plus tard ont témoigné de cette époque.

On devra tenir compte encore des craintes prudentes des indigènes vis-à-vis de cet investigateur qui pouvait les compromettre auprès des grands et du souverain. Ne jouaient-ils pas gros jeu à révéler les tares de telle famille puissante?

Les personnages consultés par le P. CALLET ne sont jamais nommés; il dit: *Rangahy ranona*, le vieux. un tel a écrit ceci, m'a raconté cela; ajoutant

¹ *Tantara* pp. 1137—1145. Cf. Bulletin de l'Académie malgache, 1907, pp. 5—22.

parfois qu'il est homme important, indiquant son pays, sa profession; fréquemment il se tait pour ne pas le compromettre et lui laisser pleine liberté.

Il se peut cependant, malgré tout, que ces vieillards, par pudeur, devant un Européen, aient caché ou dénaturé quelques rites ou usages païens plus ou moins secrets, plus ou moins immoraux.

Peut-être, mais on se ferait illusion en imaginant, chez les Merina surtout, toute une organisation de mystères crûment immoraux, contre nature, tels qu'en certaines nations antiques ou dans plusieurs peuplades sauvages. Sans doute, il y avait des pratiques secrètes, mais moins cachées qu'ailleurs, moins au rang d'institutions¹ et aussi moins cyniques: la liberté des mœurs, officielle et presque absolue dans quelques fêtes, ne s'étalait pas avec infamie.

Et ce fut précisément l'habileté du P. CALLET de réussir par sa patience, son impassibilité, son air de candeur, à faire avouer et décrire la plupart des usages cachés des Merina. On est surpris en lisant certains exposés d'astrologie, de divination, de fétichisme, de mariages, de fêtes «où tout est permis» qu'un Européen soit parvenu à découvrir, à faire dire, sous plusieurs formes, tout cela. Et quand il s'agit de choses particulièrement délicates ou compliquées, alors, plus que jamais, le P. CALLET cite, avec l'exactitude d'un phonographe, le manuscrit ou le récit: on le sent bien aux heurts extravagants du langage, aux répétitions, aux surcharges imprévues, à l'obscurité de la pensée, à l'impossibilité, parfois, de trouver un sens à certaines phrases. Rien n'y est truqué!

Et, au réalisme franc, bien que nullement éhonté de certains exposés, on sent que le texte répond non seulement à la parole, mais à la pensée même du narrateur primitif.

Rappelons, pour terminer, que, de l'aveu des missionnaires qui l'ont bien connu, le P. CALLET était remarquablement sympathique aux Malgaches, aux vieillards, vivant de leur vie, parlant leur langue, leur inspirant une confiance illimitée. A lui — c'était connu — mais pas à d'autres, ils disaient tout.

De ces remarques critiques, on peut conclure, semble-t-il, que cette documentation de première main, est, dans son ensemble, pour la plus grande partie des détails, de toute première valeur. En confrontant les versions diverses, en s'aidant de certains documents similaires, très rares, il est vrai, qui peuvent se trouver ailleurs², il est possible, pour l'Imerina, d'en tirer une œuvre historique sérieuse, une œuvre ethnologique infiniment suggestive.

¹ Par exemple rien ne permet d'inférer à l'existence d'une initiation secrète, régulière, de la jeunesse, comme en d'autres pays.

² Cf. Divers manuscrits encore inédits:

Bibliothèque malgache de M. M. ALFRED et GUILLAUME GRANDIDIER à Paris.

Bibliothèque de M. DE FROBERVILLE, à la Pigeonnière. Loir-et-Cher.

British Museum: manuscrits de Madagascar.

Antananarivo Annual, 1877—1900. Tananarivo.

Notes, Reconnaissances, Explorations. Tananarive.

Revue de Madagascar, Paris.

Bulletin de l'Académie malgache, Tananarive.

Bulletin de l'école Franco-malgache, Tananarive.

Divers essais de Folk-lore: DAILLE et SIMS: *Anganon'ny Ntaolo*. M. M. FERRAND, RENEL, qui ont recueilli des Contes.

Veut-on un spécimen de ces documents? Nous ne le prendrons pas parmi les plus extraordinaires: il ne serait pas représentatif du genre:

Une méthode pour assurer les conquêtes ou les ralliements¹,

«Les chefs qui se battaient contre lui, Andrianampoinimerina les faisait prisonniers²; et la femme et les enfants du prince vaincu, il les prenait avec lui; de la femme il faisait sa femme; et il lui donnait un territoire, là-bas, pour qu'elle gardât le pays nouvellement conquis. Et lorsque cette épouse, établie là-bas, avait un fils d'Andrianampoinimerina, alors il y avait un héritier; et cet enfant s'établissait là-bas, héritait du territoire où était sa mère. Et si cette femme n'avait pas d'enfant: «Alors c'est à moi,» disait Andrianampoinimerina.

«Et ceux qui se ralliaient d'eux-mêmes, il ne les déposait pas: «Je vous donne en souveraineté, disait-il, la terre où vous êtes établis. Car vous, vous n'avez pas dirigé votre fusil sur moi; mais vous vous êtes ralliés tout simplement. Et je ne change pas votre situation; je vous donne votre royaume, où vous serez établis toujours, héritage de vos fils et petits-fils à jamais.» Et ainsi il y a encore beaucoup de ces petits-fils des princes ralliés alors, qui portent le royaume qu'Andrianampoinimerina a donné à ceux qui se ralliaient et qui n'ont pas dirigé leur fusil sur lui.

«Et Andrianampoinimerina ne trahissait point ceux qui se ralliaient: il leur donnait vraiment leur royaume pour s'y établir et il leur donnait le privilège du fusil d'argent, de l'ombrelle rouge, et de la perle au pied et de la perle au sommet de la tête, comme insignes de leur principauté, comme parures. C'était là la gloire que leur donnait Andrianampoinimerina, et c'était une joie. Pourtant, il ne faisait pas de leurs enfants des princes du sang d'ici, d'Imerina, mais seulement des princes du sang de là-bas, comme des chefs de file des Andriamasinavalona (deuxième caste noble et féodaux) portant fief: telle était la situation légale qu'il leur donnait d'office.

«Et les gens qui venaient se rallier à lui, il en faisait des fils d'Ambohimanga, car il voulait qu'ils aient beaucoup de gloire. Les *Tsimahafotsy* (hommes-osés) d'Ambohimanga qui l'avaient fait roi, avaient été appelés par lui *pères des gens*; et il leur donna des fils à soigner; et il disait: «Ils n'ont pris ni fusil, ni lance et ils sont venus simplement à moi; et je vous les donnerai comme fils, pères *Tsimahafotsy*; c'est là ma décision sur eux. Et, si l'on viole ces paroles, alors, je ferai perdre au peuple ses femmes et ses enfants. Cependant, bien que je vous les donne comme enfants, pères d'Ambohimanga, si vous mangez³ mes gens, je vous ferai perdre vos femmes et vos enfants. Or donc je vous les donne comme fils et c'est en vue du service d'état auquel vous les aiderez que je vous les donne comme fils.

«Ainsi furent «fils d'Ambohimanga» les Mamolakazo, peuple d'Andriamary, là-bas à l'ouest (près de l'Itasy) et les Vakinantsahasarotra, là-bas au nord etc.

Malagasy Kabary et Malagasy Customs. (2 plaquettes de COUSINS) Tananarive.
GUILLAUME GRANDIDIER: Bibliographie de Madagascar, 1906.

¹ *Tantara* pp. 678, 679. Nous traduisons exactement.

² Pas toujours.

³ Expression hyperbolique.

«Et lorsqu'il rencontrait un village fort, et qu'il tentait de le prendre, et qu'il y avait grande peine, une fois qu'il l'avait enlevé enfin, il faisait un grand édit: «S'il y en a qui veulent habiter ici, je leur prendrai femmes et enfants, et leur vie sera à mon choix, à moi le maître: c'est ainsi que je décide sur mon royaume. Car j'ai voulu prendre cette place, et j'ai eu grande peine, et j'ai eu de grandes pertes dans mon peuple, et j'ai failli ne pas en venir à bout. Je fais un grand commandement: elle ne sera pas habitée, à jamais.»

«Et lorsqu'il y avait un bon village, bien situé, qu'il voulait voir habiter, bien qu'on s'y soit battu et qu'on ait failli ne pas en venir à bout, il y plaçait pourtant une colonie, pour tenir le pays conquis. Et il prenait comme colons les *Avaradrano* (gens du district nord). Ainsi Tananarive fut colonisée par mille hommes, en trois groupes, qu'il appela les aigles. Ambohioky au sud fut colonisé aussi par des *Avaradrano*, aigles eux encore. Puis Ambohibeloma du nord, le fut par des *Mandiavato* (qui marchent sur pierres plus que sur terre) qu'il appela les «huit cents hommes».

«Comment il avait d'abord attiré, appelé à lui ces conquis et ces ralliés, d'autres documents, maintes et maintes fois nous le disent. Aux chefs, aux clans, aux petits royaumes éloignés, il faisait dire: «Venez, c'est moi que les Merina désirent pour testament-vivant du grand Andriamasinavalona, pour que je mêle ensemble, dans une même charte de coutumes, toute l'Imerina¹.

Cette terre m'a été livrée par Dieu, celle qu'entoure la mer².

Venez, c'est moi le père, c'est moi la mère. Venez, si vous tenez à vos biens³.

Je suis l'île où se rassemblent tous les petits⁴.

«Venez, il y a à Ambohimanga, un roi, gage d'une justice égale pour tous, roi qui ne prend ni les femmes, ni les enfants, ni les beaux esclaves, ni les beaux taureaux d'autrui; roi qui ne fait ni des intimidations, ni des partialités; pour qui le juste est juste et le coupable, coupable⁵.

«Venez, je ne cherche pas à faire du butin; ce que je veux, c'est que le peuple soit en paix, et pour cela qu'il n'y ait qu'un seul maître des Merina. On était en paix, du temps d'Andriamasinavalona, parce qu'il était seul maître; on a fait quatre parts, et on s'est jaloué, et on s'est entretué, car chacun voulait agrandir ce qu'il avait⁶.

«Vous venez à moi. Pensez bien que ce n'est point par ma force; mais la terre m'est livrée par Dieu. Et ce n'est point par votre force; mais Dieu est allé vous prendre pour vous rallier à moi. Sans la force de Dieu, vous seriez parmi les morts⁷.»



¹ p. 674.

² pp. 614, 622.

³ p. 626.

⁴ p. 627.

⁵ p. 986.

⁶ pp. 548, 549.

⁷ P. 993. On sait que la première influence chrétienne (protestante) ne se fit sentir que beaucoup plus tard, sous Radama I et les derniers souverains.

Der Fisch als Fruchtbarkeitssymbol bei den Waldindianern Südamerikas.

Von HUGO KUNIKE, Volontär am Königl. Museum für Völkerkunde zu Berlin.

1. Die älteren Beobachtungen über Fruchtbarkeitszauber-Tänze.

Ein quantitativ ziemlich stark hervortretendes Symbol im Kultus sowohl wie im profanen Leben der Bewohner Brasiliens sowie Guayanas ist das des Fisches. Dies ist auch durchaus nicht wunderbar, da die Indianerstämme dieser Gegenden ihre Nahrung in erster Linie durch den Fischfang erhalten. Sagt doch MARTIUS¹: „Die Fische des Amazonasgebietes kann man nicht energisch genug als *conditio sine qua non* des indianischen Lebens bezeichnen.“ Der Fischfang wird zum Teil mit raffiniert erdachten und kunstfertig ausgeführten Vorrichtungen betrieben. Diese sind von den Reisenden vielfach beschrieben worden²; besonders die Methode der Fischvergiftung, bei welcher die Fische durch verschiedene Pflanzenarten, die man auf die Oberfläche des Wassers streut, betäubt und so leicht gefangen werden können, wobei sie indessen für den Menschen genießbar bleiben. Außerdem werden besonders Netze, Reusen und auch Angeln (diese allerdings erst durch die Europäer im Amazonasgebiet eingeführt; am Xingú waren sie noch 1887 unbekannt) zum Fischfang verwendet. Am häufigsten ist das Erlegen der Fische mit Bogen und Pfeil, sowie das Fische speeren, also eine „Fischjagd“. Hinter dieser steht die Jagd auf Vögel, Säugetiere und andere kleine Tiere im allgemeinen ziemlich zurück.

Wie außerordentlich interessiert der Indianer für die Fischwelt ist, geht z. B! aus dem Umstand hervor, daß außer beim Menschen nur beim Fische die einzelnen Körperteile einer besonderen Bezeichnung gewürdigt werden. Es ist also bei der Wichtigkeit der Fischnahrung für den Indianer begreiflich, daß es ihm daran gelegen ist, eine möglichst große Ausbeute an Fischen zu erlangen. Daß er dies mit seinen Mitteln zu erreichen sucht, kann uns nicht wundernehmen. Er will viele Fische ins Netz bekommen, darum stellt er, dem allgemeinen Zauberglauben des Primitiven entsprechend, dies Resultat symbolisch im voraus dar, damit es sich hernach verwirkliche. Er stellt es jedesmal dann dar, wenn er einen größeren Fang gemacht hat, also in der Lage ist zu feiern, ohne Sorge um den Unterhalt für den kommenden Tag³.

Wir hören dies von den Reisenden, welche berichten, wie jedesmal nach ergiebigem Fischzug oder bei großer Jagdbeute ein Tanzfest mit Gelage verbunden gefeiert wird. Damit man nun wieder neue Nahrung bekomme, ist, nach dem Glauben der Indianer, wie gesagt, eine Antizipation des zu erreichenden Zustandes vorzunehmen. Der Häuptling eines Dorfes ruft also die

¹ MARTIUS: „Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde Amerikas, zumal Brasiliens.“ Leipzig 1867. Bd. I. S. 605, Note.

² Zuletzt ausführlich behandelt von KOCH: „Zwei Jahre unter den Indianern.“ Berlin 1910. Bd. II. SS. 27—50.

³ V. D. STEINEN: „Unter den Naturvölkern Zentralbrasiliens.“ Berlin 1894. S. 297.

Bewohner der Umgegend zu einem Tanzfeste zusammen (bei den Otomacos verteilt er nach GUMILLA¹ auch die Fische an die Dorfbewohner) und seine Leute kostümieren sich dazu mit ihren Tanzkostümen, welche sie zu diesem Zwecke, meist nur für die Dauer eines Festes anfertigen. Jedes Dorf hat übrigens seine eigenen Maskentänze.

Ursprünglich zogen sich die Teilnehmer am Tanzfeste wohl ein Fischnetz über den Kopf; bei weiterer Entwicklung der Zeichenkunst, des Ornamentierens, Schnitzens und Flechtens entstand dann allmählich eine Maske, bei welcher indessen am oberen Xingú, wo man die primitivsten Kulturverhältnisse Brasiliens angetroffen hat, die Tendenz vorzuherrschen scheint, den Tänzer nicht als Fisch zu verkleiden, sondern als Menschen mit Fischnetz angetan darzustellen. Dabei ist hier meist nur der Kopf der Maske mit einem Netze versehen. Eine andere Art, als Fisch zu fungieren, wird durch Aufsetzen von holzgeschnitzten Fischen auf den Kopf bewirkt, z. B. bei einem Tanze der Bakaíri, namens Yatuka (besonders der schwarze Pakufisch und der Matrinchan). Eine noch einfachere Art und Weise ist das In-der-Hand-halten von Fischfiguren, ferner das Aufsetzen von Strohmützen mit Faserbehang, welche die Attribute des Tieres tragen (Bakaíri²). Als etwas weiter entwickelt stellen sich die ganzen Maskenanzüge (z. B. der Karajá) dar, welche die Figur des Tänzers vollständig verhüllen.

Die Tänze nun, von denkbar eintönigster Art, werden bei vielen Stämmen von Gesängen begleitet, deren ganzer Sinn zuweilen nur in der einfachen Aufzählung gewisser Tiere und der Erwähnung ihrer Eigenschaften besteht (nach MARTIUS). Bei den Karajá stellen nach EHRENREICH³ die Masken Tiergeister dar, „die Tiere sind selbst entweder Jagdtiere oder solche, die in den nationalen Legenden eine Rolle spielen.“ Die Tiertänzer ahmen beim Tanze auch die Stimmen der von ihnen dargestellten Tiere nach.

Wir haben uns wohl vorzustellen, daß diese Tänze eine den Büffel- und Barentänzen der nordamerikanischen Indianer analoge Erscheinung sind. Bei diesen soll unter anderem der Büffel- oder Bärengestalt zur Vermehrung der Jagdtiere bewogen werden. Es ist nun zwar möglich, daß auch diese Anschauung in Südamerika mitspricht; indessen sind wir der Meinung, daß es sich hier in erster Linie um eine vorwegnehmende Darstellung des erwünschten Erfolges zu magischen Zwecken handelt.

Fast alle Masken im Xingúgebiet nun sind mit Fischornamenten versehen. Die Auetö (auch die Kamayurá) hatten nach v. D. STEINEN die meisten Geflecht- und Gewebemasken; nach ihrem Worte *Koahalú* bezeichneten die Nu-Aruak den Tanz, die Nahukuá nannten ihre schlechten Holzmasken mit dem Namen *Yakuikatú*, d. h. mit dem Namen des Tupi-Tanzes. Auch die Auetö und Kamayurá sind Tupi, diesen wird also die Erfindung der Masken und der Tänze zuzuschreiben sein⁴.

¹ GUMILLA: „Histoire de l'Orenoque“. Avignon 1758. S. 272.

² Auch andere Tiere werden bei den Maskentänzen der Xingústämme vielfach dargestellt, sie tragen jedoch alle Bemalung mit Fischornamenten.

³ EHRENREICH: „Beiträge zur Völkerkunde Brasiliens.“ Berlin 1891. S. 38.

⁴ v. D. STEINEN, a. a. O., SS. 319—324.

Gehen wir zu der Frage über, welche Ideen der Anwendung dieser Maskenformen und -Tänze zugrunde liegen. Die Indianer werden bei dem großen Fischreichtum ihrer Gewässer und dem Wunsche, sich diesen zu erhalten, resp. noch zu vermehren, unmittelbar darauf verfallen sein, den Fisch für ein mit der Nahrung und Lebenserhaltung aufs engste verknüpftcs Wesen zu halten. Sie werden aber auch bemerkt haben, daß der Fisch ein außerordentlich fruchtbares Tier ist, diejenige Tierspezies, welche die meisten Eier hervorbringt, und so ist es ohne weiteres verständlich, wie der Fisch zum Fruchtbarkeitssymbol wird. Daß er daher bei den Tänzen, welche sich indessen durchaus nicht allein auf Fischfang und Fischvermehrung beziehen, die vielmehr dem allgemeinen Fruchtbarkeitszauber gewidmet sind, eine Rolle spielt, ist begreiflich. Interessant ist, daß bei den Karajá (nach EHRENREICH¹) eine Delphinmaske vorkommt, die eine männliche Figur darstellt mit übertrieben groß gebildeten Genitalien (die ganze Maske ist aus *caguassu*-Blättern geflochten). Hier ist die angedeutete Beziehung zwischen Fischdarstellung und Fruchtbarkeitszauber unmittelbar evident.

Außerdem glauben wir hier einen anderen Umstand anführen zu dürfen, welcher den Zusammenhang zwischen den Fischtänzen und dem Fruchtbarkeitszauber deutlich hervortreten läßt, den Umstand, daß die Frauen bei vielen Stämmen, und dies scheint der Fall zu sein bei allen Stämmen mit einigermaßen (erhaltener) alter Tradition, die Masken bei Todesstrafe nicht sehen dürfen. Dies ist vielleicht aus dem Grunde so eingerichtet, weil die Frauen in dem Glauben erhalten werden sollen, daß der Kindersegen von dem Fruchtbarkeitszauber direkt abhängig ist. Und es ist möglicherweise derselbe Aberglaube, welcher es den Frauen bei den Bororó verbietet, die Schwirrhölzer zu sehen, welche nach dem Glauben auch anderer Völker (besonders mancher australischer Stämme) befruchtende Wirkung ausüben.

Und diese Schwirrhölzer haben bei den Bakairí und den Ipuriná Fischform (Name *yüenerü*) nicht etwa, wie v. D. STEINEN annimmt, aus dem Grunde, weil die beiden seitlichen Einkerbungen zum Anbringen an eine Schnur besonders geeignet wären, oder auch, wie man vermuten könnte, da der Fisch eine für das Schwirrholz besonders passende Form wäre — solche rationalistische Erklärung wird für das Denken der Primitiven nicht ausreichen —, sondern weil eben seine fruchtbar machende Eigenschaft ihm zu dieser Rolle verhilft. Gegen die Annahme v. D. STEINEN's spricht auch, daß die Holzfische bei den Bakairí zwischen den Schwanzflossen mit einem Loche versehen sind, durch welches die Schnur gezogen ist, an der der Fisch durch die Luft geschwungen wird, und daß bei den Ipuriná der Fischkörper mit der Schnur umwickelt ist. Gegen die Vermutung, daß der Fisch eine besonders praktische Form wäre als Schwirrbrett, spricht das Vorkommen anderer Schwirrbretter, welche keine Fischform aufweisen, aber doch eine ähnliche lange, flache Gestalt zeigen. Wir glauben also, daß die Fischfigur mit Vorsatz gewählt worden ist, und zwar mit dem Gedanken, daß der Fisch, das zur Nahrung dienende, fruchtbare Tier, auch zum Fruchtbarkeitszauber mit gutem Erfolge *in effigie* zu benutzen sei.

¹ EHRENREICH, a. a. O., S. 35.

Bei den Maskentänzen ist es übrigens Vorschrift, daß die Tänzer streng inkognito bleiben müssen (wie in Nordwest-Amerika, bei den Papuas u. a.). Den Frauen wird allerdings bei einigen Stämmen schon erlaubt, die Masken zu sehen; EHRENREICH beobachtete bei einem Stamme den Fall, daß das Geheimnis der Masken aufgehoben wurde, weil alle Frauen die Masken gesehen hatten und diese nicht gut alle abgeschlachtet werden konnten¹.

2. Die Gesangstexte der Zaubertänze.

Mancherlei Fischtänze sind wohl von europäischen Reisenden beobachtet worden, jedoch nur wenige von ihnen geben uns genauere Auskunft über die Gesangstexte sowie eingehendere Mitteilungen über die Art und Weise des Tanzes.

Eine der ältesten Quellen zur Ethnographie Amerikas² aus dem 16. Jahrhundert gibt unter Hinzufügung der Melodie (vgl. die Notenbeilage) den Text zu einem Fischtanz der Tupinambás:

„Pirañassü aoñhe,
Camürüpñy ñassü aoñeh“ (añeh).

LÉRY:



DE BRY, Histor. der Inwohner Amerikas 1593:



Pira bedeutet Fisch, *assü* oder *ssü* groß (nach verschiedenen Wortlisten) *auhe*, *añeh* ist vielleicht dem Worte *aroñ* gleichzusetzen, einem vielfach in Gesängen am oberen Xingü vorkommenden Ausdruck ohne zu ermittelnde Bedeutung. Für *camürüpñy-ñassü* emendiert der Übersetzer wohl mit Recht: *camaripügñacu* (Pisonis).

Ein zweiter Fischgesang, den die Reisenden SPIX und MARTIUS am Rio Negro bei den Miráñyas aufgezeichnet haben und dessen Melodie sie ebenfalls mitteilen (vgl. die Notenbeilage), begleitete den wilden nächtlichen Tanz, den diese Indianer, Männer und Frauen, zu Porto dos Miranhas aufführten³. Der Text lautet wie folgt:

Chor:	Einer:	Chor:	Einer:
1. <i>Maa pirata in-te?</i>	<i>Pirañañá</i>	7. <i>Pira-tang será ne pari?</i>	<i>Pirañañá</i>
2. <i>Tücünare açü se-ra?</i>	"	8. <i>Pira péma renünté!</i>	"
3. <i>Oacarí pira sera?</i>	"	9. <i>Jajuca jajuca Bõmomóre</i>	
4. <i>Oatũçũba pira sera?</i>	"	<i>ĩiane timbó! Bõmomóre</i>	
5. <i>Ja care pira sera?</i>	"	<i>ĩinae timbó!</i>	
6. <i>Jũaraũa pira sera?</i>	"	<i>Schamañ! Schajañ-a-ñ!</i>	

¹ EHRENREICH, a. a. O., S. 37.


² LÉRY: „Reise in Brasilien“, übersetzt Münster 1794, 12. Hauptst., S. 202.

³ SPIX und MARTIUS: „Reise in Brasilien“. München 1823. S. 1266.

Der Fischtanz der Indianer am Rio Negro.

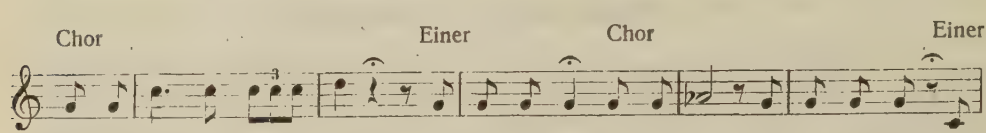
(Nach MARTIUS.)

Allegretto. Chor. Einer. Chor. Einer



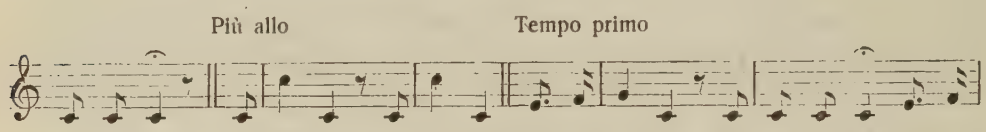
Maa pi-rata iu-té? Pi-rau-au-á. Ma - a pi-rata iu-té? Pi-rau-au - á.

Chor. Einer. Chor. Einer



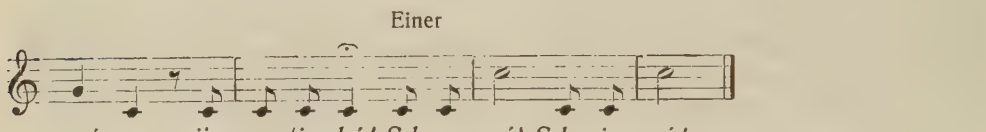
Pi-ra-tang se-ra ne pari? Pi-rau-au - á, pi-ra pé ma re-nün-té! Pi-

Plü allo. Tempo primo



rau-au-á ja-jü-ca ja-jü-ca Bö-mo-mó-re iia-ne tim-bó! Bö-mo-

Einer



mó-re iia-ne tim-bó! Schama-nú! Scha-jaua-ü!

Bei SPIX und MARTIUS (a. a. O.) heißt es, der Text sei nicht zu übersetzen. Dies läßt sich vielleicht aus dem Umstande erklären, daß die Méranys der Betóya-Sprachgruppe angehören, während dieser Gesangstext einem Tupidialekt zugehört (Miranya ist, nebenbei bemerkt, ein Sammelname für Stämme am Rio Caunary). Die ersten Strophen sind indes durchaus verständlich:

- Chor: 1. Was für ein Fisch bist du? Einer: *Pirauáá*.
 2. Bist du der große Tucunare? (*Erythrini spec.*).
 3. Bist du der Fisch Oacari?
 4. Bist du der Fisch Oatuçuba? (*Otolithus Guatucupá Cuv.*).
 5. Bist du der Fisch Jacaré? (*Crocodylus sclerops et Aliae spec.*).
 6. Bist du der Fisch Juarauá? (Nach WALLACE¹, *Yoûaroûá*, das Manati oder die Seekuh, ein großes Seesäugetier).

Den folgenden Vers zu übersetzen war nicht möglich, der letzte ist vielleicht verderbt, wie sich aus dem gleich anzuführenden Texte von BARBOZA RODRIGUEZ zu ergeben scheint, die Ausrufe zum Schluß sind wohl überhaupt unübersetzbar. Nur ein Wort scheint verständlich, nämlich *timbó*. Mit diesem bezeichnet man alle möglichen Arten von Fischgiften².

¹ WALLACE: „Narrative of travels on the Amazon and Rio Negro“. London 1853.

² S. oben, vgl. auch H. PABISCH: „Über den Fischfang mit Giftpflanzen in den amerikanischen Gewässern“. XVI. Amerikanisten-Kongreß in Wien 1908, und KOCH, a. a. O., II., S. 49.

Einen ähnlichen Gesang unter dem Namen *Pirá ũaũáo* gibt BARBOZA RODRIGUEZ¹ unter dem Titel: „Cantiga da Tortoré“, ebenfalls in Tupi-Sprache:

Maá pirá taá indé?

Was für ein Fisch bist du?

— *Pirá ũaũáo.*

— Schwertfisch.

Indé, cerá Surubi?

Du bist der Surubim? (oder Sorubim, *Platy-stoma spec.*)

— *Pirá ũaũáo.*

Wir schaben davon bei der Hecke (dem Windschirm?)

Ja müi i taparé,

— *Pirá ũaũáo,*

Bevor anfängt

Coema renondé

— *Piráũaũáo.*

Mein Trommler der Yoruparidämon,

Ce tamũra Yeropáry,

— *Piráũaũáo,*

Dein Rüssel ist häßlich,

Ne renõe çara pochi,

— *Piráũaũáo.*

Es ist durchaus nicht unmöglich, daß wir die achte Strophe des von SPIX und MARTIUS mitgeteilten Tanzliedes nach der vierten Strophe des Textes von BARBOZA RODRIGUEZ zu verbessern haben und *coema renondé* lesen müssen.

Zur Ergänzung der von MARTIUS beobachteten Fischtänze erwähnen wir einen solchen, den er in seinem Werke „Zur Ethnographie Amerikas“ (I, S. 589) anführt, welcher *Pira-pora-ceya* heißt, und bei dem jedem der im Kreise Tanzenden die Rolle eines gewissen Fisches zugeteilt ist.

3. Neuere Beobachtungen über Fruchtbarkeitszauber-Tänze.

Neuere Beobachtungen über Tanzfeste, Gesänge und Masken liegen vor in den Reisewerken von K. v. D. STEINEN, MAX SCHMIDT und KOCH, auch EHRENREICH hat Masken, die zu Fischtänzen gehören, mitgebracht und beschrieben.

Am Xingú, dem Forschungsgebiet v. D. STEINEN's, sehen wir ein eigenartiges Akkulturationsgebiet. Stämme der verschiedensten sprachlichen Zugehörigkeit sind dort in kulturelle Wechselwirkung, in Austausch des Kulturbesitzes getreten, und zwar so, daß sie nunmehr ein ganz einheitliches Kulturbild darbieten. Bei ihnen allen findet sich das Fischornament in der eigenartigen, vom Mereschufisch derivierten rautenförmigen Stilisierung und ebenso auch überall ähnliche Fischtänze. Die Gesänge, welche dabei vorkommen, waren offenbar nicht zu übersetzen².

Bei den Auetö fand v. D. STEINEN³ einen Fischtanz, der Koahálu hieß, wobei folgendes gesungen wurde: „*Ehũ hehũ he ehé. Hátũere ũmatschũre ũ kũnyayá, kũnyayá, kũnyayá. Hátũre ũmatyũre ũ kũnyayá.*“ Hierbei ist nur zu verstehen, daß es sich um Frauen handelt; denn *kũnyá* bedeutet „Frau“. Einige Masken der Auetö sind von MAX SCHMIDT⁴ beschrieben worden. Da ist zunächst die Pangai-Maske, die den Piránya-Fisch darstellt, ferner die Ene-

¹ Poranduba Amazonense. Rio 1890.

² v. D. STEINEN, a. a. O., S. 62.

³ v. D. STEINEN, a. a. O., S. 310.

⁴ „Indianerstudien in Zentralbrasilien“. Berlin 1908. S. 407 ff.

repira-Maske, die mit Meréschu-Muster versehen ist, dann die Teteviet-Maske, deren Mund aus einem Piranya-Gebiß besteht (ohne Meréschu-Muster) und endlich die Mirivári-Maske (gleichfalls ohne Meréschu-Muster).

Bei den Kamayurá zeichnete v. D. STEINEN¹ einen Gesang, namens *Maraká* auf, der so lautete: „*yemáma hemahé, yáuara emüaküá yerú pitü pitü yáuara emüaküá yemáma hemahé.*“ Auch dieser Gesang ist unübersetzbar. Unter den Tänzen der Kamayurá findet sich einer, bei dem kleine Tanzkeulen verwandt werden, er heißt Amurikumá-Tanz, der Gesangstext hiezu lautet: „*ihóhó ihoehéhé ihóhó ehéhé nūyakáko horómotáng moták*“, gleichfalls nicht zu übersetzen.

Das Vorkommen von Tanzkeulen sucht nun MAX SCHMIDT² dadurch zu erklären, daß die Guató beim Fischfang, „zum Töten der gefangenen Fische, vor allem der gefährlichen Pirányas, stets ein hartes Stück Holz, eine Art Keule, im Kanoe mit sich führen“, eine Annahme, die in der Tat viel für sich hat. — Tanzkeulen finden sich im übrigen auch bei Rio Negro-Stämmen und den isolierten Trumai im Xingú-Gebiet, solche von genauer Fischform bei anderen zentralen Stämmen. Beim Amu-Tanze der Kamayurá wurde verdeutlicht, daß die Frauen Fische überreichen. Ein anderer ihrer Tänze, welcher Tavúravauá heißt, bei dem eine Netzmütze getragen wird, entspricht nach v. D. STEINEN³ dem Fischtanzen der Nahukuá, bei welchem Leute mit Netzen vor dem Gesicht tanzen (abgebildet in v. D. STEINEN's Reisewerk). Dem oben erwähnten Koahalú-Tanz der Auetö entspricht bei den Kamayurá der Hüvat-Tanz⁴, bei welchem ein Tanzstab gebraucht wurde, der oben ein umflochtenes Dreieck trug, auf welchem zwei Hundsﬁschzähne angebracht waren (paarweise gebraucht, *haéaté* genannt).

Bei den Bakaïri kommt eine Welsmaske beim Imeo- oder Imoto-Tanze vor. Bei anderen Tänzen werden hölzerne Fischfiguren von den Teilnehmern auf dem Kopfe getragen, so der Paküfisch, der Nivaga oder Kopiri⁵ und andere Fische. FRIČ fand bei den Bororó Fischtanzen Ornamente in Rautenform, welche auf dem Kopfe getragen werden⁶. Auch Schwirrhölzer in Fischform kommen vor, dies ist auch bei den Nahukuá der Fall. Bei den letzteren stellt ein *Eremo* genannter Tanz die Pantomime des Fischfanges, das Treiben der Fische in die Netze, dar. Auf den eigenartigen Rückenholzern, zylindrischen Holzstücken, welche von den Bakaïri beim Tanze getragen wurden, finden wir die oben erwähnte stilisierte Fischdarstellung ebenfalls, und auch auf den Tanzrasseln, welche aus kleinen runden Kürbissen bestehen, die auf einem Stäbchen stecken, kehrt sie wieder.

Statt dieser Kürbissrasseln finden sich im Xingúgebiet auch kleine Schildkrötenpanzer mit Steinchen darin, die ebenso auf einem Stäbchen stecken.

¹ v. D. STEINEN, a. a. O., S. 313.

² „Über die Guató“, „Zeitschr. f. Ethn.“, 34., S. (77).

³ v. D. STEINEN, a. a. O., S. 96.

⁴ v. D. STEINEN, a. a. O., SS. 315—317. *hüvát* gleich *yguar* Wasserbewohner.

⁵ M. SCHMIDT, a. a. O., S. 418.

⁶ FRIČ and RADIN: „Contribution to the Study of the Bororó-Indians“. „The Journal of the Anthropological Institute“, London 1906, S. 382ff.

Die Kürbissrasseln dienen natürlich wie auch in Mexico, Nordamerika und an anderen Orten zum Fruchtbarkeitszauber, wie auch die Schildkröte in Nordamerika vom Mediziner geschwungen wird, um Regen, d. h. Fruchtbarkeit, herbeizuzaubern. Denn die Schildkröte ist das regenspendende Tier. Bei den Mandans erzeugen nach CATLIN¹ vier Schildkröten den Regen und lassen ihn auf die Erde tropfen. Interessant ist, daß wir wie im Xingú-Quellgebiet auch in Mexico neben der Kürbissrassel das *ayo-chicauaztli* finden, das Schildkröten-Rasselinstrument zur Erzeugung von Fruchtbarkeit.

Bei den Mehinekú im Xingúgebiet findet sich ein Fischtanz, namens *Yatuka*, bei dem Holzfische auf dem Kopfe getragen werden, besonders Nachbildungen der Fische *Pakú* und *Matrinchan*. Dabei dienen alt-aruakische Worte als Text der Tanzlieder.

EHRENREICH² beschreibt eine Delphinmaske von den Karajá und erwähnt eine ähnliche, die den Fisch *doori* (*piarara*) darstellt. Ferner bildet er die schönen und interessanten Federmosaikmasken der Karajá ab (*ya dö*), die den Fisch *Piabussu* (*abušenra*) und den *Pakú* (*ariüa*) darstellen, bei denen manche Einzelheiten an die Masken aus dem Rio Negrogebiet erinnern. Bei den Karayahi fand er den *Pintado* (Wels, *Pimelodus Sorubim*), den *Trem-trem* (*Gymnotus electricus*), *Chicote*, *Piau* und *Pirarucú* als Masken verwendet vor. Dazu bemerkt er: „Jedes Tier hat seinen charakteristischen Laut“, so der *Pacú*: „*heiyon-ye, heiyon-ye*“.

Eine große Anzahl wertvoller Angaben über Maskentänze im Rio Negrogebiet verdanken wir KOCH³. Bei allen Maskentänzen ist die Idee der Zaubervirkung (in erster Linie) das Leitmotiv, „das ganze Dorf soll fruchtbar gemacht werden“. Die Tiergeister der Jagd und des Fischfangs sollen in den Machtbereich des Menschen gebracht werden. Die *Kobéua* sagten: „Alle Herren der Masken sind Dämonen“ (*Yorupari*). Die guten und bösen Dämonen treten nun im Tanze mit Wasser- (und anderen) Tieren als Begleitern auf, welche die einzelnen Tierklassen repräsentieren. Die Maske ist für den Indianer der Dämon selbst. „Dies ist das Tier *X* und nicht etwa nur seine Maske,“ sagten die Indianer. Nur die Männer tanzen mit Masken, die Frauen sehen zu. Hierbei kommen nun mancherlei Fischtänze vor. Wir lassen einige Beschreibungen von solchen folgen. „Beim Tanz treten die Arakúfische (*Bolikakö*, die in einem „Fischhaus“ wohnen) stets paarweise auf (Parung?), sie schreiten Hand in Hand nebeneinander hin und her und halten in der anderen Hand einen langen Tanzstock vertikal vor sich, wobei sie singen:

Uamandyá ũamandyé
Uamandyá ũamandyé
Uamandyá kaũũ ũamandyáli
Kululú alé, etc.

Bei den Masken des *Máuayo*, des rotmäuligen Arakúfisches, und des *Äuali*, des kleinen Arakúfisches, ist nur die Bemalung verschieden, die Tänze

¹ CATLIN: „Illustrations of the manners, customs... of the North American Indians“, London 1751. Bd. I, S. 181.

² S. Beiträge, S. 35.

³ KOCH: „Zwei Jahre unter den Indianern“ (I u. II). Berlin 1909, 10.

sind dieselben. Der Mauayo wohnt in einem „Fischhaus“, an der Inambú-insel des Rio Cáyarí oberhalb Yoruparí Cachoeira. Der Gesang des Äuali (am Cuduiary) lautete:

Kānapika lāūadyū lāuadjū
Kānapika lāūadjū lāuadjū,
Lāūamāni lāūamāni lāuadjū kulā
ó-hō-hō.

Piäko, ein kleiner schwarzer Flußfisch, auch „Krötentochter“ genannt, hält beim Tanz eine Kalebasse in den Händen, über der ein kurzer Stab liegt, unter dem Gesang:

Kānama kānamō
Kānama kānamō
Kānama kaliūdyā
hō-hō hō-hō hō-hō.

Interessant ist, daß die Spiralzeichnungen auf dem Körper dieses Maskenanzuges von KOCH als „Därme der *Piäko*“ angegeben wurden, interessant aus dem Grunde, weil die indianischen Bleistiftzeichnungen ähnliche Erscheinungen aufweisen. Hier sind nämlich die Fische so gezeichnet, daß die Gräten mit-angegeben sind (sogenannte Röntgenzeichnungen). Auf peruanischen Geweben kommen solche Zeichnungen im primitiven Stil noch vor, auf denen die Fische im Innern des Vogels zu sehen sind, der sie verschlungen hat.

Der Gesang des Pirandira lautete:

Kenakū yūmalt
Kenakū yūmalt
Litsätsä limakā lā, etc.

Von anderen Fischmasken (gute Tierdämonen, ihrer Tiernatur entsprechend) sind uns durch KOCH bekannt geworden die des *Hāimä* (Jandiáfisch), des *Bātāka haiuä* (schwarzer Jandiáfisch), des *Äuahöläbō* (bunter Arakúfisch) und *Jyudyō* (kleiner Arakúfisch). Ferner ist da ein Dämon, der die Fische stiehlt, welcher eigentlich der Tauchervogel, *Carará* ist. Ebenfalls bei den Kobéua fand KOCH kleine Maskenmodelle aus Maïskolben hergestellt, welche den Kindern geschenkt werden, damit diese die Bedeutung der Maskenbezeichnungen spielend erlernen. Eine Analogie dazu stellen die Modellpuppen dar, welche sich bei den Puebloindianern in Neu-Mexico finden. Diese bilden mit großer Treue die Masken nach, welche bei den sogenannten *Katčina* (Tänzen) getragen werden, sie stellen also eine Art Katechismus für Kinder dar.

Bei anderen Tänzen, wo die Teilnehmer unmaskiert auftreten, werden besondere Tanzfiguren an mit Flaumfedern beklebten Schnüren gehalten. Diese Tanzfiguren bestehen aus Holz und Bast, sind gleichfalls mit Flaumfedern beklebt und stellen u. a. Fische dar, so den *Uarakū piníma*, den *Pirandira* und den *Arakū*.

Interessant ist auch die Beobachtung, daß unter den Flöten beim Dämonenfeste eine den Namen *üalldo*, d. h. Acaráfisch, führte.

Bei den Umáua fand KOCH: „Ihre Tänze sind nach Tieren benannt; so nannten sie einige sehr melodische Tanzweise, die sie uns vorsangen, *háku mándli*, „Pakú-Tanzgesang“. Nahe einem Fluße mit Namen Pira-paraná „Fischfluß“, der nach KOCH in der Tat von Fischen wimmelt, wohnen die Jába, am Dyí Ygarapé. Bei ihnen hieß ein Tanz „Fischtanz“, *uai-baxsa*. Bei den Makúna endlich wurden fischreusenähnliche Dinge beim Tanze verwendet (dieses hieß *matapi*-Tanz), sie wurden dabei von den Männern am Zopfe befestigt getragen. Man ist versucht, zu vermuten, daß diese fischreusenartigen Tanzgeräte möglicherweise mit den zylindrischen Rückenhölzern zusammenzubringen sind, die, wie wir oben (S. 212) gesehen haben, mit Fischmustern versehen sind, die also vielleicht, wie manche Maskenzeichnungen, Fische im Netz bedeuten, und die beim Tanze im Xingu-Quellgebiet getragen werden, ebenso wie auch hier das Vorkommen von Tanzkeulen durch den ursprünglichen Gebrauch derselben beim Fischfange zu erklären sein mag.

Auf einigen Bleistiftzeichnungen der Kobéua, Makúna, etc., welche KOCH gesammelt hat, sehen wir Fische und Maskentänzer (z. B. Phallustanz), besonders solche mit Fischmasken, zusammen abgebildet, außerdem verschiedene bestimmte Fischarten, so den *Sorübm*, *Arakú*, *Uatucupá*, u. a. mehr.

4. Der Fisch bei Totenzeremonien.

Auch bei Totenzeremonien spielt die Figur des Fisches im Südamerika eine Rolle. Bei den Kobéua fand Dr. KOCH Tanzfiguren aus Holz, welche verschiedene Fische darstellen, den *Pirandirá*, *Uacari*, *Mandübé*, *Sürübi*, *Cayamá* und den *Marakú pinima*. Diese Figuren waren auf Röhren aus *ambaúva*-Holz gebunden, die mit Bastfasern verziert waren. Beim großen Totenfesten nun, das etwa alle 15 Jahren stattfindet, und bei dem die Gebeine der Verstorbenen zu Asche verbrannt, feingestoßen und im Festtrank (*kaschiri*) genossen werden (offenbar zu zauberischen Zwecken, übrigens auch an anderen Stellen, z. B. von MARTIUS beobachtet), entlocken die besonders geschmückten Tänzer diesen Röhren dumpfe Laute. Der Gesang dabei besteht aus den Worten: „*Pirá-kadyá Pirá-kadyá*“ (*pira* bedeutet „Fisch“).

Interessant ist nun, wie die Fischfiguren, welche auf den Röhren angebracht sind, aussehen. Man hat sie aus einem Brett geschnitten und meist schwarz bemalt; auf ihren Seiten befindet sich eine Zeichnung, welche in weissen Linien die Gräten des Fisches darzustellen scheint, vielleicht um anzudeuten, daß es sich um tote Fische handelt, oder aber eine mit der oben (S. 214) mitgeteilten Beobachtung übereinstimmende Darstellungsmanier, daß nämlich unsichtbare Teile eines Wesens „durchscheinend“ wiedergegeben werden.

Außerdem sind die Fische mit Daunenfedern beklebt. Eine Deutung dieser Art der Darstellung läßt sich nicht mit voller Sicherheit geben; doch ist zu vermuten, daß durch die schwarzen Fische mit hellen durchscheinenden Gräten die Beziehung auf etwas Schattenhaftes, Unlebendiges, gegeben sein soll. Das Beklebtsein mit Daunenfedern scheint in Amerika vielfach Andeutung des Todes, Beziehung zum Tode zu sein, so wird z. B. der gefangene Krieger, welcher im alten Mexico auf dem Opferstein enden soll, zuvor mit weißer Kreide (*tiçatl*) angestrichen und mit Daunenfedern (*iüitl*) beklebt. Bei den

Bororó in Südamerika bekleben sich die Teilnehmer an Totenfeiern selbst mit Daunenfedern (nach v. D. STEINEN, der auch eine Abbildung eines derart geschmückten Mannes gibt)¹. Was bedeutet nun das Vorkommen des Fisches, des Repräsentanten des Lebens, der Fruchtbarkeit, bei den Totenfeiern der Kobéua? Wir müssen wiederum andere amerikanische Parallelen heranziehen, um eine vielleicht zureichende Erklärung hierfür geben zu können.

Wir müssen uns fragen: kommen etwa Fruchtbarkeitssymbole oder Handlungen, welche Fruchtbarkeit gewährleisten sollen, bei Totenfeiern in Amerika vor? Nun finden wir in der Tat im alten Mexiko das Vorkommen eines eigenartigen Instrumentes bei Totenzeremonien. TEÇOÇOMOC berichtet uns², daß bei der Totenfeier das *omi-chicauaztli* und das *ayacachtli* von den Jünglingen in allen Phasen des Gesanges und Tanzes gespielt wurde. Was bedeuten nun diese beiden Instrumente? In dem Worte *omi-chicauaztli* bedeutet der erste Bestandteil, *omitl*, Knochen; denn das Instrument besteht aus einem mit Querrillen versehenen Knochen, auf welchen durch Hin- und Herfahren mit einer Muschel ein eigenartiges Geräusch hervorgebracht wird. In der Tat sind einige dieser Instrumente bei Ausgrabungen gefunden worden und werden in Museen bewahrt.

Der zweite Bestandteil des Wortes, *chicauaztli*, ist eine Ableitung vom Verbum *chicaua* stark machen, es bedeutet „womit etwas stark gemacht wird“, und das so benannte Instrument, das *chicauaztli*, ist das ständige Attribut des Xipetotec, einer ausgesprochenen Vegetationsgottheit. Das nämlich, was stark gemacht werden soll, ist der Erdboden. Das Instrument dient also zum Fruchtbarkeitszauber, wie auch aus Gesängen an die Götter unzweideutig hervorgeht. Nicht anders das an zweiter Stelle genannte Instrument, das *ayacachtli*; es ist die Kürbissrassel, welche überall in Amerika als Fruchtbarkeitserreger angesehen und gebraucht wird. Von den alten Bewohnern Michuacans³ wissen wir, daß bei Leichenfeiern die Sklaven und die Sklavinnen, welche den Toten zu begleiten hatten, auf Knochenrasseln und Schildkrötenpanzern spielten. Wie wir nun oben gesehen haben, ist die Schildkröte gleichfalls als regenspendendes Tier zugleich Erzeuger der Fruchtbarkeit. Wir finden also auch bei diesen Völkern und zwar schon in weit zurückliegender Zeit, Fruchtbarkeitszauber bei Totenzeremonien.

Bei einigen modernen südamerikanischen Stämmen kommen nach EHRENREICH⁴ phallische Zeremonien und Geißelungen zur Erregung sexueller Momente bei Totenfeiern vor; bei den Bororó spielen bei Leichenzeremonien vermummte Personen mit Schwirrhölzern eine Rolle, die Leiche wird hier begleitet von Leuten mit Schwirrhölzern hinausgeführt. Also sehen wir auch hier wiederum ein Fruchtbarkeitssymbol bei der Bestattung. Wir werden demgemäß die erwähnten Fischfiguren, welche im Rio Negro-Gebiet bei Totenzeremonien vorkommen, in ähnlichem Sinne als Symbole der Fruchtbarkeit, der Gewährleistung neuen Lebens, aufzufassen haben. (Zauber und Gegenzauber.)

¹ v. D. STEINEN, a. a. O., S. 472.

² „Crónica mexicana“, Kap. 25, S. 301 in der Ausgabe von OROSCO Y BERRA. Mexiko 1878.

³ SELER: „Ges. Abhandlungen“, III, S. 117.

⁴ Nach mündlicher Mitteilung in seinen Vorlesungen an der Universität Berlin.

5. Bräuche und Glauben bei der Zubereitung des Fisches.

Hier möchten wir noch einige Worte über den Aberglauben einschalten, welcher vereinzelt bei der Zubereitung der Fische beobachtet worden ist. SPIX (Pisces) sagt von den Mirányas, die meisten von ihnen seien überzeugt, daß die Trocknung der Fische erst dann ordentlich stattfindet, wenn alle Zurüstung genau die vier Himmelsrichtungen berücksichtige.

Eine eigenartige Erscheinung ist das Vorkommen von Fischfiguren in Hütten der Ipurinás am oberen Purús. EHRENREICH¹ sagt: „Von der Decke hängen in vielen Hütten aus Maiskolben gebildete oder aus Baumrinde ausgeschnittene und bemalte Fischgestalten herab.“ Über die Bedeutung dieser Tiere ließ sich indeß leider nichts ermitteln. Wahrscheinlich handelt es sich hier aber ebenfalls um einen Fruchtbarkeitszauber. Dies wird auch durch die Vermutung nahe gelegt, daß der Mais als Nahrungsmittel vielleicht auch als ein besonders geeignetes Objekt zur Darstellung der Fruchtbarkeit, Lebensmittelfülle etc. aufzufassen ist. So wurde auch im alten Mexiko das Fleisch, aus dem sich der animalische Körper zusammensetzt, als identisch mit dem Mais aufgefaßt: *tonacayotl* unser Leib, Fleisch, gleich Lebensmittel, Mais. Daher gilt auch *tonacatecutli*, d. h. der Herr unseres Fleisches, zugleich als Schöpfergott, Herr der Zeugung, erster Mensch und Gott der Lebensmittel, d. h. besonders des Maises.

Ob bei den aus Maiskolben hergestellten Figürchen, welche Fischmasken bei den Kobéua darstellen (s. o. S. 214), ähnliche Vorstellungen zugrunde liegen mögen, läßt sich nicht sagen; immerhin bilden sie eine interessante Parallele zu den Fischfiguren der Ipurinás. Kleine Maskennachbildungen aus Maiskolben, allerdings nicht in Fischform, kommen auch bei den Karajá vor.

6. Der Fisch in der Ornamentik der südamerikanischen Indianer.

In der Ornamentik der Indianer Südamerikas spielt die Figur des Fisches ebenfalls eine bedeutende Rolle.

Unmittelbar verständlich ist es, wenn man die Ruder und Boote mit Fischfiguren verziert, resp. mit Ornamenten, die als Fische gedeutet werden. So kommen beispielsweise Rochenringe auf Rudern der Bakairi vor, und die eigenartigen T-förmigen Zeichnungen auf den Rudern der Ipuriná werden ebenfalls als Fische gedeutet, wie überhaupt sämtliche Rudermuster dieses Stammes Fische darstellen. Entsprechend der Bedeutung des Fischesymbols wurde nun die Zeichnung des Fisches ornamental verwendet; in der Regel gelangen nämlich nur vielfach vorkommende und wichtige Zeichnungen zu ornamentaler Umbildung, zur Stilisierung.

Das Fischbild wurde allmählich rein ornamental umgestaltet, so daß man erst durch einen besonderen Hinweis auf die eigentliche Bedeutung des Dargestellten kommen konnte. Besonders deutlich zeigt sich dies bei den Indianern der Xingú-Quellflüsse. Hier entstand aus dem Bilde des Fisches eine Raute mit vier schwarzgemalten Ecken, welche Kopf, Schwanz und Seitenfloßen dar-

¹ EHRENREICH, a. a. O., S. 60.

stellen sollen (s. Abb. 1, S. 220). Ob diese Stilisierung durch den Einfluß der Webetechnik oder des Ritzens entstand, ist für unsere Zwecke ohne Belang. Wir können uns auch vorstellen, daß die sich im schrägen Winkel kreuzenden Gewebefäden im Verein mit der auf Holz geritzten Vorzeichnung zum schwarz ausgemalten Ornament, zur Stilisierung geführt haben. (Analog etwa den eckigen germanischen Runen, die aus den runden Formen des römischen Alphabets hervorgingen.)

Nun ist interessant, daß die Raute nicht nur als Fisch, sondern auch (allerdings ohne die vier ausgemalten schwarzen Ecken) als Fledermaus gedeutet wurde, daß man ferner im allgemeinen zwar in dies Muster den Lagunenfisch Meréschu, aber auch andere Fische, z. B. den Pakú hineinsieht. Dies beweist nämlich, daß man offenbar von der Zeichnung des Fisches im allgemeinen, dem gegenüber die Spezies als Nebensache erscheint, ausgegangen ist, und „Fische im Netz“ darstellte, wie die Deutung der Masken und der Bleistiftzeichnungen im Skizzenbuch des europäischen Reisenden lautete. So ist die Bezeichnung Meréschu vielleicht oft nur subjektiv, da dasselbe Gebilde zu verschiedenen Zeiten und von verschiedenen Individuen eine inconcinne Deutung erfuhr. Nun führte, vielleicht von zauberischen Ideen begleitet (welche allerdings in den meisten Fällen mehr latent vorhanden zu sein scheinen), die Freude an der Fischdarstellung zum Anbringen seines Bildes auf allerhand Geräten des profanen Gebrauchs. Auf Trinkschalen und Eßgeräten finden wir zierliche Fischmuster in Rautenform, besonders auch auf den sogenannten Beijú-Wendern, flachen Holzbreitern zum Umwenden der Mandioka-Fladen. Die Ideenverbindung wird nach dem oben Gesagten keines weiteren Kommentars bedürfen.

Während jedoch im allgemen die Beijú-Wender eine Vogelfigur darstellen, deren zweimal geknickter Hals zum Griff dient, finden wir nur ausnahmsweise einmal (im Xingúgebiet, bei den Bakairí) einen solchen in Fischform, wobei die Schwanzflossen zum Griff verwendet werden¹.

Nebenbei sei bemerkt, daß wir sowohl im Xingúgebiet, wie auch am Rio Negro Fischdarstellungen vielfach an Hausfronten begegnen. Und hieran anschließend möchten wir auf eine andere Art und Weise der Fischdarstellung zu sprechen kommen, das ist das Anbringen von Fischbildern in der freien Natur. Am Xingú fanden sich nach v. D. STEINEN² Sandzeichnungen, welche deutlich als Fische (Matrincham, Rochen, Pakú) zu erkennen waren. In einem Falle stellte es sich heraus, daß man an einer Uferstelle, wo sich ein Bild des Fisches Matrincham befand, auch wirklich solche Fische fing; es handelt sich hier also, wie vielleicht auch bei einigen Fischzeichnungen auf Bäumen, um eine Art Merkzeichen, analog den Gaunerzinken, um ergiebige Fischgründe anzudeuten. Es wäre aber auch denkbar, daß man einzelne Fische in ähnlicher Weise, aus Vergnügen an der Darstellung selbst hinzeichnete, ebenso wie man ganze Jagdszenen im Sande abbildete. Und in entsprechender Weise lassen sich vielleicht die in Felsen gravierten Fischfiguren deuten, welche

¹ Abb. bei H. MEYER: „Die Kunst der Xingú-Indianer“. XIV. Amerikanisten-Kongreß in Stuttgart 1904. Tafel I, Nr. 14, dazu S. 457.

² v. D. STEINEN, a. a. O., S. 248.

man vielfach im Gebiete des Rio Negro gefunden hat, wo sie allerdings hinter anderen Darstellungen zurückstehen. Zu der tiefen Eingravierung dieser Figuren hat offenbar (nach KOCH¹) eine lange und mehrfach von neuem ansetzende Tätigkeit geführt: viele von denen, die den Fluß entlang kamen, fuhren den oberflächlich eingekratzten Figuren — wahrscheinlich mit Steinbeilen — nach, offenbar mit einem gewissen Interesse an denselben, und so entstanden die eigenartigen, früher für eine Art Bilderschrift gehaltenen Zeichen. Nun meinen wir, daß es sich hier wie bei den Zeichnungen im Sande oder auch auf Baumrinde, wahrscheinlich nur in wenigen Fällen um eine Art Merkzeichen handelt, während der größte Teil derselben der Freude an der Darstellung, verbunden vielleicht mit einem mehr oder weniger deutlichen zauberischen Zweck, zuzuschreiben sein wird. Hier allerdings wird das Resultat durch das weniger vergängliche Material in eine etwas andere Beleuchtung gerückt.

Ein ethnographischer Gegenstand, der seinerzeit von seinen Entdeckern sich eine höchst sonderbare Deutung gefallen lassen mußte, ist ein im ganzen Xingú-Quellgebiet verbreitetes Kleidungs- oder Schmuckstück, wie man es nennen will, das dreieckige Bastschürzchen der Frauen, von den Bakaïri *Ulûri* genannt. Diesen Namen wollen wir der Kürze wegen beibehalten. Das *Ulûri* also wurde von K. v. D. STEINEN² als eine Art primitiver Menstrualverband aufgefaßt. Daß dies nicht wohl der Fall sein kann, ist aus der offenbar außerordentlichen Unzweckmäßigkeit, der ganz und gar unpraktischen Wirkung dieses dreieckigen Baststückchens klar zu ersehen, es bedeckt überhaupt nur den vorderen Teil des weiblichen Gliedes und wird mittels dreier Schnüre um den Leib befestigt, außerdem ist es hart und glatt, wird also wohl nicht in K. v. D. STEINENS Sinne zu medizinischen Zwecken dienen.

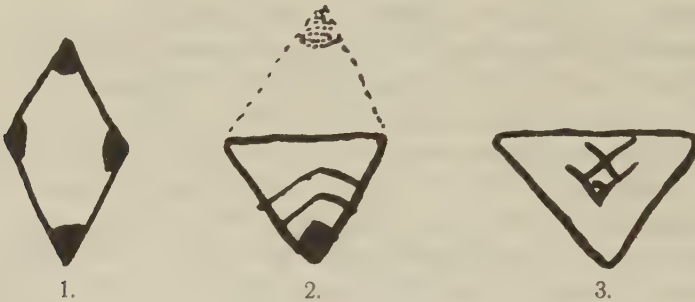
Wir glauben vielmehr annehmen zu dürfen, daß das *Ulûri* seinen Ursprung in zauberischen Ideen haben wird. Die Öffnungen des Körpers sind nach dem Glauben der Primitiven zauberischen Einflüssen jederzeit am meisten ausgesetzt, sie gestatten das Eindringen von solchen am ersten. Deshalb halten wir z. B. auch heute noch (in vielen Fällen) die Hand vor den Mund beim Gähnen, allerdings aus Anstand, infolge einer naheliegenden Verschiebung der Motive, und die drei vielfach dargestellten Affen der buddhistischen Mythologie verschließen sich ebenfalls mit den Händen Augen, Mund und Ohren, damit in diese drei Tore des Körpers nichts Böses seinen Weg finde. Bei primitiven Völkern ist dieser Glaube ganz außerordentlich im Schwange, und darum sucht man die schädlichen Einflüsse möglichst abzuwehren — in unserem Falle geschieht dies durch das *Ulûri*. Für diese Auffassung spricht auch der Umstand, den v. D. STEINEN besonders hervorhebt, daß man nämlich das *Ulûri* nicht häufig ablegte, namentlich auch nicht nachts in der Hängematte, wo es doch als Schutz gegen äußere Insulte, als was dies Kleidungsstück ebenfalls gedeutet worden ist, durchaus entbehrlich war.

Es kommt aber zum Erweise einer ursprünglich zugrundeliegenden zauberischen Idee noch ein zweiter, interessanter und wichtiger Faktor hinzu, der

¹ KOCH, a. a. O., I, S. 149.

² v. D. STEINEN, a. a. O., S. 194 f.

durch MAX SCHMIDT'S¹ Reise am Xingú zu unserer Kenntnis gelangt ist. Um das Resultat gleich vorwegzunehmen: der zusammengefaltete Meréschufisch ergab das Ulúri. Und dabei ist besonders folgendes zu betonen: das Ulúri-Muster wird durchaus noch als halber Meréschu verstanden, wie aus der schwarzen Fischfigur auf einem Exemplar, sowie aus dem in der unteren Ecke eines anderen befindlichen schwarzen Fleck, dem „Kopf“ oder der „Schwanzflosse“ des Fisches, deutlich hervorgeht. Und nun wird es wohl nach dem oben ausgeführten verständlich sein, daß man gerade den Fisch als Zeichnung auf einem Ulúri, ja sogar das ganze Ulúri aus einem zusammengefalteten Fische bildete (Abb. 1 bis 3). Das kleine Bastdreieck war auch ein Apotropeion; darin aber liegt nicht seine eigentliche Bedeutung, denn die Abwehr des bösen ist eigentlich nur etwas negatives, die positive Bedeutung aber besteht darin, daß das Sinnbild des Fisches, des fruchtbaren



Tieres, seiner Trägerin auch Fruchtbarkeit gewährleisten soll. Daher wird es auch den Mädchen bei der Reifefeier angelegt. Tritt bei den Mädchen die Menstruation ein, so wird eine besondere Vorsicht nötig gegenüber zauberischen Einwirkungen, und diesen muß man vorbeugen, anderseits aber soll nunmehr das Mädchen in die Reihe der künftigen Mütter aufgenommen werden. Und diesem Zwecke entspricht der kleine dreieckige Bastverschluß in Form eines Fisches am besten, denn mit diesem Tier ist die Vorstellung der Fruchtbarkeit am unmittelbarsten verknüpft.

Von Ethnographica heben wir schließlich noch eine Art Amulette hervor, kleine Fischfiguren aus Stein, Knochen und Muschelschale, die bei den Kamayurá, Mehinakú, Bakaíri und Yaulapiti an den Xingú-Quellflüssen vorkommen. Es ist nicht unmöglich, daß auch diese Stücke ursprünglich als Fruchtbarkeit und Nahrungsfülle gewährleistend gedacht worden sind.

Zu der allgemeinen Auffassung des Fisches als Fruchtbarkeitssymbol möchten wir eine Parallele aus dem alten Mexiko beibringen, welche indessen nicht so durchsichtig ist wie die südamerikanische Auffassung. Im Kodex Borgia, der schönsten unter allen mexikanischen Bilderhandschriften, finden wir auf Blatt 13 bei dem Tageszeichen *oçomatli* (Affe) den Xochipilli, den jungen Gott der Blumen, der Zeugung und der Lebensmittel abgebildet. Über ihm ist eine Darstellung des sogenannten *Chalchimmichoacan*, d. h. der Ort der Edelsteinfische oder der Ort der grünen (kostbaren) Fische, der

¹ M. SCHMIDT, a. a. O., S. 395.

mythische Westen. Die Ideenverbindung scheint hier unmittelbar deutlich zu sein. Auf dem 51. Blatte desselben Kodex finden wir die Darstellung des *Cipactli* (Krokodil), dessen Vertreter der Gott der Zeugung Tonacatecutli (s. o.) ist, verbunden mit der Darstellung des *michin*, des Fisches. Von beiden Tieren geht ein Blutstrom aus, der sich um die Sonnenscheibe windet. Die Darstellung repräsentiert die westliche Region; bei den anderen Regionen sind nun entsprechend immer zusammengehörige Wesen abgebildet, so z. B. *quahhtli*, *ocelotl*, Adler und Jaguar, welche die Krieger vertreten, usw. -- Hieraus scheint sich die Parallelisierung des *cipactli*, des Tieres des Fruchtbarkeitsgottes, mit dem Fisch, unmittelbar zu ergeben. Und in einigen Bilderhandschriften repräsentiert der Fisch die Göttin der Agave, der Lebensmittelfülle, die Mayauel. Auch hier glauben wir Zusammenhänge der geschilderten Art angedeutet zu finden, und so wird denn auch von SELER¹ in bezug auf Mexiko der Fisch das Tier der Fruchtbarkeit genannt.

6. Der Fisch in Mythologie und Volksglaube.

Bei so mannigfaltigem Vorkommen von Fischdarstellungen und daran anknüpfenden, vielleicht sogar zugrundeliegenden magischen Ideen in Südamerika, kann es uns nicht wundernehmen, wenn wir Fischen auch in der Mythologie vielfach begegnen.

Schon das Vergiften der Fischgewässer hat in Guayana zu einer explanatorischen Mythe geführt, welche uns IM THURN mitteilt². Eine (Mythe handelt) über die *haiarri-* (*Lonchocarpus*) Wurzel, welche die Indianer in Flüsse werfen, um das Wasser zu narkotisieren und so die Fische zu erlangen: „Einst vor langer Zeit nahm ein Indianer seinen kleinen Sohn zum Baden mit. Wo immer der Knabe schwamm, starben die Fische; und der Vater fand (durch Kostprobe), daß diese Fische sehr gut zu essen seien. So übte er die Praktik, Fische auf diese Weise zu bekommen. Aber nach einiger Zeit hielten die Fische Rat und ersahen einen Augenblick, als der Knabe auf einem Klotz saß, gerade bevor er ins Wasser springen wollte, so daß die Fische sich ihm sicher nähern konnten, und dann, indem sie insgesamt aus dem Wasser sprangen, schlugen sie ihre Stacheln in den Knaben. Die Wunde, welche auf diese Weise vom Stachelrochen gemacht wurde, erwies sich als schlimm. Aber als der Vater seinen sterbenden Sohn heimfuhr, fiel das Blut (desselben) auf den Boden, und da, wo es hinfiel, wuchs eine *haiarri*-Pflanze, welche seitdem immer von den Indianern benutzt worden ist, um die Flüsse zu vergiften, in denen sie Fische fangen wollen.“ — Dies mythologische Motiv des Hervorwachsens von Kulturpflanzen aus Blutstropfen etc., finden wir auch, zuweilen variiert, an anderen Stellen der Erde wieder.

Im Volksaberglauben in Guayana wird der Fischfang mit der Menstruation der Frauen in eigenartiger Weise in Verbindung gebracht. Von den *Tancanacos* berichtet uns GILJ³: Wenn die Wilden zur Sommerszeit

¹ SELER: „Erläuterungen zum Kodex Borgia“. Berlin 1904. I, S. 275.

² IM THURN: „Among the Indians of Guyana“. London 1883. S. 383.

³ „Nachrichten vom Lande Guyana“, übersetzt Hamburg 1789. S. 295.

sich an irgend einen See zum Fischen begeben, und die zerquetschten Früchte, welche sie auf das Wasser streuen, nicht ihre gewöhnliche Wirkung tun, die Fische zu berauschen, so besteht sogleich ein Geflüster unter den Fischern, daß irgend ein Weib in der Gesellschaft ihre monatliche Reinigung haben müsse. Ist dies wirklich der Fall, so wird diese Person als unrein sogleich entfernt, und die anderen fahren lustig fort, ihre Früchte zu quetschen.“

Wir sehen also hier das Erlangen von Fischen mit einem Vorgang des weiblichen Sexuallebens in Verbindung gebracht, und zwar infolge der uns oft so seltsam berührenden Zauber-Kausalverknüpfung. Auch anderswo finden sich ähnliche Vorstellungen, nach denen die Unreinheit der Frau böse Einflüsse ausübt.

Ich knüpfe hieran eine kurze Zusammenstellung von Speiseverboten, welche sich auf das Geschlecht der Fische richtet. IM THURN¹ macht die Bemerkung, daß verschiedene Stämme es vermeiden, gewisse Tiere zu essen: „Die meisten Stämme z. B. verschmähten es, das Fleisch der Stachelrochen (*Trigon hystrix*) zu essen, obwohl diese von den echten Karäiben ruhig gegessen werden.“ Es ist nicht unmöglich, daß die hier erwähnte Sitte, wie manche der weiter unten noch aufzuführenden, ihren Grund in totemistischen Anschauungen hat.

Auch unter den Couvade-Verboten findet sich vielfach das Verbot des Fischessens. Besonders hervorzuheben, weil nur auf bestimmte Fische beschränkt, ist das Couvadeverbot bei den Guató². Die Indianer, deren Familie einen Zuwachs erhalten hatte, durften bestimmte Fischarten nicht essen, und man mußte mit der Weiterfahrt warten, bis die zum Unterhalt genügende Menge erlaubter Fische gefangen war.

Bei den Karajá fand EHRENREICH³: „Gewisse Fische, namentlich schuppenlose, werden aus abergläubischer Scheu nicht gejagt. Ebensowenig die überall massenhaft vorkommenden Süßwasser-Delphine.“ Es ist sehr wahrscheinlich, daß die Delphinmaske, welche EHRENREICH beschreibt und abbildet (s. oben) und die bei den Maskentänzen bei den Karajá eine Rolle spielt, mit diesem Aberglauben in direkten Zusammenhang zu bringen ist.

Von den Ipuriná berichtet derselbe Autor: „Flußrochen dürfen nicht harpuniert werden, da ihr Fett Blindheit verursacht“⁴.

Im allgemeinen bemerkt KELLER-LEUTZINGER⁵ bestehen bei den Fischen keine so großen Ausnahmen bezüglich der Speiseverbote wie bei manchen Säugetieren, wo totemistische, sowie Couvade-Sitten eine Rolle spielen. Bei den Mbaya herrschen einige merkwürdige Speiseverbote. Bei ihnen werden bei Trauer keine Fische gegessen, und ebenso dürfen die Mädchen keine großen, sondern nur kleine Fische essen⁶. Manche Speiseverbote, die sich auf Fische beziehen, mögen, wie oben gesagt, mit totemistischen Ideen zusammenhängen, und so treffen wir auch vielfach Stammesnamen an,

¹ A. a. O., S. 368.

² MAX SCHMIDT: „Indianerstudien“, S. 438.

³ „Beiträge zur Völkerkunde Brasiliens“. Berlin 1891. S. 14.

⁴ A. a. O., S. 67.

⁵ „Vom Amazonas und Madeira“. Stuttgart 1874. Kap. 4, S. 64f.

⁶ AZARA: „Reise nach Südamerika“. Berlin 1810.

die von Fischen abgeleitet sind. Schon HANS STADENS „Wahrhaftige Historie 1567“ weiß zu melden, daß die Namen der Tupinamban u. a. nach Fischen heißen. So fand auch WALLACE am Jukeira Paranà¹ Stämme der Uaupès mit den Namen *Piraiurú*, Fischmund und *Uaracú* (-Fisch); und am Apaporis einen Stamm, der sich *Pirá*, Fisch, nannte.

Sicher totemistische Ideen liegen der Anschauung zugrunde, welche AZARA (a. a. O.) bei den Payaguás fand. Auf seine Frage nach dem ersten Ursprung der Indianer antwortete man: „Unser erster Vater war ein Fisch, den wir Pakú nennen; der Eurige (sc. der Spanier) war der Fisch, der bei euch Dorade, Goldfisch heißt“. Die Anschauung von der Fischabstammung scheint ebenso sicher ursprünglich zu sein, wie die Erklärung der hellen Hautfarbe der Spanier eine spätere explanatorische Hinzufügung darstellt.

Am Rio Papary fand KOCH² Indianer, die *Pirá*-Tapuyo, Fischindianer hießen, in ihrer eigenen Sprache und im Tukáno: *Uaikana*, (im Betóya heißt *ũai* Fisch-), bei den Tariána: *Kúpäminane*, was beides „Fischindianer“ bedeutet. (Die isolierten Trumai im Xingúgebiet sind „Wassertiere“, aber wohl nicht, wie v. d. STEINEN annimmt „weil sie im Wasser leben“.)

Auch unter den Namen einzelner Individuen, bei den Kobéua z. B. kommen nach KOCH Fischnamen vor, so Männernamen, wie *Pauðkö* (Yandiá-Fisch), *Ualí* (Acara-Fisch), *Bolikakö* (Arakúfisch), Frauennamen wie *Panáko* (Yandiá) und *Bolikako* (Arakú).

Endlich finden wir Ortsnamen in Südamerika nach Fischen bezeichnet, und einzelne Orte an Flüssen werden mit Fischnamen genannt. Vielleicht rühren diese Bezeichnungen auch vom häufigen Vorkommen der betreffenden Fischarten in den dortigen Gegenden her.

Bei den Karajá findet sich ferner folgende mythische Erzählung, welche gleichfalls von EHRENREICH³ aufgezeichnet worden ist. [„Die Pirarucus“ (*Surdis Gigas*)].

In einer Lagune am Mañriuäbero (Nebenfluß der Araguaya) waren reiche Fischgründe, wo zur Wasserzeit immer viele Fische gespeert wurden. Oft aber ereignete sich dabei, daß die Fische die Kanoe nach sich zogen und sie an einem großen Baumstamm in der Mitte des Sees zum Umschlagen brachten. Eines Tages ging Ašurä mit einigen Kameraden fischen, da tauchte vor ihnen plötzlich die Federmaske eines Pirarucú auf. Die Leute wichen anfangs erschreckt zurück, bald aber ermannten sie sich wieder, und beginnen die Pirarucús zu treiben und mit Netzen zu umstellen. Nachdem bereits eine Anzahl erlegt war, sagt ein Greis, nun sei es genug; die übrigen aber töteten mehr. Als nun plötzlich ein Pintado (Welsart, *Sorubim*), über das Netz sprang, wiederholte der Alte seine Aufforderung, vom weiteren Fang abzulassen, doch vergebens. Endlich sah er auch einen Piaba springen. „Das bedeutet nichts gutes“, rief der Alte, „der Piaba springt sonst nicht, dieser hier ist gesprungen, hört auf!“ Statt dessen versuchten die Übrigen, die gefangenen Fische mit Keulenschlägen zu töten. Da verschwand plötzlich der See und alles, was

¹ WALLACE: „Travels on the Amazon“. London. S. 334.

² KOCH, a. a. O. Bd. II, S. 20—21.

³ A. a. O., S. 43.

darin war. Nur ein Knabe, der am Ufer auf einem Baume saß, wurde gerettet. Er weinte, und seine Tränen fielen ins Wasser, ein kleiner Fisch fing sie auf (er zog sie aus seinen Augen ins Wasser). Jetzt erschienen die Pirarucús in Karajágestalt wieder. Sie fragten den Knaben einer nach dem andern: „Sehe ich aus wie dein Vater, sehe ich aus wie dein Onkel, deine Kinder usw.?“ bis dieser endlich alle seine Verwandten bestimmt hatte. Nun gingen sie zusammen ins Dorf zu den Weibern, deren Männer sie jetzt vorstellten. Einer der Pirarucús legte seinen Kopf der Frau auf den Schoß, um ihn absuchen zu lassen (das in der Mythologie auch anderwärts vorkommende Parasitenmotiv), befahl ihr aber, ja nicht sein Genick nachzusuchen und schlief bald darauf ein.

Die Frau aber vermochte ihre Neugierde nicht zu bezwingen, untersuchte das Genick des Mannes und fand dort eine Reihe kurzer Stacheln. Da erschrak sie und erweckte durch einen lauten Schrei den Mann. „Was hast du?“ fragte dieser. „Ach, es ist nichts, es ist nur eine Laus heruntergefallen.“ Der Mann nahm die Entschuldigung an und ging in die Festhütte zum Tanz. Die Frau begibt sich nun vor ihrem Manne auf die Flucht (Motiv der magischen Flucht). Der Mann wird dabei von einem Papagei hingehalten, der, als jener ihn rupft, ruft: „Jetzt weiß ich, daß du kein Mensch, sondern ein Pirarucú bist!“ Die Frau sucht Schutz bei einem Reiher, in dessen Kropf sie sich verbirgt. Der Mann kommt nach und fragt den Vogel, warum er so dick sei. Dieser antwortet: „Ich habe so viel kleine Fische gegessen.“ Worauf der Mann sagt: „So laß deinen Kot sehen.“ Der Reiher tut so, so daß beinahe die in seinem Leibe verborgene Frau zum Vorschein kommt. Diese setzt dann mit ihrem Kinde die Flucht fort. Endlich erreicht sie verschmachtet einen Sumpf, in dem ein Zitteraal (*Gymnotus Electricus*) liegt. Sie bittet ihn um Wasser; er gewährt es ihr aber nur unter der Bedingung, daß sie ihm zu willens ist. Später trifft das Weib einen zweiten (?), der die gleiche Forderung stellt, damit er Wasser schaffen soll, (der) aber von der Frau betrogen wird, endlich aber einen dritten, der kein Wasser mehr liefert. Nach einer weiteren Flucht kommt der Mann, d. h. der Pirarukú, plötzlich des Weges daher, die Pfeife rauchend. Sie wirft ihm Asche ins Gesicht, so daß er nicht sieht und seine Pfeife ausgeht. Während er sie wieder anzündet, gewinnt sie einen Vorsprung, er holt sie zum zweiten Male ein, da wirft sie ihm Kohlen und beim dritten Male Salz ins Gesicht. Dann bildet sich ein Fluß zwischen beiden. Der Pirarucá kehrt darauf zu den seinigen zurück, die, als sie sich erkannt sahen, ihren See wieder aufsuchten und sich seitdem nicht wieder haben sehen lassen.“

Die in dieser Erzählung vorkommenden mythologischen Motive des Parasitensuchens, wobei an der Haut des Betreffenden seine wahre Natur erkannt wird, sowie der magischen Flucht, finden sich auch vielfach an anderen Stellen der Erde, sowie bei anderen dämonischen Wesen, die nicht in Fischgestalt auftreten. Das letztere Motiv enthält gewöhnlich den Bericht, daß dem Verfolger Asche und Kohlenstaub ins Gesicht geworfen werden und daß er durch vom Verfolgten fortgeworfene Gegenstände, welche sich zu Hindernisse auftürmen oder auch häufig zu trennenden Flüssen werden, von der Verfolgung abgehalten wird.

Eigenartige Volksanschauungen, welche mit dem eben wiedergegebenen Mythos manche Ähnlichkeiten aufweisen, jedoch in Einzelheiten vielfach abweichen, sowie interessante Fortschritte in der Mythenentwicklung zeigen, weiß KELLER-LEUZINGER¹ zu berichten. Er behandelt die Fischerei am Amazonas im Matto-Grosso-Gebiet. Dabei kommt er auf die abenteuerlichen Vorstellungen zu sprechen, welche Mestizen, Mulatten und Zambos, sowie die gewöhnlichen Portugiesen dort über die Tummler oder Botos (vom portug. *bote* Sprung) hegen. „Sie sollen“, sagt er, „die Fähigkeit besitzen, menschliche Gestalt anzunehmen, unter uns zu wandeln ... und dem schönen Geschlechte besonders gefährlich werden zu können.“ Man beachte die genaue Übereinstimmung mit dem Karajá-Mythos. „Das einzige verräterische Kennzeichen, welches diese Wasserunholde an sich tragen, wenn es ihnen beliebt an Land zu steigen und allerlei Unheil anzurichten, ist, daß ihre Füße nach rückwärts gedreht sind, was doch begreiflicherweise in der Dunkelheit, wo sie hauptsächlich ihr Wesen treiben, leicht übersehen wird. Schlaue Indianerinnen und Mulattinnen erzählen ihrem gläubig lauschenden Gatten die erstaunlichsten Geschichten von tückischen Botos, welche in deren Abwesenheit zu ihnen gekommen und die Gestalt der Männer so täuschend anzunehmen gewußt, daß sie ihren Irrtum erst erkannt hätten, als der Pseudogemahl nach dem Flusse gegangen sei und sich mit einem Schrei in die Wogen gestürzt habe. — Infolge des weitverbreiteten Aberglaubens an deren Doppelnatur werden diese Tiere trotz des wertvollen Trans, den sie liefern und trotz der Leichtigkeit, womit sie harpuniert werden können, nur äußerst selten gejagt und vermehren sich stark. Das eigenartige Mythenmotiv der Dämonen, welche mit zurückgewandten Füßen auftreten, findet sich auch anderwärts, es erscheint bei Albraum und Spukwesen als häufiges Attribut.

Als eine offensichtliche Weiterbildung zu primitiv-religiösen Anschauungen müssen wir die abergläubischen Vorstellungen der Tupis ansehen, welche sich in ähnlichem Gedankenkreise bewegen. In einem Artikel des „Globus“², „Die Götter der wilden Indianer in Brasilien“, heißt es: Über die Fische wacht Uanyára, der sich in einen Delphin verwandelt. In den Sagen ist er eine Lieblingsfigur, und auch jetzt gibt es in der Provinz Pará kein Indianerdorf, in welchem man nicht wunderbare Geschichten von ihm zu erzählen wüßte, namentlich hat er bei Liebesangelegenheiten viel zu tun. Bei den Mädchen steht er in hoher Gunst, und viele behaupten, daß er der Vater ihres ersten Kindes sei; denn Uanyára spielt ihnen gern einen Schabernack, indem er sich z. B. in einen Mann verwandelt und als solcher sie beim Baden überrascht, sie wohl auch mit sich in das Wasser hineinzieht. Die Leute von Pará erzählen auch, daß in mond hellen Nächten oftmals die Seen hell erleuchtet seien; sie wissen dann, daß Uanyára zu seinem Vergnügen Gesänge anstimmt und auf dem Wasser tanzt.

Das Motiv der Schwängerung von Frauen während des Badens finden wir auch in Nordamerika. Über dasselbe in Südamerika (besonders bei den

¹ A. a. O., Kap. 4.

² Bd. 25, S. 297, 1874.

Ost-Tupis) sagt EHRENREICH¹: „Zu beachten ist die Rolle, die der Fisch in diesen und verwandten Mythen (Schwängerung im Bad, im Wasser) spielt. Er befruchtet nicht nur direkt in natürlicher Weise, sondern wie bei den Tupi unmittelbar, als Speise genommen; bei den Tukanos bewirkt er sogar die Entbindung, indem er die nach *niopo*-Genuß gravide Jungfrau durch einen Biß verletzt“ (nach RODRIGUEZ).

Eine interessante Parallele hierfür findet sich in Indien, wo der Fisch, als Speise genommen, gleichfalls Schwängerung und Entbindung bewirkt.

Eine eigenartige Reihe hierher gehöriger primitiver Vorstellungen finden sich nach v. D. STEINEN² bei den Bakaïri im Quellgebiet des Xingú. Es sind Sagen, in denen erzählt wird, wie der Mensch seine Kulturgüter von den Tieren erworben hat, wobei bezeichnenderweise den Fischen der Hauptanteil zufällt. Die Bakaïri, heißt es, haben den Tabak von dem Karazoto, d. h. dem „Herrn der Fische“, bekommen, einem großen Fisch, der nach der Beschreibung vielleicht als ein Zitteraal zu denken ist. Der Karazoto, von dem die Indianer den Rauchtobak erhielten, wohnte im Tabakfluß. „Er hatte den Tabak, man weiß nicht woher, bekommen, aber gab den Bakaïri davon, wenn sie ihn in seinem Hause besuchten.“ Interessant ist, daß dieser Fisch am Kulisehu vorkommt, nicht aber am Paranatinga, wo diese Mythe angetroffen wurde; man benutzte also die Tiere als geographische Merkmale.

Eine andere interessante Mythe teilt v. D. STEINEN in seinem Buche, „Die Bakaïrsprache“³ mit. Es heißt hier wörtlich: „Das Reh trank Wasser. Es fand den Badagú (-Fisch). Als es ihn gefunden, sagte der Badagú zum Reh: „Trag mich; flicht eine Bastschlinge, um mich zu tragen“, sagte er. Nachdem sie es geflochten, packte das Reh den Badagú auf. Nachdem es ihn aufgepackt, brachte es ihn zum Abhange des Beijúflusses. „Hier möchte ich ausruhen“, sagte es. Der Badagú aber hatte keine Lust. So sprachen sie und schritten den Abhang hinab. Unten stürzten sie sich in den Fluß. Das Reh fühlte sich wohl in den Wellen. So nahm der Badagú das Reh mit zu seiner Wohnung. Als sie angelangt waren, trank das Reh Pogú, auch aß es Beijú. Der Badagú nahm das Reh mit auf die Mandioka-Pflanzung. Dieses folgte auf seiner Spur. Als sie die Mandioka sahen, brachen sie Zweige ab. Nachdem sie sie abgebrochen, banden sie drei zusammen. Nun gingen sie nach Hause. Es schlief einmal im Hause. „Morgen will ich gehen“, sagte es. Als das Reh darum bat, sagte der Badagú: „Nimm die Mandiokazweige mit. Fülle Holz, die zu pflanzen“, erklärte er. („Dann hast du bald die Mandioka“. „Lebewohl“, sagte der Badagú zum Reh. Er stieg aus dem Wasser heraus. „Wohlan, so geh!“ „Ich gehe heim“, sagte es. Während des Rückweges legte es die Zweige auf einen Haufen. Das Reh ging nach seiner Wohnung. Am Abend kam es an. Dann kehrte es zurück mit seinem Sohne. Sie brachten (die Zweige) nach Hause. Dann fällten sie Holz im Kamp. (Dies ist die Pointe: Das dumme Reh rodet im Kamp, in dessen unfruchtbarem Boden die Mandioka

¹ EHRENREICH: „Mythus und Legende in Südamerika“. Supplement zur „Zeitschr. f. Ethn.“, 1905. S. 47.

² v. D. STEINEN, a. a. O., S. 348f.

³ Leipzig 1892. S. 231 f.

nicht gedeiht.) Die Mandioka gedeiht aber nicht im Kamp. Dann fällten sie Bäume im Wald. Sie machten Feuer, nachdem sie Feuer gemacht hatten, pflanzten sie. — Der Badagú (Phractocephalus, auch Pirarara genannt) kommt im oberen Paranatinga ebenfalls nicht vor. Die Mandioka haben die Bakaïri demnach von einem Stamme erhalten, der an einem für sie durch den Badagú-fisch charakterisierten Flusse wohnte.

Eigentümliche Volksanschauungen in Bezug auf die Fische finden sich bei den Bororó¹. Bei ihnen nämlich sollen die Medizinmänner nach dem Tode nicht wie gewöhnliche Leute, die in Vögel verwandelt werden, sondern Fische, Wels, Jahú und besonders Dourado werden, Fische, die sämtlich groß und wohlschmeckend sind. Werden nun solche Tiere, in denen Medizinmänner stecken, unglücklicher- oder törichterweise getötet, so rächen sie sich, indem sie den Lebenden holen. Ein Bororó hatte einstmals einen großen breiten Dourado getötet und starb bald darauf. „Seht ihn“, sagten seine Stammesgenossen, „der Dourado war ein Medizinmann und hat ihn auch getötet“. Es ist vielleicht eine sekundäre Anschauung, nach welcher der Zauberarzt seiner Wohnung im Tiere beraubt, gedacht wird, wofür er sich dadurch rächt, daß er den Jäger tötet.

Derselbe Autor macht auch die einzelne Bemerkung, daß bei den Tupi ein Mann gewesen sein soll, der sich in Fische verwandeln konnte, wie sich auch die Zauberer bei den Ipuriná in verschiedene Tiere zu verwandeln imstande sind. [Nach WALLACE (a. a. O.) sind die Zauberer am Amazonas imstande, die Fische zum Verlassen der Gewässer zu bringen. CREVAUX berichtet von den Arekúnas (oder Arecuyanas, auch Roucouyenne genannt) das Vorkommen von Fischzauberern.]

Über eigenartige mythologische Wesen (Fabeltiere?) in Guayana, welche über das Wasser herrschen, und bei denen der Fischaberglaube zugrunde zu liegen scheint, berichtet IM THURN². Da ist „das *di-di* oder die Wassermutter, ein Wesen, dessen Äußeres nicht recht beschrieben wird, welches unter Wasser lebt“ und „das *omar*, ein ähnliches Wesen, welches gleichfalls unter Wasser lebt, mit einem Körper, welcher zuweilen als einem großen Fische ähnlich beschrieben wird, und es gibt viele andere Wesen der Art, die wir nicht deutlich unterscheiden können.“

Interessante weitere Angaben über fabelhafte Wasserwesen verdanken wir BRETT³. Eine große Rolle in der indianischen Mythologie, namentlich der Warraus, spielt das Orehu. „Das Orehu ist ein geheimnisvolles weibliches Wesen, welches die Gewässer bewohnt. Es ist sehr launenhaft und folglich von den unwissenden Indianern gefürchtet“. Es treibt auf dem Wasser allerhand Schabernack. Das zufällige Auftauchen der Manati oder der „Seekuh über dem Wasser mag der Ursprung dieses Aberglaubens vor Zeiten gewesen sein. Die Indianer haben . . . eine große Unterscheidung gemacht zwischen dem Orehu und dem Koiamoor oder Manati, sie glauben, daß sie sich ihrer

¹ KOCH: „Zum Animismus der südamerikanischen Indianer“. Intern. Archiv für Ethnographie. Suppl. 1900. S. 14.

² A. a. O., S. 352.

³ „The Indian Tribes of Guyana“. London 1868. S. 367.

Natur nach wie hinsichtlich ihrer Namen unterscheiden. Das Orehu kann nach Belieben die Gestalt des Manati oder die eines anderen Tieres annehmen, aber das letztere besitzt nach ihrem Glauben keine irgendwie übernatürliche Kraft, und wird gegessen, wenn gefangen“. (Übrigens haben die Buschneger in Guayana einen Tanz, welcher nach dem Orehu der Indianer „Wasser-Mutter-Tanz“ heißt.) Bemerkenswert ist noch, daß das Orehu ein wohlwollendes Wesen ist, von dem „die Indianer annehmen, daß es diejenige Art der Zauberei erfunden hat, durch welche sie sich vor den Angriffen des Yauahu zu schützen suchen.“

Hierüber berichtet die Legende, welche BRETT¹ 1841 aufgezeichnet hat. „Vor alten alten Zeiten brachte das Yauahu, in seiner Praktiken unbehindert, fortwährendes Elend über die Menschen, indem es nicht nur großes Unheil anrichtete, wie Krankheit zum Beispiel, sondern fortwährende Belästigungen anderer Art, indem es sogar ihre Nahrung zerstörte und ihre Küchengeräte verunreinigte. Ein Aruake, namens Aravânili (*Orowâma*) ging am Wasser entlang und dachte über die Lage nach, in welcher die Menschen sich befanden, als eine weibliche Gestalt, das Orehu, sich aus dem Flusse erhob, in der Hand einen kleinen Zweig, welchen sie dem Manne reichte, ihn zu pflanzen, und später seine Früchte zu sammeln. Er tat es und erhielt so die Kalebasse, welche bis dahin ihnen unbekannt war. Sie tauchte wiederum im Wasser auf mit kleinen weißen Steinen in der Hand, welche sie ihn aufforderte, in die Kalebasse zu tun in der zuerst beschriebenen Weise. Nachdem sie ihn in Geheimnisse des *simichi* eingeweiht hatte, zog sie sich wieder in ihre Wasserwohnung zurück. Er folgte ihren Anweisungen und wurde so der Begründer des Systems, welches seitdem bei allen Indianerstämmen herrscht“. (Es wird hinzugefügt, Aravânili sei auferstanden und befinde sich nun in Kaieri, einer Insel.)

In dieser Legende wird also die Anwendung der Kalebasse, die mittels Steinchen zur Rassel wird, als günstige zauberische Wirkungen, in erster Linie Fruchtbarkeit hervorrufend, den Menschen von einem gütigen Wasserwesen beigebracht. Hinter diesem scheint sich das Manati zu verbergen, ein Wassersäugetier, das offenbar schon früh die Aufmerksamkeit der Indianer auf sich gelenkt und demgemäß zu mythologischen Anschauungen mannigfacher Art geführt hat.

Daß in der Tat die Indianer (*Tamanacos*) Guayanas früh ihre Aufmerksamkeit auf das Manati gerichtet haben, geht aus einer Bemerkung GILJ's hervor², welcher sagt: „Der Gua(y)mí rühmt sich, daß er im Fangen der großen Fische mehr Geschicklichkeit als irgend ein anderer besitze. Sie nennen sich Herren des Manati, der Krokodile und anderer Seeungeheuer.“ Ferner bemerkt v. SACK (Reise in Surinam) über das Manati, *Lughukujaha* genannt, es sei ein Wasserwesen, an das die Indianer glauben.

Eine vereinzelte Bemerkung über den Aberglauben, Fische betreffend, im Chacogebiet macht P. DOBRITZHOFFER³. Er sagt vom Tuberou-Fisch:

¹ A. a. O., S. 401.

² „Nachrichten vom Lande Guayana“. Hamburg 1789. S. 312.

³ De Abiponibus. Viennae, I, S. 380.

„Deren Fleisch, obwohl ganz prächtig, hat außer hungrigen (indianischen) Seeleuten kein einziger geschmeckt. Gleichwohl verschmähen auch diese weibliche Tuberon-Fische.“

Auch bei der Sintflutsage einiger Stämme Brasiliens spielen die Fische eine vielleicht mehr selbstverständliche Rolle. Wir erwähnen dies Vorkommen nur wegen einer interessanten Parallele zur nordamerikanischen Sage. Bei den Karajá¹ „schickt der Urheber der Flut, der feindliche Dämon Anatiwä, Fische aus, um die auf den Berg am Tapirape geflüchteten herabzureißen.“ Dieser Zug findet seine genaue Parallele im Walam Olum der Leni Lenape (Delaware) in Nordamerika, wo bei der Sintflut die Menschen von Fischen gefressen werden, die das böse Zauberwesen geschaffen hat. In anderen Sagen Südamerikas werden die Menschen, welche die Sintflut ereilt, selbst in Fische verwandelt (bei den Tupis, Warraus u. a. nach EHRENREICH).

Ebenso kommen Mythen vor, welche an die Jonas-Erzählung in der Bibel erinnern. So wird der Heros Kame in der Bakairisage von einem Jahufische verschlungen. Diesen angelt Keri, der Zwillingsheros, er schneidet dem Fische den Bauch auf, findet Kame und erweckt ihn zu neuem Leben.

Die Anklänge an uralte Sagen der alten Welt fallen sofort ins Auge.

* * *

Durch all diese Mythen und Volksanschauungen finden wir also die zuerst geschilderte Rolle des Fisches als Fruchtbarkeitssymbol bestätigt. Fast überall, wie auch im Orient und in Japan, wo am Knabenfeste je ein Papierkarpfen, der auf dem Hause an einer langen Stange befestigt wird, den Zuwachs der Familie an Knaben bezeichnet, tritt der Fisch als wohlwollendes, dem Menschen hilfreiches und nützliches Tier auf². Fische und Fischdämonen bewirken die Fruchtbarkeit, sie sind es vielfach, die die Kulturgüter spenden. Es ist ganz natürlich, daß sich hieran im Verein vielleicht mit totemistischen Ideen Jagd- und Speiseverbote knüpfen, daß praktische Verhaltensmaßregeln mit mythologischen Vorstellungen in Wechselwirkung treten. Hat sich so ein bestimmter Vorstellungskreis entwickelt, dann ist es deutlich, daß auf ihn der jedesmalige dazugehörige Spezialfall bezogen wird. Das Fruchtbarkeitssymbol fixiert sich, wird zur allgemeinen Form, zum Ausdrucksmittel, verdrängt vielleicht andere gleichbedeutende Symbole, die schon vor ihm oder zugleich mit ihm einen Platz in der Vorstellungswelt der Indianer Südamerikas beanspruchten.

Man kann wohl sagen, daß, wenn hier überhaupt eine Auslese stattgefunden hat, es eine solche des besseren gewesen ist. Denn das Symbol des Fisches veranschaulicht in vortrefflicher Weise die Fruchtbarkeit.



¹ Nach EHRENREICH: „Mythus und Legende in Südamerika“, S. 31.

² S. WUNDT: „Völkerpsychologie“, III, S. 176.

Die Gliederung der australischen Sprachen.

Von P. W. SCHMIDT, S. V. D.

I. TEIL:

Die Beziehungen der linguistischen Gliederung der australischen Stämme zu der Gliederung ihrer soziologischen Systeme¹.

I. Überblick über die linguistische Gliederung der australischen Stämme.

1. Bisheriger Stand der Frage.

Als vor fünf Jahren der letzte gemeinsame Kongreß der Deutschen und der Wiener Anthropologischen Gesellschaften in Salzburg stattfand, hatte ich die Ehre, auf demselben die Zusammengehörigkeit einer die Inselwelt der Südsee erfüllenden Sprachengruppe, der austronesischen Sprachen, mit Sprachen des asiatischen Festlandes, Hinter- und Vorderindiens, darzulegen, wobei ich die Gesamtheit beider mit dem Namen Austrische Sprachen belegte². Ich sagte schon damals, daß meine Aufmerksamkeit bereits seit langem auch den Sprachen des australischen Festlandes zugewendet sei, um zu versuchen, ob auch bei ihnen eine Verbindung mit Sprachen der großen asiatischen Ländermasse festgestellt werden könne³. Ich bin heute noch nicht so weit, daß ich diese Verbindung aufzeigen könnte. Denn hier sind die Schwierigkeiten bedeutend größer, und vor allem, es fehlt fast gänzlich an stichhaltigen Vorarbeiten für eine exakt wissenschaftliche Vergleichung dieser Sprachen.

Denn alle Arbeiten, die sich bis jetzt mit den australischen Sprachen und deren Beziehungen zu den übrigen Sprachen abgegeben haben⁴, ließen

¹ Vortrag, gehalten auf der gemeinsamen Tagung der Deutschen und der Wiener Anthropologischen Gesellschaften zu Heilbronn 6. bis 9. August 1911.

² Dieser Vortrag, mit umfassendem wort- und grammatikvergleichendem Material, wurde veröffentlicht unter dem Titel: „Die Mon-Khmer-Völker, ein Bindeglied zwischen Völkern Zentralasiens und Austronesiens“ im „Archiv für Anthropologie“, Neue Folge, Bd. V., Heft 1 und 2, dann in Separatausgabe bei FR. VIEWEG & SOHN in Braunschweig, 1906. Ich zitiere im folgenden nach der Separatausgabe.

³ A. a. O., S. 68.

⁴ S. die Aufzählung der älteren Arbeiten (bis 1890) von LATHAM, BLEEK, FR. MÜLLER, V. D. GABELENTZ, CLARKE, CURR, STEINTHAL bei H. SCHNORR v. CAROLSFELD, Beiträge zur Sprachkunde Ozeaniens, Sitzungsber. d. philos.-philol.-hist. Cl. d. bayer. Akad. d. Wiss., 1890, S. 247. Ferner J. FRASER, Au Australian Language etc., Sydney, 1892, S. I—LXIV; J. MATHEW, Eaglehawk and Crow, London-Melbourne, 1899, SS. 1—63, 149—272; A. TROMBETTI, L'Unità d'Origine del Linguaggio, Bologna 1905 passim; ID., Saggi di Glottologia Generale Comparata. I. I Pronomi personali, Bologna, 1908; R. GATTI, Studi sul gruppo linguistico Andamanese-Papua-Australiano I, II, III, Bologna, 1907, 1908, 1909. Die älteren Autoren waren dadurch in einer ungünstigen Lage, daß zu ihrer Zeit insbesondere von den nordaustralischen Sprachen noch erst wenig Material vorlag. Bei allen Autoren ohne Ausnahme aber war es hochgradig verfrüht, bei dem tatsächlichen Zustand des australischen Materials — das auch qualitativ oft fast alles zu wünschen läßt und genaueste Einzelkritik notwendig macht — schon zu so weitreichenden Vergleichen überzugehen, wie die meisten von ihnen es getan haben. So wollen CLARKE und CURR einen Zusammenhang mit „den afrikanischen Sprachen“ dartun, der aben-

es an der Erfüllung zumindest einer der beiden folgenden Vorbedingungen, zumeist aber beider, fehlen: 1. sie gaben sich nicht die Mühe, das sämtliche vorhandene Material zu sammeln und zu bearbeiten, 2. sie beschäftigten sich nicht mit der Gliederung der australischen Sprachen untereinander. Daß die Vernachlässigung der ersten Forderung keine wissenschaftliche Exaktheit aufkommen läßt, liegt auf der Hand. In welchem hohem Grade aber auch die Beiseitelassung der zweiten Aufgabe das hindert, wird jedem klar werden, wenn ich sage: alle australischen Sprachen als eine mehr oder minder homogene Masse zu behandeln, aus der man ohne Unterscheidung jedes sich anbietende Wort herausgreift, um es mit den Wörtern anderer Sprachen zu vergleichen, wäre gleichbedeutend mit einem Verfahren, kraft dessen jemand sämtliche Sprachen Europas ohne Unterscheidung in einen Topf würfe und diesem nach Belieben die Wörter entnähme, die man dann mit Wörtern anderer, außer-europäischer Sprachen zusammenstellen würde. Aber nicht nur für eine Vergleichung der australischen Sprachen mit anderen Sprachen, sondern auch für eine wissenschaftliche Behandlung jener Sprachen für sich genommen ist die Erfüllung dieser beiden Vorbedingungen unerläßlich. Denn ohne diese ist es nicht möglich, feste Laut- und Wortbildungsgesetze herauszufinden, da man ja sonst nicht weiß, wie weit bestimmte Lauterscheinungen und Wortbildungen Geltung haben, ob sie nur für bestimmte Gruppen und für welche, oder ob sie für das Ganze gelten.

Die vorliegende Arbeit nun hat die Aufgabe, auf Grund einer, so weit mir möglich war, erschöpfenden Heranziehung des Materials die Gruppierung der sämtlichen australischen Sprachen unter sich, ihre Beziehungen und Gegensätze, sowie ihre geographische Lagerung festzustellen. Sie soll damit nur eine Grundlage liefern, um dann erst, nachdem die Einzelgebiete in ihrer Besonderheit erkannt sind, der Reihe nach eine gründliche Bearbeitung derselben vorzunehmen.

Auch diese Beschäftigung mit den australischen Sprachen für sich allein muß, das erkennen wir heute immer mehr, schon bedeutungsvollen Nutzen nach mehreren Seiten hin zeitigen können. Wenn wir davon überzeugt sind, daß australische Stämme zu den ältesten Völkern der Menschheit gehören, so

teuerlichste Versuch von allen. G. V. D. GABELENTZ und SCHNORR V. CAROLSFELD treten für einen Zusammenhang mit den austronesischen (malayo-polynesischen) und papuanischen Sprachen ein; das erste ist sicher unrichtig, das zweite verrät vollkommene Unkenntnis der tiefen Unterschiede, welche sowohl die Papuasprachen unter sich als auch gleicherweise, wie meine Arbeit klarlegen wird, die australischen Sprachen untereinander trennen. Dieses Urteil gilt natürlich in verstärktem Maße, wenn J. MATHEW zu den austronesischen und papuanischen auch noch die dravidischen Sprachen hinzufügt. Nicht viel anders kann es ausfallen, wenn TROMBETTI und, ihm folgend, sein Schüler GATTI die austronesischen Sprachen zwar beiseite lassen, dafür aber die andamanesischen und gar noch die nilotischen Sprachen zum Vergleich heranziehen. Die richtigen Gedanken, die in manchen dieser Versuche stecken mögen, werden durch die unzulänglichen und falschen Methoden, mit denen sie verfolgt werden, mit einer Wolke von Fehlern umhüllt und dadurch geschädigt und kompromittiert, so daß im einzelnen sicherlich nur sehr wenig von dem, was jene Autoren erarbeitet haben, einer methodischen Forschungsstandhalten und als Baumaterial bei Errichtung des neuen Gebäudes der australischen Sprachwissenschaft verwendet werden kann.

kann es natürlich nicht des besonderen Reizes entbehren, zu wissen, welcherlei Sprachen diese uralten Völker sprechen. Noch mehr steigert sich aber dieses Interesse angesichts der Tatsache, daß, wenn auch Sprachgleichheit und Sprachenverwandtschaft nicht identisch sind mit Rassen- oder Völkergleichheit und -verwandtschaft, so doch sprachliche Beziehungen zweier Völker einer der deutlichsten Beweise dafür sind, daß diese Völker miteinander in einem solch engen Verkehr gestanden haben oder noch stehen, daß dieser die Auswechslung auch anderer bedeutungsvoller Kulturgüter naturnotwendig mit sich führte.

Beide, jene linguistischen wie diese kulturhistorischen Gründe gaben mir die Lust und die Beharrlichkeit, seit mehr als zehn Jahren immer wieder zu dem Studium der australischen Sprachen zurückzukehren. Und einer besonderen Beharrlichkeit bedurfte es schon; denn nicht leicht kann das Material irgendwo ein spröderes und widerwärtigeres sein. Nur wenige einigermaßen brauchbare Grammatiken und Wörterbücher sind vorhanden; für den weitaus größten Teil des Gebietes existieren nur mehr oder minder mangelhafte Wörterverzeichnisse, in allen möglichen, vielfach nur schwer zugänglichen Werken und Zeitschriften zerstreut, die allermeisten in jener dem Linguisten so verhaßten englischen Schreibweise verfaßt, die gerade in Australien ihre schlimmsten Orgien feiert. Sehr oft, wenn nicht meistens, ist nicht einmal der Stamm angegeben, der die Sprache des Wörterverzeichnisses spricht, mit bestimmter Umgrenzung des Gebietes dieser Sprache, sondern es ist nur der Ort genannt, wo das Verzeichnis aufgenommen wurde.

Die erste und mühevollste Arbeit mußte nun darin bestehen, aus den vielen Hundert Wörtersammlungen und den einigen Grammatiken herauszubekommen, zu welcher Sprache jede einzelne gehört, wieviel Sprachen und Sprachgruppen es also in Australien überhaupt gebe und welches das Gebiet einer jeden sei. Da ich so ziemlich alles erreichbare Material über die australischen Sprachen gesammelt habe — Mr. N. W. THOMAS in London hat mir hier mit seiner hervorragenden Kenntnis der australischen Bibliographie in dankenswerter Weise manche Quellen namhaft gemacht —, und da ich diese Vergleichen an dem gesamten Material in erschöpfender Weise durchgeführt habe, so glaube ich nicht, daß das Bild von der Gruppierung der australischen Sprachen, welches ich hier entwerfe, in Zukunft noch einmal wesentliche Änderungen erfahren wird. Noch weniger werden ganz neue Sprachen oder gar neue Sprachgruppen aufzudecken sein, außer freilich im gesamten Norden, wo das vorhandene Material noch sehr lückenhaft ist.

Ich würde unrecht tun, wenn ich nicht auch hier mit Dank zahlreicher Schüler unseres linguistisch-ethnologischen Seminars in St. Gabriel gedächte, die mich bei den umfangreichen materiellen Vorarbeiten unterstützt haben, besonders aber meines Mitarbeiters, Herrn P. HESTERMANN, S. V. D., der mich bei der Durcharbeitung der nordaustralischen Sprachen unterstützt und auch nach meinen Angaben die erste Skizze der Sprachenkarte von Australien entworfen hat. Die genauere Ausführung der Karte wurde dann von Herrn P. K. STREIT, S. V. D., dem bekannten Herausgeber des „Katholischen Missionsatlas“ (Steyl, 1906), in die Hand genommen, dem ich für seine sorgfältige und wohlgelungene Arbeit ebenfalls zu großem Dank verpflichtet bin.

2. Die nordaustralischen Sprachen.

Während der zehn Jahre meiner Beschäftigung mit den australischen Sprachen habe ich von Zeit zu Zeit eine Zusammenfassung der jedesmal erreichten Ergebnisse gemacht, und eine solche Zusammenfassung habe ich auch vor einigen Jahren in der Zeitschrift „Man“ veröffentlicht¹. An das Hauptergebnis dieser Zusammenfassung will ich bei meiner jetzigen Darlegung anknüpfen.

Dieses bestand in der Erkenntnis, daß die australischen Sprachen nicht, wie man immer geglaubt hatte, eine im wesentlichen einheitliche Sprachengruppe darstellen. Sondern wenn zwar der weitaus größere Teil von Australien von Sprachen erfüllt ist, die trotz mancher Verschiedenheiten doch noch immer durch starke Gemeinsamkeiten zusammengehalten werden, so weist aber der gesamte Norden Australiens Sprachen auf, die nicht nur mit jener größeren Gruppe, sondern auch unter sich keinerlei Beziehungen des Wortschatzes und nur sehr wenige der Grammatik erkennen lassen, so daß also hier im Norden ein Sprachenreichtum sich zeigt, der mit dem von Neuguinea wetteifert. Dieses nördliche Gebiet beginnt im Westen an der Roebuckbai, geht etwa den 19. bis 20. Grad südl. Breite entlang nach Osten, wird nur am Lauf der Flinders- und Leichhardt Rivers von einem Zweig der großen Südgruppe unterbrochen, wendet sich dort nach Norden bis zum 17. Grad und endet in gleicher Höhe an der Ostküste etwa bei Cap Flattery; nur in der Mitte von Australien überschreiten einige Sprachen, besonders die der Aranda, diese Grenze nach Süden bis über den 28. Grad südl. Breite hinaus. Ich nenne diese Sprachen die **nordaustralischen Sprachen**².

Veranlaßt durch die große Mannigfaltigkeit radikal verschiedener Sprachen in diesem nördlichen Gebiete hatte ich die nordaustralischen Sprachen mit Neuguinea in Beziehung gesetzt, wo ähnliche Verhältnisse herrschen, und hatte diese Stämme als die jüngste Schicht der australischen Bevölkerung bezeichnet. Das ist, wie ich jetzt fortschreitend erkenne, nur zum Teil richtig. Es sind in diesem Gebiet vielmehr zwei, bzw. drei Sprachengruppen vorhanden, die sich am leichtesten durch ihren Auslaut unterscheiden.

Die eine Gruppe hat rein vokalischen, die andere hat neben vokalischem auch konsonantischen Auslaut; eine dritte, welche neben vokalischen auch die sonantischen Auslaute auf *r l n (n, m)* kennt, wird wahrscheinlich als eine Zwischenstufe zwischen beiden zu betrachten sein.

Die Gruppe, die auch konsonantischen Auslaut — in vielen Fällen auch eine Art doppelkonsonantischen Auslaut (*lk, rk, lt, lp* n. ä.) — verwendet³, ist die ältere Gruppe. Sie nimmt den ganzen Westen und in kontinuierlichem Zusammenhang fast das gesamte Nordgebiet ein, ist aber im Osten nur mehr in isolierten Sprachinseln vertreten. Beachtet man, daß das Einfallstor der Einwanderung die Cap York-Spitze ist, so wird es klar, daß wir es im Osten

¹ Man (London), vol. VIII (1908), S. 184—185.

² Das ganze Gebiet derselben ist auf der Karte mit einem breiten roten Saum umgeben. Am Unterlaufe der Flinders und Leichhardt Rivers entstehen Mischgebiete durch Vermengung mit den südastralischen Sprachen.

³ Auf der Karte sind die Namen dieser Sprachen mit untergelegten - - - - gekennzeichnet.

mit auseinandergesprengten Stämmen zu tun, während vor den nachdrängenden Stämmen die Masse der älteren Stämme sich nach Norden hinauf und nach Westen zurück rettete. Folgende Gruppen und Einzelsprachen gehören hierher: Kings Sound-Gruppe, Ord River-Gruppe, Catherine-R.-Sprache, Daly-R.-Sprache, Woolwoonga, Larikiya, Van Diemens Golf-Gruppe¹ — diese alle im Westen und Norden — im Osten nur Karrantee- und Walsh River-Sprache². Im ganzen West- und Nordgebiet sind es einzig das Woolna und die Sprache der Popham Bay, die nicht zu dieser Gruppe gehören. Zweifelhaft — wegen des zu wenig umfangreichen Materials — bleiben die beiden Sprachen aus dem östlichen Teile des Nordgebietes; die der Caledon Bay und vom Roper River, die den Anschein haben, der folgenden Gruppe zuzugehören.

Diese wird gebildet durch diejenigen Sprachen, welche neben Vokalen auch die Sonanten *r l (n ɲ m)* im Auslaut haben³. Die geringe Anzahl der Sprachen, die sie umfaßt, und die Gebietslage der meisten derselben gerade zwischen den beiden größeren Gruppen macht es wahrscheinlich, daß wir es hier mit Übergangssprachen zu tun haben. Es gehören hierhin: das Woolna, die Mitchell R.-Gruppe (Akoonkoon und Koongoomining), von der Cap York-Gruppe die Coen R.-Sprache, das Otati und das Saibai, dann an der Ostküste das Koko-Yimidar und das Bulponarra. Zweifelhaft bleiben außer den soeben genannten Sprachen des Nordostgebietes von der Caledon Bay und vom Roper River aus gleichem Grunde wie bei diesen die Sprache von der Princesse Charlotte Bay an der Ostküste.

Die dritte Gruppe besteht aus den Sprachen mit ausschließlich vokalischem Anlaut⁴. Sie nehmen ein großes, zusammenhängendes Gebiet in der südlichen Mitte ein und erstrecken sich dann in fast⁵ kontinuierlichem Zusammenhang — dabei an den Quellen der Gilbert und Leichhardt Rivers die große Gruppe der südaustralischen Sprachen durchbrechend — nach Nordosten bis in die äußerste Spitze der Cap York-Halbinsel hinauf, halten also noch jetzt das Einfallstor der Einwanderung besetzt und beweisen dadurch, daß sie nicht bloß von den nordaustralischen Sprachen, sondern von den Sprachen Australiens überhaupt, die am letzten gekommenen sind. Sie weisen nach Neuguinea hin, und zwar aus drei Gründen: 1. in ihren nördlichen Sprachen tritt schon der *s*-Laut auf, der allen übrigen australischen Sprachen unbekannt ist, 2. sie weisen rein vokalischen Anlaut auf, wie die weit überwiegende Anzahl der (Küsten-) Papua-Sprachen der gegenüberliegenden Küste von Britisch-Neuguinea, 3. zwar besitzt dieses letztere Kennzeichen auch eine große Gruppe der südaustralischen Sprachen, aber diese kennen keinen *r*- und

¹ Mit Ausnahme der Sprache von der Popham-Bay, die rein vokalischen Auslaut aufweist.

² Von der Cap York-Gruppe würde auch scheinbar die Sprache der Inseln — Saibai ausgenommen — hierhin zu rechnen sein; aber der konsonantische Auslaut steht hier im Zusammenhang mit einem Nachdrängen von Papua-Sprachen des westlichen Britisch-Neuguinea, die ebenfalls konsonantischen Auslaut haben.

³ Auf der Karte durch untergelegtes - gekennzeichnet.

⁴ Auf der Karte durch untergelegtes gekennzeichnet.

⁵ Nur die Sprache vom Walsh R. — zur ersten Gruppe gehörig — und die vom Mitchell R. zur zweiten Gruppe gehörig — schieben sich an einer Stelle dazwischen.

l-Anlaut, welcher dagegen sowohl bei den Papuasprachen, als bei der hier in Rede stehenden Gruppe der nordaustralischen Sprachen vorhanden ist, somit ein neues Gemeinsamkeitszeichen bildet¹. Zu dieser Gruppe gehören: die ganz isoliert an der Nordküste sich findende Sprache der Popham Bay², dann das Chingalee³, das Léeanuwa, das Mingin, das Aranda, das Walookera, das Yelina, das Kulkadoon³, die Gilbert R.-Gruppe³, die Cap York-Gruppe⁴.

3. Die südaustralischen Sprachen.

Wenden wir uns nun dem Gebiet der überwiegenden Mehrheit der australischen Sprachen, den südaustralischen Sprachen, wie ich sie nennen werde, zu. Wie ich schon sagte, werden hier sämtliche Sprachen trotz der vorhandenen Verschiedenheiten doch durch umfassende Gemeinsamkeiten miteinander verbunden. Diese Gemeinsamkeiten liegen wohl zum Teil in der Grammatik, zum anderen Teil aber auch im Wortschatz, und zwar, neben den Pronomina personalia, vorzüglich in gewissen Worten für Körperteile. Es sind die folgenden Wörter, die so durch fast alle diese Sprachen hindurchgehen: *da(wa)* Mund, *talaña* Zunge, *mara* Hand *nama* Brust, *dara* Schenkel, *dina* Fuß, *guna* Exkrement. Es ist bemerkenswert, daß alle diese Wörter vokalisches auslauten. Unter den Sprachen des gesamten großen Südgebietes sind es aber nur die Sprachen des südlichen Zentrums, die rein vokalisches Auslaut haben, und gerade bei ihnen finden sich nun auch jene Wörter alle zusammen. Es sind das die Gruppen Meyu-Parnkalla-Tyura, Nulla, Dieri-Yarrowurka-Wonkamara, Kana, Kunyeri-Birria, Darling-Sprachen (Marowra, Kurnu, Baddyeri; letzteres, welches auch *n*- und *ñ*-Anlaut kennt, hat zwar die Klassen Wootaroolungo als Phratrien, aber darunter das nach dem Osten weisende Vierklassensystem Wongo-Kubaru-Bunbari-Koorgilla). Bei den übrigen Sprachen aber, bei denen außer vokalischem Auslaut zunächst auch *n*, *l*, dann *r*, *ɲ*, dann *m*, endlich auch einfache, schließlich gar auch Doppelkonsonanten auftreten, werden in ganz gleichem Verhältnis die obigen Wörter durch andere, selbständige Formen ersetzt.

Es ist sehr bemerkenswert, wie alle diese sprachlichen Verschiedenheiten auch mit den soziologischen Gruppierungen parallel gehen. Das Gebiet, in welchem neben rein vokalischem Auslaut auch jene obigen Wörter am zahlreichsten vorkommen, ist das Gebiet der reinen Zweiklassensysteme Mukwara-Kilpara, Kararu-Matterie, Yungo-Mattera, Yungo-Wootaroo und Pakoota-Wootaroo, alle mit Mutterfolge. Die großen Gebiete der Vierklassensysteme im Inland und an der Nordküste des Ostens sowie im ganzen Westen weisen

¹ Wenn das Yelina, das Kalkadoon, das Koko-Yimdir, das Bulponarra, obwohl sie zu dieser nordaustralischen Gruppe gehören, weder *l*- noch *r*-Anlaut aufweisen, so hat das zweifellos darin seinen Grund, daß sie in engster Randlage an den südaustralischen Sprachen ihr Gebiet haben und von diesen beeinflusst sind. Auch bei der Mitchell R.-Gruppe, die ebenfalls keinen *r*- und *l*-Auslaut kennt, ist eine solche Beeinflussung nicht ausgeschlossen.

² S. die Anm. oben S. 234, Anm. 1.

³ Hier sind äußerst selten Auslaute auf *r*, *l* vorhanden.

⁴ Von dieser Gruppe haben die Insele Sprachen — Saibai ausgenommen — auch konsonantischen (s. darüber oben S. 234, Anm. 2), die Sprache vom Coen R., dann Otati und Saibai auch sonantischen Auslaut.

auch *l*-, *r*-, *n*-, *ɲ*-Auslaut auf; die Vierklassensysteme der Ostküste, die vielfach Vaterfolge haben, lassen dazu auch noch *m* im Auslaut auftreten. Die äußerste Südwestecke mit ihrem Zweiklassensystem, das so gut zu den Zweiklassensystemen von Viktoria im äußersten Südosten paßt, hat, ebenso wie dieses Gebiet in Viktoria, Explosiva und selbst Doppelkonsonanten im Auslaut. Dasselbe ist auch der Fall bei den Kurnai in Gippsland und den Narrinyeri und in demjenigen Teile des Mukwara-Kilpara-Gebietes, das in Viktoria liegt.

Zu den schon genannten Verschiedenheiten des Auslautes gesellen sich auch noch solche des Anlautes. Es ist für die große Masse der australischen Sprachen charakteristisch, daß niemals *r* und *l* im Anlaut stehen. Das gilt für den ganzen Westen, das Zentrum und den Osten. Nur im äußersten Süden und Südosten finden sich diese Anlaute doch, und zwar *l*-Anlaut bei den Viktoriasprachen, *r*- und *l*-Anlaut bei der Narrinyeri-Gruppe und den Kurnai.

Wenn es nun bei den südaustralischen Sprachen gerade diejenigen des Südwestens, Südens und Südostens, also die der äußersten Randgebiete, sind, die in steigendem Maße Auslaut von explosiven und Doppelkonsonanten mit *r*- und *l*-Anlaut verbinden, so haben wir hier eine doppelte Ähnlichkeit mit den ältesten nordaustralischen Sprachen, die auch dort die Randgebiete einnehmen, denn auch sie vereinigen jene Auslaute mit diesen *r*- und *l*-Anlauten.

Nun gibt es noch zwei Punkte, die in der großen Masse der südaustralischen Sprachen eine weitere Gruppierung hervorrufen. Die gesamten Sprachen der Südzentralgruppe, welche die Stämme mit reinem Zweiklassensystem umfaßt¹, kennen die Verbindung *ld* (*lt*) im Inlaute, die allen übrigen südaustralischen Sprachen fehlt, die aber ebenfalls bei der im äußersten Süden ihnen angrenzenden Narrinyeri-Gruppe vorhanden ist. Ich vermute, daß sie in dieser letzteren ursprünglich war, und daß die Sprachen der Zweiklassensämme, die auch im Wortschatze viele Gemeinsamkeiten mit der Narrinyeri-Gruppe erkennen lassen, sie aus einer alten Narrinyeri-Unterschicht erhalten haben. Bei den nordaustralischen Sprachen der Nordgruppe haben die älteren Sprachen mit Ausnahme der westlichen Gruppen (King's Sound-Gruppe und Ord River-Gruppe) und dem Karrandee im Osten ebenfalls diese Konsonantenverbindung, während sie unter den beiden übrigen, jüngeren Gruppen nur im Woolna und in der Cape York-Gruppe sich findet und im Bulponarra und Kulkadoon selten ist. Wenn sie auch im südlichen Aranda auftritt, so ist das augenscheinlich auf Beeinflussung durch die Stämme mit Kararu-Matteri-Systeme zurückzuführen.

Ein noch bedeutend wichtigeres Gruppierungsmerkmal liegt in der Stellung des affixlosen Genitivs, da diese mit dem innersten Sprachgefühl verknüpft ist und den ganzen Aufbau der Sprache beherrscht. Ich habe vor Jahren einmal das Gesetz aufgestellt: Sprachen, welche den Genitiv voranstellen, sind Suffixsprachen, haben aber Possessivpräfixe; Sprachen, die den

¹ Mit Ausnahme der Kana-Sprachen, welche von den Stämmen mit Pakoota-Wootaroo-System gesprochen werden; sie bilden die am weitesten nach Norden, zwischen andere Sprachgebiete hineinragende Gruppe der Stämme mit reinem Zweiklassensystem.

Genitiv nachstellen, sind Präfixsprachen, haben aber Possessivsuffixe¹. Wenn eine Sprache von der Voranstellung des Genitivs zur Nachstellung übergeht, so ändert sich allmählich ihr ganzer Aufbau: aus einer Suffixsprache wird sie zu einer Präfixsprache. Wenn diese Änderung sich aus rein inneren Gründen vollzieht, so kann ihr Verlauf durch mehrere Jahrtausende sich hinziehen, wie wir das bei den indogermanischen Sprachen beobachten können, die ursprünglich Genitivvoranstellung übten, so auch jetzt noch im Deutschen (z. B. Vater-Haus), von denen aber die romanischen Sprachen zur Nachstellung überzugehen beginnen (z. B. Französ. timbre-poste, Italien. capo-stazione). Diese Veränderung kann sich aber, bei Einwirkung von äußeren Faktoren, in kürzeren Zeiträumen vollziehen, wenn nämlich eine Sprache sich mit einer anderen von verschiedener Genitivstellung mischt. Die alte Genitivstellung ist dann in einer so beeinflussten Sprache am längsten bei den Possessivformen zu erkennen, da sie von diesen vielfach auch dann noch beibehalten wird, wenn beim Substantivum die neue Stellung schon vollzogen ist.

Beeinflussungen dieser Art nun hinsichtlich der Genitivstellung müssen sich auch im Südosten von Australien vollzogen haben. Zwar sind die Sprachen von Viktoria — die der Kurnai und im (Süd-) Westen die Buandik einbegriffen² — in ihrer Struktur jetzt im wesentlichen Suffixsprachen; aber noch jetzt haben sie nicht nur Possessivsuffixe, sondern stellen auch beim Substantivum den affixlosen Genitiv noch immer nach. Und im Norden und Nordosten grenzen eine Reihe von Sprachen an, die wenigstens durch die Existenz von Possessivsuffixen zeigen, daß bei ihnen auch früher einmal Genitivnachstellung bestand; so bei den Murawari, Wongaibon, Ngömba, Wailwun, Wiradjuri, Yuin und wenigstens ein em Teilder Kuri³. Diese jetzige oder frühere Nachstellung des Genitivs finde ich in keinem anderen Teile Australiens, als in den hier bezeichneten Gebieten des Südostens. Sie ist aber ebenfalls wohl bezeugt in der Nachsetzung der Possessiva beim Tasmanischen, das auch durch seinen *l*- und *r*-Anlaut mit den älteren Sprachen Australiens verbunden, aber von ihnen geschieden ist durch seinen durchgängig vokalischen Auslaut.

II. Vergleichung mit den soziologischen Gruppierungen der australischen Stämme.

Schon im Verlauf dieser Darstellung habe ich ab und zu die soziologische Gruppierung zum Vergleich herangezogen. Indem ich jetzt dazu übergehe, ein Bild von der Geschichte und den Lagerungsfolgen der australischen Sprachen zu entwerfen, führe ich diese Vergleichung vollständig durch, und zwar besonders mit derjenigen Auffassung derselben, wie sie FR. GRAEBNER entwickelt hat⁴.

¹ Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien, Bd. XXXIII (1903), S. 381—384.

² Die Sprachen der Bangerangstämme, soweit sie noch in Viktoria hineinreichen, und der Dhudhuroa und einiger anderer alleinstehender Stämme, die am äußersten Oberlauf des Murray River anzutreffen sind, ausgenommen.

³ Das außerhalb Viktorias liegende Gebiet dieser Genitivstellung ist auf der Karte mit einem grünen Rande umsäumt. Man sieht, wie die Bangerang und die Dhudhuroa sich wie ein Keil den Murray entlang zwischen die Viktoriasprachen und den hierhin gehörigen, südlichen Teil der Wiradjuri-Kamilaroi-Gruppe schiebt.

⁴ FR. GRAEBNER, Wanderung und Entwicklung sozialer Systeme in Australien, Globus, XC (1906). SS. 181 186, 207- 210, 220—224, 237- 241, im folgenden immer als Gr. zitiert. Aus



- A. Zweiklassensystem: Kilpara-Mukwara; - - - - - Kararu-Materi; Ngielpuru-Mukolo; + + + + Wutaru-Yungaru; + . + . Wutera-Malera; + + + + + Wutaru-Pakuta; o o o o o Kupathin-Dilbi; x x x x Illitji-Liaritji; x x x Uluuru-Kingili; ~~~~~ andere Systeme.
- B. Vierklassensysteme: I Kupuru-Wungo-Kurgilla-Bunburi; II Patingo-Kungilungo-Marinungo-Tunbeungo und verwandte; III Ipai-Kumbo-Murri-Kubbi; IV Terwain-Baring-Bunda-Balkoin und verwandte; 4. dasselbe mütterrechtlich; V Panunga-Bulthara-Purula-Kumara und verwandte; + andere Vierklassensysteme.
- C. Achtklassensysteme: 5. Die aus dem Vierklassensystem V entstandenen Achtklassensysteme.
- D. Stämme ohne Klassensystem: : : : :

dieser Abhandlung ist auch die mit freundlicher Erlaubnis des Verfassers und des Verlegers oben reproduzierte Karte der „Verteilung der sozialen Systeme der Australier“ entnommen, die im Verein mit meiner linguistischen Karte eine leichtere Vergleichung der soziologischen Verhältnisse mit den linguistischen ermöglichen. Da es sich hier zunächst um eine Vergleichung in den großen Umrissen handelt, so können die seit 1906 hauptsächlich durch die Veröffentlichungen W. L. ROTH's, und I. MATHEW's nötig gewordenen kleineren Umänderungen an der Karte GRAEBNER's unberücksichtigt bleiben. Eine leichter verständliche Übersicht über die Ergebnisse seiner Untersuchungen, mit Einbeziehung der übrigen Teile der Südsee, bietet GRAEBNER in dem Artikel: „Die sozialen Systeme in der Südsee“, Zeitschr. f. Sozialwissenschaft, XI (1908), Heft 11

1. Die Urzeit (mit Geschlechtstotemismus).

Die erste Einwanderung bildete Sprachen mit Genitivnachstellung und *l*- und *r*-Anlaut, zu einem Teil mit rein vokalischem, zum anderen Teile dazu auch mit (doppel)konsonantischem Auslaut. Bei dem jetzigen Stande unserer Kenntnisse ist die erstere Schicht nur in Tasmanien rein zu konstatieren, in Viktoria dagegen die zweite und Überbleibsel der ersteren, und in den östlich, wie nordöstlich angrenzenden Gebieten nur noch Überbleibsel der zweiten. Diese Schichten könnten gleichgesetzt werden mit der altaustralischen Kulturschicht GRAEBNER'S.

Seine Unterscheidung zwischen der allerältesten und der sogenannten Bumerangkultur fällt vielleicht zusammen mit meiner Unterscheidung nach dem Auslaute. Es ist hervorzuheben, daß weite Gebiete dieser ganzen Urschicht durch die folgenden Einwanderungen überlagert worden sind, so daß wir die erstere bei dem jetzigen Stande unserer Kenntnisse nicht überall mit Sicherheit herausfinden können. Insbesondere ist das schwierig bei der älteren Gruppe der nordaustralischen Sprachen, unter denen zweifellos irgendwelche Spuren dieser ältesten Schicht noch nachzuweisen sein werden.

Für diese älteste Schicht setzt GRAEBNER keine besondere soziologische Bildung an. Ich betrachte als soziologisches Charakteristikum dieser ältesten Stufe in Australien — für Tasmanien fehlen die Nachrichten — die Abwesenheit des Gruppen- oder Heiratstotemismus und die Anwesenheit des Geschlechtstotemismus, worauf ich weiter unten noch näher eingehe.

2. Die Stämme mit Totemismus und Vaterfolge.

Die zweite Einwanderung bildete Sprachen mit Genitivvoranstellung, mit *r*- und *l*-Anlaut und neben vokalischem auch explosivem, mehrfach auch doppelkonsonantischem Auslaut. Diese Schicht findet sich einigermaßen rein jetzt nur noch im äußersten Nordwesten und Norden, stellenweise auch im Nordosten, es ist das die ältere Schicht der nordaustralischen Sprachen, soweit sie nicht zu der ersten Einwanderungsschicht gehört. Unter den südaustralischen Sprachen ist diese zweite Schicht ziemlich rein erhalten in der Narrinyeri-Gruppe, in Resten im Südwesten, an der Ostküste vielleicht bei der Turubul-Wakka-Kabi-Gruppe. Es scheint, daß alle diese Sprachen jedenfalls im Wortschatze vollständig unabhängig voneinander waren, so daß eine große Mannigfaltigkeit von Sprachen entstand. Ich glaube diese Mannigfaltigkeit besonders leicht erklären zu können aus der festen Lokalisation der Totemgruppen, welche in dieser Schicht ursprünglich herrschte.

Denn hier haben wir in der Tat Sprachen der sogenannten Totemkultur GRAEBNER'S vor uns. Der ganze Umfang dieses Gebietes läßt sich mit Hilfe der Linguistik allein heute noch nicht feststellen, weil auch hier vielfach verdunkelnde Überlagerungen durch die folgenden Einwanderungsschichten eingetreten sind.

3. Die Stämme mit Zweiklassensystem und Mutterfolge.

Die dritte Einwanderung erfolgte durch Sprachen mit Genitivvoranstellung, ohne *r*, *l* im Anlaut und mit rein vokalischem Auslaut. Es sind die Sprachen der Südzentralgruppe, der Stämme, wie ich schon gesagt (oben

S. 235), mit den Zweiklassensystemen Mukwara-Kilpara, Kararu-Materi, Wutaru-Yungaru, Wutaru-Yungo und Wutaru-Pakuta, alle mit Mutterfolge.

Schon für sich allein genommen nimmt diese einheitliche Sprachengruppe eines der größten Gebiete unter allen australischen Sprachen ein. Aber ich bin auch der Ansicht, daß gerade diese Sprachen es sind, die durch die Mitteilung eines bestimmten Schatzes von Wörtern, besonders jener oben erwähnten (S. 235) Namen der Körperteile, dann durch Wegnahme des *r*- und *l*-Anlautes, die ganze Masse der südaustralischen Sprachen beeinflußt haben, so daß nur (Tasmanien und) die nordaustralischen Sprachen ganz von diesem Einfluß frei geblieben sind, indem diese letztere mehr beiseite gedrängt, als durchdrungen wurden.

Am wenigsten beeinflußt erscheinen unter den südaustralischen Sprachen die der Narrinyeri-Gruppe und der Kurnai, bei denen, außer bei der Nordhälfte¹ der Narrinyeri-Gruppe, es auch nicht gelang, das Zweiklassensystem zur Herrschaft zu bringen.

Mehr beeinflußt, aber doch noch ziemlich selbständig, erscheinen die übrigen Sprachen von Viktoria, dann die Sprachen des äußersten Südwesten, dann Murawari in der Mitte am Zusammenfluß der Darling und Warego R. R. und die sämtlichen Sprachen der Ostküste, von denen die der Yuin und Kuri, der Kumbainggeri, der Minyung (Chepara) und der Turubul-Wakka-Kabi-Stämme am meisten Selbständigkeit aufweisen, wie denn auch diese Stämme, zum großen Teil wenigstens, die Vaterfolge gerettet haben. Zweiklassensysteme mit Vaterfolge und ganz geringer Beeinflussung der Sprache scheinen sich damals auch am Carpentaria-Golf gebildet zu haben.

Wir sehen also die Stämme mit dem Zweiklassensystem in einheitlicher Sprachgemeinschaft schon für sich ein sehr großes Gebiet einnehmen und, über dieses hinausgehend, durch den weitaus größten Teil von Australien hin einen einheitlichen Einfluß ausüben. So sind es gerade diese Stämme, die zum erstenmal auch weit auseinanderliegende Länderstrecken in engere Beziehung zueinander bringen. Die ganze soziologische Struktur dieser Stämme, wo sämtliche (Totems und) Klassen nicht an einen Ort gebunden sind, sondern überallhin sich zerstreuen können, hat wesentlich zu dieser Expansionskraft beigetragen. Diese wurde dann auch noch unterstützt durch die weitreichenden Orientierungen zueinander, in die auch die verschiedenen Zweiklassensysteme von den Eingeborenen selbst überall mit Leichtigkeit gebracht werden.

4. Die Stämme mit Vier- und Achtklassensystemen.

Vollständig klar ist es noch nicht, in welcher Weise die Vierklassensysteme entstanden und speziell, aus welchen Zweiklassensystemen sie hervorgegangen sind. Die Linguistik wird später, wenn es ihr gelingt, die Herkunft und Bedeutung der Namen der Systeme festzustellen, wohl Entscheidendes zur Lösung dieses schwierigen Problems beitragen können; vorläufig ist in bezug auf diese Namen noch nicht viel zu erfahren, und so muß die Linguistik

¹ Die von dem Knie des Murray R. entlang bis fast zum Einfluß des Lachlan R. sich erstreckt. Hier ist von den Darlingstämmen her das Mukwara-Kilpara-Klassensystem zur Einführung gelangt.

sich darauf beschränken, aus anderen Momenten einiges zur Aufstellung wenigstens der Wanderungsrichtungen der Systeme beizutragen.

Das etwa zwischen dem 20. und 25. Breitengrad von der Mitte Australiens aus bis zur Westküste herrschende Vierklassensystem Panunga-Pulthara-Purula-Kumara wird von den Aranda getragen und muß wohl von einem der kleineren Zweiklassensysteme des Nordens ausgegangen sein, die alle Vaterfolge haben. Dieses von Norden kommende männliche Zweiklassensystem muß im Zentrum mit einem Stamm mit Mutterfolge zusammengetroffen sein; denn gewisse Anzeichen sprechen für früheren Bestand der Mutterfolge bei den Aranda und ihren westlichen Nachbarn, den Loritja, wie auch deutliche Spuren in der Mythologie und Religion dieser beiden Stämme und auch in der Sprache der Loritja fern nach dem Osten, zu der Wiradjuri-Kamilaroi-Gruppe, hinüberweisen, von denen sie jetzt durch die wie ein breiter Keil dazwischengeschobenen Stämme mit reinem Zweiklassensystem getrennt sind¹.

Alsdann wandte sich dieses Vierklassensystem wieder nach dem Norden und der Mitte zurück, und aus der abermaligen Verbindung mit einem Zwei- oder Vierklassensystem ging ein Achtklassensystem hervor, das einzige, welches Australien aufweist, das dann ebenfalls ziemlich weite Gebiete in Besitz nahm. So wie die Träger des Vierklassensystems, die Aranda, zu der jüngeren Schicht der nordaustralischen Stämme gehören, so auch diejenigen Stämme, von denen dies Achtklassensystem ausgeht. SPENCER und GILLEN haben zwar in ihrer souveränen Vernachlässigung der Linguistik uns kein einziges Wörterverzeichnis von den nördlichen Stämmen mitgeteilt, deren Soziologie sie so genau erforschten²; aber die sämtlich vokalisch auslautenden soziologischen u. a. Termini technici, die sie gesammelt, bezeugen deutlich, daß diese Sprachen nicht zu der älteren Schicht der nordaustralischen Sprachen gehören³, wenn auch die genauere linguistische Stellung dieser Stämme noch nicht bestimmt werden kann. Diese jüngeren Stämme der Nordgruppe, in denen die überall herrschende Vaterfolge den starken Einfluß älterer totemistischer Vorstellungen bezeugt, haben in der Tat auch einen rezenten Vorstoß des Totemismus mit eigentümlichen Fruchtbarkeitsriten, Konzeptionsanschauungen und Wanderungssagen⁴ weit über ihr eigenes Gebiet hinaus in die Stämme mit Kararu-Materi-System und nach Westen hin getragen und zugleich überall dort eine Art zweiter Initiation, die Subinzision nach der Zirkumzision, zur Herrschaft gebracht.

Die sämtlichen Sprachen der Stämme des Ostens mit Vierklassensystem stehen in der Mitte zwischen den rein vokalisch auslautenden Sprachen der Zweiklassenstämme des Zentrums und den älteren konsonantisch-explosiv auslautenden Sprachen des Südostens (und der Ostküste). Es fehlt bei ihnen der *r*- und *l*-Anlaut wie bei den Sprachen der Stämme mit Zweiklassensystem, aber

¹ Die Beweise für diese Aufstellungen werde ich in der demnächst erscheinenden deutschen Ausgabe meiner „Origine de l'idée de Dieu“ eingehend darlegen.

² SPENCER and GILLEN, The Northern Tribes of Central Australia, London 1904.

³ Insofern als das Chingalee auch zu den von SPENCER und GILLEN erforschten Stämmen gehört, läge auch eine andere positive Bestätigung dieser Annahme vor, da dieses deutlich zu der jüngeren Schicht gehört, s. oben S. 235.

⁴ S. darüber mein „Die Stellung der Aranda“, Zeitschrift für Ethnologie, 1908, S. 866–901.

sie haben neben vokalischem auch Anlaut auf *l, r, n, u*, zu dem im äußersten Osten noch *m* hinzukommt.

Die südliche Hälfte des östlichen Binnenlandes, so ziemlich das Gebiet zwischen Murray und Darling RR., wird von einem Vierklassensystem: Murri-Kubbi-Hippi-Kumbo, eingenommen. Auch die Sprachen der hieher gehörigen Stämme der Wongaibon, Ngömba, Wailwun, Wiradjuri, Yualai, Nguri, Kamilaroi gehören sehr eng zusammen; nur das nordwestlich ihnen angrenzende, zwischen Warego und Darling R. eingeschlossene Murawari weicht stark von ihnen, wie überhaupt von allen umliegenden Sprachen ab. Das gleiche Vierklassensystem findet sich aber auch noch bei den Pikumbul (und Thangatti), deren Sprachen zwar nicht mehr ganz zu jener Gruppe gehören, aber doch eine Überleitung zu der gleich nördlich angrenzenden Gruppe Turubul-Wakka-Kabi bilden. Es scheint auch in der Tat, daß die ganze Wiradjuri-Kamilaroi-Gruppe aus einer Mischung hervorgegangen ist, deren einer Komponent die Sprachen der Südostküste, die Yuin-Kuri-Gruppe, zu einem geringeren Anteil Sprachen von Nordviktoria sind, während der andere Komponent eben die Gruppe Turubul-Wakka-Kabi bildet. Das stimmt gut zu der Tatsache, daß, wie GRAEBNER gezeigt hat (Gr. S. 207), das eine Paar des Vierklassensystems, Hippi-Kumbo, nichts anderes ist als ein altes Zweiklassensystem, Ipai-Wumbe, das in Nordviktoria noch in Spuren zu finden ist. Das andere Paar, Murri-Kubbi, läßt GRAEBNER als Korrelat zu dem ersten neu geschaffen werden (Gr. S. 208); ich kann auch jetzt noch nicht einsehen, daß ein wirklicher Beweis für diese Neuschaffung geliefert wäre. Ich muß allerdings zugeben, daß auch meine Auffassung, Murri-Kubbi sei ein schon bestehendes Zweiklassensystem gewesen, das dann zu dem anderen Zweiklassensystem, Ipai-Wumbe, hinzugefügt worden sei¹, bis jetzt auch durch meine nunmehrigen linguistischen Untersuchungen einen direkten Beweis nicht gefunden hat. Wohl aber vermag ich zu beweisen, daß jedenfalls das eine Wort *Murri* seinen Ursprung nur aus der Turubul-Wakka-Kabi-Gruppe herleiten kann². Dazu stimmt es denn auch, daß gerade die nördlichen Sprachen der Wiradjuri-Kamilaroi-Gruppe, nämlich das Kamilaroi und das Yualai (Euahlayi) starke Beziehungen zu der Turubul-Wakka-Kabi-Gruppe aufweisen, welche durch die Übergangssprache Pikumbul (-Thangatti) noch enger hergestellt werden.

Thangatti, welches sprachlich noch enger mit Yukumbil zusammengehört, hat zugleich mit dem nach Osten zu an der Küste gelegenen Kumbainggeri eine etwas abweichende Form des Vierklassensystems Murri-Kubbi-Hippi-Kumbo, indem statt Hippi (Ipai usw.) Wirro (Weiro, Irroong) eintritt, so daß die Gesamtform Marro (Maroongah, Marroong) -Kurbo (Carribo, Irpoong) -Wirro (Weiro, Irroong) -Wombo (Womboongah, Imboong) eintritt³. Dazu kommt aber noch, daß hier die Schwester einer anderen Klasse angehört wie ihr Bruder, und daß so Wirro und Wombo als Geschwisterklassen zu-

¹ SCHMIDT, L'Origine de l'Idée de Dieu, „Anthropos“ IV (1909), S. 240.

² Die Darlegung dieses Beweises erfolgt ebenfalls in der oben erwähnten deutschen Ausgabe meiner „Origine de l'Idée de Dieu“.

³ S. die Zusammenstellung bei N. W. THOMAS, Kinship Organisation and Group Marriage in Australia, Cambridge 1906. S. 43.

sammengehören wie Marro und Kurbo. Das weist deutlich auf Einwirkung eines (früher) hier vorhandenen Geschlechtstotemismus hin (GR. S. 208).

Dadurch wird die Verbindung hergestellt zwischen den Kuri einerseits, die gleich im Süden angrenzen, bei denen Geschlechtstotemismus nachgewiesen ist, und den Turbul (Turubul) andererseits, die im Norden angrenzen und bei denen ebenfalls der Geschlechtstotemismus belegt ist¹. Es bleibt noch die Lücke der Minyung (Chepara); aber da Turubul eigentlich eine Übergangssprache von Minyung (Chepara) zu den Wakka-Kabi-Sprachen ist, und auch die Gebiete von Minyung und Turubul in einander übergehen², so ist kaum daran zu zweifeln, daß auch diesem Gebiet der Geschlechtstotemismus nicht fremd geblieben ist. Kumbainggeri ist sprachlich einer der am meisten isoliert dastehenden Bezirke der Ostküste. Das gleiche gilt von Minyung (Chepara), welches aber auch von Kumbainggeri noch stark geschieden ist. Bei den Minyung ist dieselbe vollständige Abwesenheit des Gruppen- oder Heiratstotemismus zu verzeichnen, die auch bei den Kurnai vorliegt³. HOWITT folgend, hatte ich das auch für die Turubul angenommen⁴; ich werde aber von O. SIEBERT darauf aufmerksam gemacht, daß TOM PETRIE in seinen „Reminiscences of Early Queensland“ (1837) auch von „intimate relationships between the family and certain animals“ spricht⁵. Immerhin scheint der Gruppentotemismus auch hier nicht besonders stark gewesen zu sein, da die einzelnen Totems von den Turubul nicht bekannt sind.

Was die Heiratsklassen angeht, so gehört hier Turubul, wie schon aus RIDLEY zu ersehen war⁶ und neuerdings auch von J. MATHEW bestätigt wird⁷, dem Vierklassensystem Barang (Moroong)-Bundar-Bandur (Balguin)-Daran (Derwain)⁸ an. Auch hier fallen die Grenzen der sprachlichen und soziologischen Gliederung gut zusammen: das genannte System ist das der auch sprachlich zu einander gehörigen Turubul-Wakka-Kabi-Stämme. Ihre Beziehungen zur Wiradjuri-Kamilaroi-Gruppe offenbaren sich auch darin, daß die Maryborough-Stämme die vier Klassen unter dasselbe Phratrienpaar Kupathin-Dilbi zusammenfassen, welches auch bei den Kamilaroi vorhanden ist. Dadurch aber, daß bei den Maryborough-Stämmen diese Phratrien mit Vaterfolge verbunden sind, wie überhaupt in der ganzen Gruppe Turubul-Wakka-Kabi starke Äußerungen und Spuren des Vaterrechts vorhanden sind (GR. S. 209 bis 210), stellt sich diese Gruppe wieder mehr zu den südlichen Küstenstämmen, bei denen ebenfalls Vaterfolge herrscht. Daß die Deutungen, die J. MATHEW von den Namen der vier Klassen gibt⁹ fast alle willkürlich, mehrere direkt unhaltbar sind, lege ich anderswo dar¹⁰.

¹ HOWITT, *The Native Tribes of South East Australia*, London 1904. S. 150—151.

² HOWITT, a. a. O., S. 137.

³ HOWITT, a. a. O., S. 135—136.

⁴ *Zeitschr. f. Ethn.* 1909. S. 336.

⁵ *Globus*, Bd. XCVII (1910). S. 49, Anm. 38.

⁶ W. RIDLEY, *Kamilaroi and other Australian Languages*, Sydney 1875. SS. 78, 88.

⁷ J. MATHEW, *Two Representative Tribes of Queensland*, London-Leipsc 1910. S. 133.

⁸ S. die Zusammenstellung bei N. W. THOMAS, a. a. O., S. 43.

⁹ MATHEW, a. a. O., S. 150—151.

¹⁰ In der deutschen Ausgabe meiner „*Origine de l'Idée de Dieu*“.

Nördlich an die Turubul-Wakka-Kabi-Gruppe schließt sich ein sehr kleines isoliertes Sprachgebiet, das der Bielli an, dessen soziologisches System ich nicht kenne. Gleich nach diesem folgt nördlich ein nicht viel größeres Sprachgebiet, das ebenfalls für sich isoliert dasteht, das der Kuinmurburra. Auch sein Vierklassensystem — mit Mutterfolge — ist völlig isoliert: Karilbura-Manal-Kurpal-Kuialla (Koodala)¹.

Indes sind drei Formen desselben in das Vierklassensystem eines südwestlich angrenzenden Stammes, der Kangulu, übergegangen, während die vierte² aus dem Vierklassensystem der Turubul-Wakka-Kabi-Gruppe, an die die Kangulu nach Süden anstoßen, entnommen zu sein scheint. So entsteht folgendes System: Banniar (Kairawa)-Banjoor-Koorpal (Bunya)-Kearra (Jarbain). Sprachlich gehören die Kangulu zu der folgenden Gruppe, deren Behandlung ich mich jetzt zuwende; das macht sich auch darin bemerkbar, daß sowohl Kangulu, aber auch schon Kuinmurburra, ihre vier Klassen unter das Phratrienpaar Wuttharu-Yung(n)aru subsumieren, welches ebenfalls der folgenden Gruppe eigentümlich zugehört.

Von den Kuinmurburra angefangen beginnt an der Küste jetzt eine andere, sehr umfassende Sprachgruppe, die ich die Nordzentralgruppe nenne; ein bequemes Kennzeichen für alle zu ihr gehörigen Sprachen ist das Wort *dilli* für „Auge“. Sie weicht von den bisherigen Küstensprachen gründlich ab: an der Halifax-Bay wird sie von einer Gruppe von Sprachen abgelöst, die den südlichen Küstensprachen näher steht; nach der Halifax-Gruppe nimmt sie noch eine kurze Strecke, bis etwa zum 16. Grad südlicher Breite, die Küste ein, wo das Gebiet der nordaustralischen Sprachen beginnt, die nun von hier im Innern nach Südwesten durchbrechen. Von diesem Durchbruchsstreifen abgesehen, der besonders durch das Kulkadoon gebildet wird, geht unsere Gruppe auch in die Flußgebiete des Leichardt- und des Flinders-R. hinein, das Gebiet der Bundjil-Sprachen. Diese Bundjil-Sprachen selbst gehören freilich der älteren Schicht an, welche mit denen der Halifax-Bay und dadurch mit den südöstlichen Küstensprachen in Beziehung steht (Kennwort: *binna* „Ohr“); es sind das Mikadoon, das Miappe, das Mykooloon, das Mitakoodi und Woonamurra. Sie enthalten aber auch starke Beeinflussungen von unserer Nordzentralgruppe — die vier letzten Sprachen derselben auch starke Beimischungen nordaustralischer Sprachen. Südlich von den Kulkadoon geht dann die Nordzentralgruppe an der Westgrenze der Kanasprachen, des Kunyeri-Birria, des Wonkamara, des Badyeri und des Kurnu vorbei und trifft nach Osten hin auf das Yualai (Euahlayi) und die Wakka-Sprachen. Dieses ganze große Gebiet ist von einer Sprachfamilie erfüllt, die ihre nächsten Beziehungen zu den südwestlich von ihr gelegenen Stämmen mit den reinen Zweiklassensystemen Kilpara-Mukwara, Kararu-Matteri, Yungu-Mattara, Pakuta-Mattara hat³; so wie ich die letztere als die Südzentralgruppe bezeichne, so nenne ich die ihr verwandte große nordöstlich von ihr sich erstreckende Gruppe die Nordzentralgruppe.

¹ THOMAS, a. a. O., S. 44.

² Nach R. MATHEWS' Darstellung auch schon die dritte, und wenn HOWITT's Angabe Jarbain = Tarwain gesetzt werden kann, auch schon eine zweite.

³ S. oben S. 239-240.

Beide zusammen bilden dann die große Zentralgruppe. Und diese große Zentralgruppe nun ist ursprünglich die eigentliche Trägerin des reinen Zweiklassensystems mit Mutterfolge, die wie ein breiter Keil von Nordosten nach Südwesten sich zwischen die Sprachen des Südostens und des Westens geschoben hat und rechts und links von sich die Vier- (und Acht-) klassensysteme entstehen ließ. Denn, wie GRAEBNER gut gezeigt hat (Gr. S. 188 ff.), die jetzt in der Nordzentralgruppe sich findenden Phratrienpaare Wutaru-Malera, Wutaru-Pakuta, Wutaru-Yungaru — durch das in allen dreien sich findende Wutaru einheitlich verbunden —, die jetzt freilich überall — nur einige wenige Stämme der Kana-Sprachen mit Wutura-Pakuta-System ausgenommen¹ — ein Vierklassensystem Kupuru-Wungo-Kurgilla-Bunburi in sich aufgenommen haben, waren ursprünglich reine Zweiklassensysteme. Dieses Vierklassensystem — mit Vaterfolge des Totems — läßt GRAEBNER aus dem Ausstrahlungsgebiet der Oberläufe der Gilbert, Einasleigh und Lynd Rivers herkommen (Gr. S. 183). Das stimmt trefflich zu der Tatsache, daß gerade dieses Gebiet, auf der linguistischen Karte als Cook-District-Sprache bezeichnet, das nördlichste Grenzgebiet der Nordzentralgruppe ist, das seinerseits aber auch starke Beziehungen zu der Halifax-Gruppe nach Osten und den Bundjil-Sprachen nach Westen hin aufweist.

Was die Einzelgebiete der Systeme Wutaru-Malera, Wutaru-Pakuta, Wutaru-Yungaru angeht, so ist da die merkwürdige Tatsache zu verzeichnen, daß ein kleines westliches Stück Wutaru-Malera-Gebiet durch ein zwischentretendes größeres Stück Wutaru-Pakuta-Gebiet von seinem größeren östlichen Verbreitungsgebiet getrennt. GRAEBNER meint, daß das durch ein nachträgliches Eindringen von Wutaru-Pakuta in das damals zusammenhängende Gebiet des Wutaru-Malera-Systems hinein herbeigeführt worden sei. Ich glaube nicht, daß die sprachlichen Tatsachen eine solche Auffassung zulassen. Erstens ist das System Wutaru-Pakuta dasjenige — das einzige von den drei Wutaru-Systemen —, das in seinen äußersten südlichen Ausläufern noch die reine Zweiklassensystemform aufweist; es muß also schon sehr früh seinen Weg angetreten haben. Zweitens ist der Träger des nach Westen abgeschnittenen Stückes von Wutaru-Malera, das Kulkadoon, ein nordaustralischer Stamm der jüngeren Schicht, gerade derjenige, welcher die Sprengung zwischen dem großen Stück der südaustralischen Sprachen und ihrem kleinen nordwestlichen Stück, den Bundjil-Sprachen, herbeigeführt hat. Beide Gründe sprechen also für die Auffassung, daß dieses westliche Stück Wutaru-Malera erst durch die jüngste Strömung der nordaustralischen Sprachen mitgerissen wurde von der nördlichsten Spitze der Vereinigung der beiden Systeme Wutaru-Malera und Wutaru-Yungaru im Osten.

Für diese Auffassung spricht ferner auch die Tatsache, daß bei den Kulkadoon das Phratrienpaar Wutaru-Pakuta statt mit dem sonstigen Vierklassensystem Kupuru-Wungo-Kurgilla-Bunbari mit dem System Kunggilungo-Patingo-Toobeungo-Marinungo verbunden, das außerdem nur

¹ HOWITT, a. a. O., S. 192.

noch bei den stark von der nordaustralischen Gruppe aus beeinflussten Stämmen — Myappe und Mycoolon — der Bundjil-Gruppe vorkommt.

Diese jüngere Strömung der nordaustralischen Sprachen ist die jüngste Einwanderungsschicht in Australien überhaupt, also die vierte in der Reihenfolge der übrigen. Sie ist es, die den Zusammenhang der nördlichen Zweiklassensysteme an den Quellen des Flinders und des Leichhardt Rivers durchbrochen hat. Das zu dieser Strömung gehörige Kulkadoon steht noch jetzt mitten in diesem Spalt, und wo dieser sich nach Westen hin öffnet, befinden sich noch jetzt, was wohl bis heran nicht bekannt war, sofort zwei Dialekte des Aranda: das Yaroinga und das Underekebina. Diese Strömung ist es, die die Aranda bis tief zum Süden trieb und ihren Einfluß noch weiter über die Südzentralgruppe und nach Westen über die Loritja hinaus verbreitete. Ihre Wirkung ist jener neuere Totemismus mit dem Überwuchern der Wandersagen und den Befruchtungsriten, sowie auch die Einführung der Subinzision nach der Zirkumzision; alles dieses breitete sie sowohl in der Richtung ihres Zuges als auch rechts und links von demselben aus¹.

Auf die wenigen noch übrigen Vierklassensysteme, die zumeist auch nur von geringerer Bedeutung sind, gehe ich hier nicht ein, weil sie zumeist in Gebieten liegen, für welche das sprachliche Material noch nicht in genügendem Ausmaß vorhanden ist, so daß die sprachlichen Verhältnisse dort in sich selbst noch nicht so weit klargelegt sind, um zuverlässige Vergleichen mit den soziologischen Verhältnissen vornehmen zu können.

Schauen wir auf die hier vorgebrachten Darlegungen zurück, so tritt es wohl klar genug zutage, in wie weitgehendem Maße die Ergebnisse meiner linguistischen Untersuchungen mit den soziologischen Aufstellungen GRAEBNER's zusammentreffen. Das kann natürlich nur eine neue Stütze für sie und eine neue Bestätigung für die Richtigkeit der Methode, der kulturhistorischen Methode, bilden, mit der sie zustande gebracht werden konnten.

III. Zusammenfassung.

I. Divergenzen mit GRAEBNER's Auffassung.

Ich werde hier nicht auf alle Einzeldifferenzen eingehen, in denen ich zu manchen soziologischen Aufstellungen GRAEBNER's stehe. Einen Teil derselben habe ich vor kurzem noch berührt², andere werde ich in der deutschen Ausgabe meiner „Origine de l'Idée de Dieu“ erledigen. Nur auf zwei linguistische Ergebnisse will ich hier kurz hinweisen, welche, wie ich meine, eine Bestätigung meiner und eine Widerlegung GRAEBNER'scher Auffassungen bieten.

Das eine liegt in der Tatsache, daß das Gebiet deutlicheren und stärkeren Hervortretens des Geschlechtstotemismus mit (kleinen) Vögeln fast mathematisch genau zusammenfällt mit der wichtigen Abgrenzung des Gebietes der Sprachen mit Genitiv-Nachstellung; die einzige Überschreitung liegt an der

¹ S. meine Darlegungen in Zeitschr. f. Ethn. 1909. SS. 372—375.

² In meinem Artikel „Die kulturhistorische Methode in der Ethnologie“, „Anthropos“, VI (1911), SS. 1024 ff., 1029 ff.

Ostküste in dem Gebiet der (Kumbainggeri-Minyung-)Turubul, die aber in einem so schmalen Streifen mitten in das Gebiet anderer Sprachen hineinreichen, daß das Schwinden der Genitivnachstellung daraus schon erklärlich wäre. Dieses Zusammenfallen des Gebietes von Geschlechtstotemismus und Genitivnachstellung scheint mir nun dafür zu sprechen, daß dem Geschlechtstotemismus eine größere Bedeutung zukommt als die einer bloßen Begleiterscheinung gruppentotemistischer Anschauungen, wie GRAEBNER es meint. Dem kann noch verstärkend hinzugefügt werden, daß z. B. ein so ausgesprochen reintotemistischer Stamm, wie die diesem Gebiet nach Südwesten unmittelbar benachbarten Narrinyeri, weder Geschlechtstotemismus, noch Genitiv-Nachstellung kennen. Da ferner diese Nachstellung des Genitivs in keinem anderen Teile Australiens, sondern nur von Tasmanien bezeugt ist, so ist es klar, daß die sie aufweisenden Stämme zu den ältesten Stämmen Australiens zu zählen sind, was natürlich auch bei Bewertung aller Einzeltatsachen dieses Gebietes, so z. B. bei den religiösen, stark mit in Rechnung zu setzen ist.

Das zweite linguistische Ergebnis, das, wie ich glaube, eine soziologische Auffassung von mir bestätigt, betrifft die Stämme mit Falken- und Krähenklasse (Bundjil und Wang). Die nördlichen Bangerang-Stämme, bei denen die Angehörigen dieser beiden Klassen unterschiedslos durcheinander wohnen, sind sprachlich radikal getrennt von den südlichen Stämmen dieses Systems, bei denen die beiden Klassen lokalisiert sind. Diese Lokalisation ist aber nun bei den letzteren in der Weise erfolgt, daß die Küstenstämme zur Bundjil-, die Stämme des Innern zur Wang-Klasse gehören¹. Diese Teilung entspricht aber genau dem Verhältnis der Achtung, in dem die beiden Klassen zu einander stehen: die später eingewanderten (Falken-)Stämme der Küste sehen, wie überall, mit Verachtung auf die vermeintlich kulturell tiefer stehenden eingebornen Buschstämme herab. Ähnliche Verhältnisse der Zueinanderordnung von Küsten- und Inlandsbewohnern finden sich auch schon bei reintotemistischen Stämmen, so bei den Yerkla-Mining im Westen.

2. Übereinstimmungen mit GRAEBNER's Darstellung.

Indes alle meine Divergenzen mit GRAEBNER in Einzelheiten der australischen Ethnologie, für sich genommen teilweise nicht unbedeutender Natur, treten zurück gegenüber der umfassenden Zahl und Bedeutung der Übereinstimmungen inbezug auf das Gesamtgebiet von Australien. Diese Übereinstimmung ist von doppelter, von formaler und inhaltlicher Art.

Von formaler Art. Denn auch meine linguistischen Ergebnisse widerlegen, wie ich denke, die alte evolutionistische Auffassung, wie u. a. FRAZER, HARTLAND, HOWITT, SPENCER-GILLEN, DÖRKHEIM und zum Teil A. LANG sie entwickelt haben: Australien bilde eine im wesentlichen durch den Elementargedanken homogene Einheit, die nur durch die geographischen und klimatischen Besonderheiten, die Völkergedanken, sich verschieden ausgestaltet hätten. Sondern meine Ergebnisse lassen es wohl klar zutage treten, daß in Australien eine ganze Reihe innerlich verschiedener Völkerstämme der Reihe nach eingewandert sind, und daß die Unterschiede, die wir heute bei den australischen

¹ HOWITT, a. a. O., S. 127.

Stämmen finden, viel mehr aus dieser wurzelhaften Verschiedenheit und den vielfältigen Mischungen erklärt werden müssen, die durch die einzelnen Völkerwanderungen und Völkerverschiebungen entstanden sind, deren Einzelheiten wir immer mehr durch die historische Methode begreifen lernen.

In inhaltlicher Beziehung lassen auch meine linguistischen Ergebnisse keinen Zweifel aufkommen, daß nicht im Zentrum die ältesten Stämme sitzen mit Mutterrecht, Zweiklassensystem, Spuren von Gruppenehe, Sitten- und Gottlosigkeit, von wo aus dann nach den verschiedenen Seiten die Weiterentwicklung strahlenförmig den Küsten zu sich vollzogen habe zu Vaterrecht, Fallensassen der Klassensysteme und des Totemismus, Individualehe, höheren ethischen und religiösen Vorstellungen, — sondern das grade Gegenteil wird jetzt auch durch die Linguistik bezeugt. Die Mitte Australiens ist der breite Kanal, in welchem auch jetzt noch die jedesmalig neuesten und jüngsten Bewegungen sich vollziehen. Die ältesten Völker sind überall in die Randlage abgedrängt worden und haben dort ihre alten soziologischen, ethischen und religiösen Zustände besser bewahrt, und je älter diese Völker auch nach dem Zeugnis ihrer Sprachgeschichte sind, um so weniger will sich von dem finden, was man für die Mitte Australiens als Anfangsstadium angesetzt hatte.

Im besonderen wird die geniale Scheidung bestätigt, welche GRAEBNER zwischen dem lokalisierten Gruppentotemismus mit Vaterfolge und dem freien Zweiklassensystem mit Mutterrecht getroffen und wodurch er mit einem Male eine Streitfrage entschieden hat, an deren Lösung noch jetzt die englischen und französischen und manche deutsche Soziologen vergeblich herumarbeiten. Bei diesen Soziologen galt es jedenfalls für ausgemacht, daß Totemismus und Zweiklassensystem in einer Entwicklungslinie liege und irgendwie auseinander abzuleiten seien. Die Fragen, die sie stellten und an denen sie sich dann abmühten, waren nur die: Ist das Zweiklassensystem das erstere gewesen, und sind dann die Vier- und Achtklassensysteme durch fortschreitende Bisektion entstanden? Sind auch die ihnen untergeordneten Totemklassen nichts anderes, als aus immer weiter fortschreitender Bisektion entstandene Heiratsklassen? — oder aber: Waren die selbständigen Totemgruppen das frühere und wurden dann später unter die Heiratsklassen zusammengefaßt? Die meisten Autoren entschieden sich für Bejahung der ersteren Frage und nahmen auch an, daß zuerst Mutterfolge mit Fluktuierung der Klassen geherrscht habe, woraus erst später durch die infolge fortschreitender Kultur eintretende Vaterfolge die Lokalisierung der Klassen und Gruppen sich ergeben habe. Dem gegenüber stellte GRAEBNER fest: 1. Gruppentotemismus mit Lokalisierung der Gruppen und Vaterfolge ist ein in seinem Wesen, wie in seinem Ursprung von dem Zweiklassensystem mit Fluktuation der Klassen und Mutterfolge durchaus verschiedenes System; jedes von beiden ist einer bestimmten Kulturstufe eigen. 2. Im Südseegebiet ist Gruppentotemismus das ältere, Zweiklassensystem und Mutterfolge das jüngere System; das letztere drang dann in die Gebiete des Gruppentotemismus ein, und erst aus dieser, also sekundären Mischung gingen hervor die Verbindung von Totemismus mit Mutterfolge, von Einreihung der Totemgruppen unter die Heiratsklassen und in weiterer Entwicklung die Bildung von Vierklassen- und Achtklassensystemen,

Diese Aufstellungen sind durch meine linguistischen Ergebnisse voll und ganz bestätigt worden. Die Sprachen der Stämme mit Gruppentotemismus sind nicht Entwicklungen aus den Sprachen mit Zweiklassensystemen, sondern sie gehören vollständig verschiedenen Sprachfamilien an. Die Sprachen der totemistischen Stämme sind im Vergleich zu den Sprachen der Stämme mit Zweiklassensystem für Australien die älteren, überall in die Randlage abgedrängt; sie sind erst nachträglich von den Sprachen des Zweiklassensystems aus beeinflußt worden, und an den meisten Stellen legen sich als Mischprodukte gerade die Sprachen der Stämme mit Vierklassensystem zwischen die Sprachen mit Zweiklassensystem und die totemistischen oder noch älteren Küstensprachen.

Nachdem jetzt GRAEBNER'S Aufstellung diese Bestätigung durch die Linguistik gefunden und damit unumstößliche Sicherheit erlangt hat, wird man hoffentlich unter den Soziologen endlich sich einmal die Mühe nehmen, diese Lösung in Augenschein zu nehmen, an der sie nun schon sechs Jahre vorübergingen, als sei nichts geschehen, um statt dessen in jenen spekulativen, rein probabilistischen Erörterungen sich zu ergehen, die keine andere Folge hatten, als eine Theorie auf die andere zu häufen und endlich bei einer Verwirrung anzulangen, daß A. LANG bekennen muß, es sei schon ganz unmöglich sich noch auszukennen¹. Und dringend notwendig wäre es, daß man mit den in der Südsee neu gewonnenen Gesichtspunkten an die Erforschung besonders auch des nordamerikanischen Totemismus heranträte.

Alle die hier gewonnenen linguistischen Ergebnisse stimmen schließlich auch aufs beste mit der geographischen Konfiguration von Australien überein. Keine linguistische Tatsache gibt Veranlassung dazu, für die Vergangenheit irgend welche anderen, für eine exakte Menschheitsgeschichte immer bedenklichen Landzusammenhänge anzunehmen, als die jetzt durch die Inseln der Torresstraße mit Neuguinea bestehenden, auf denen auch in der Gegenwart noch beständig der Verkehr sich vollzieht. Von da weitet sich die Kap York-Halbinsel trichterartig aus; und gerade bei der größten Erweiterung derselben, am Südostende des Carpentaria-Golfes, findet sich auch jetzt noch eines der intrikatesten Völkergemische von ganz Australien, ein deutliches Anzeichen dafür, daß von hier aus die Verteilung der Strömungen begonnen hat. Und da ist es nun zunächst nur das Zentrum und ein Teil des Westens, die ungehinderten Zutritt gewähren, während die ganze Ostküste, und zwar um so stärker je mehr nach Süden hin, durch Gebirge den Eindringlingen den Zutritt absperrt, aber beiseite gedrängten Stämmen und Stammestrümmern guten Schutz gewährt. So ist nun auch auf der jetzigen Sprachenkarte noch deutlich zu sehen, daß das eindringende Zweiklassensystem die älteren Stämme nach Nordwesten und nach Südosten abgedrängt hat und in einem breiten Gürtel durch Mittel-Australien sich ergossen hat. Genau so machte es dann aber auch die jüngste australische Einwanderungsschicht, die jüngere Sprachgruppe der nordaustralischen Sprachen den Sprachen mit Zweiklassensystem gegenüber: sie war es, welche die Sprachen der Stämme mit Zweiklassensystem von der Nord- und Nordostküste, ihrem Ausgangsgebiet, abkapselte.

¹ A. LANG, In „Anthropological Essays presented to E. B. TYLOR“, Oxford 1907. S. 210:

„We seem lost in a wilderness of difficulties!“

3. Die Frage der Beziehungen zum Tasmanischen.

Wie ich schon zu Beginn sagte, habe ich bis jetzt die australischen Sprachen nur für sich allein erforscht und habe noch keine Untersuchungen über ihre Beziehungen zu anderen Sprachen angestellt, die tasmanischen ausgenommen. Denn auch das sämtliche über die tasmanischen Sprachen vorhandene Material habe ich bereits einer eingehenden Durchforschung unterzogen und sie mit den australischen verglichen. Ich habe die Ergebnisse zum Teil bereits im vorhergehenden mitgeteilt, sie seien hier nur kurz zusammengefaßt und ergänzt.

Sämtliche tasmanische Sprachen sind unter sich ziemlich eng verwandt und fast nur als Dialekte einer Sprache zu bezeichnen. Der Zustand des vorhandenen Materials und die unbestimmten Ortsangaben der einzelnen Quellen lassen keine allseitig bestimmte Scheidung der Dialekte zu; immerhin lassen sich mit einiger Sicherheit ein Ostdialekt, ein Nordostdialekt, ein Süddialekt, ein West- und Nordwestdialekt und ein Norddialekt unterscheiden, wovon die beiden letzteren näher zusammengehören. Sowohl durch die Genitivnachstellung beim Possessivum wie durch den *r*- und *l*-Anlaut stellen sich die tasmanischen Sprachen an die Seite der ältesten Sprachen Australiens. Sie entfernen sich aber von ihnen durch ihren rein vokalischen Auslaut; doch bin ich mir noch nicht klar darüber, ob dieser nicht erst sekundärer Natur sei, hervorgerufen durch die durchgehende Anfügung vokalisches auslautender Formativelemente an alle Wortstämme. Von Wortzusammenhängen der tasmanischen mit irgendwelchen australischen Sprachen vermag ich zurzeit nichts absolut sicheres und durchgreifendes festzustellen; doch möchte ich auch nicht von vornherein die Möglichkeit abgestritten haben, daß noch tiefer eindringende Untersuchungen solche Zusammenhänge zutage fördern könnten.

4. Die Frage der Beziehungen zu den Papua- und Dravida-Sprachen.

Was weitere Zusammenhänge mit anderen Sprachen der Südsee angeht, so ist es jedenfalls aussichtslos, nach solchen mit den jetzt dort befindlichen austronesischen (melanesischen usw.) Sprachen forschen zu wollen, ganz rezente Beeinflussungen an der Ostküste der Kap York-Halbinsel ausgenommen, wo in der Tat z. B. das austronesische Wort für „Boot“ *wanga* auftaucht, ganz in Übereinstimmung mit dem dortigen Vorkommen von Auslegerbooten.

Die wirklichen Zusammenhänge der australischen Sprachen werden wohl zunächst bei den sogenannten Papuasprachen Neuguineas und des übrigen Melanesiens zu suchen sein. Aber erst wenn deren eigene verwirrende Mannigfaltigkeit einmal etwas unter sich geordnet und geklärt sein wird, kann zu einer Vergleichung derselben mit den einzelnen Gruppen der australischen Sprachen geschritten werden, um zunächst einmal festzustellen, welche Gruppen überhaupt zueinander in Vergleich gebracht werden können. Denn das ist von vornherein jetzt schon sicher sowohl von den australischen wie von den papuanischen Sprachen aus, daß die Vergleichung der beiden Gruppen jede als Ganzes genommen vollständig ausgeschlossen ist.

Erst wenn dann weiter die Vergleichung der richtigen Gruppen der australischen mit den richtigen Gruppen der papuanischen Sprachen etwas positiven Boden unter die Füße bekommen haben wird, können wir noch einen Schritt weiter tun und unsere Augen auf Vorderindien werfen mit seinen Dravidasprachen und den Sprachresten der vordravidischen Stämme. Denn trotz FR. MÜLLER's Einsprache sind es doch diese Sprachen, die der allgemeinen Sachlage nach, zuerst in Betracht kommen, wenn nach Beziehungen der australischen und papuanischen mit asiatischen Sprachen gesucht wird.

Der hier entwickelte Plan zeigt den einzigen methodisch richtigen Weg, die Beziehungen der australischen Sprachen nach auswärts sicher zu stellen. Er ist zwar etwas langwierig, aber einen anderen, kürzeren beschreiten zu wollen, wäre nur spielerischer Dilettantismus, der ja schließlich doch immer die größte Zeitverschwendung bedeutet. Bei den Papuasprachen ist seit einiger Zeit auf meine Veranlassung hin ein tüchtiger, junger Gelehrter an der Arbeit; den dravidischen und vordravidischen Sprachen hat Dr. PLANERT in Berlin seine Aufmerksamkeit zugewendet. Wenn die Arbeit der beiden Forscher rüstig fortschreitet, werden wir, so Gott will, schon bald, vielleicht auf dem nächsten gemeinsamen Kongreß der Deutschen und Österreichischen Anthropologischen Gesellschaften, etwas über die Frage der weiteren Herkunft der australischen Sprachen hören, insbesondere darüber, ob auch sie, wie die andere mächtige Sprachfamilie der Südsee, die austronesischen Sprachen, mit dem großen Mutterkontinent primitiver Kulturbewegungen, mit Asien, in Verbindung gesetzt werden können.

(Fortsetzung folgt.)



Analecta et Additamenta.

Brautwerbung und Hochzeit bei den Wapogoro (Deutsch-Ostafrika). —

„Sehr nüchtern ist die Negerhochzeit, fast könnte man sagen, sie existiert gar nicht. Verlobung und Hochzeit fallen zeitlich zusammen“ — schreibt WEULE. Eine zehnjährige Erfahrung, die ich unter 17 verschiedenen und örtlich sehr weit von einander getrennt liegenden Stämmen gesammelt habe, bestätigte mir das gerade Gegenteil von oben aufgestellter allgemeiner Behauptung. Als Beleg dessen sei hier nur die bei den Wapogoro herrschende diesbezügliche Sitte im Einzelnen gekennzeichnet.

Drei Stadien oder Etappen hat der junge Wapogoro mit Geduld und Aufmerksamkeit durchzumachen, bis er der glückliche Besitzer eines jungen Weibes wird. Erstens das *Ku-sanja*, zweitens das *Ku-yuga*, drittens das *Ku-heta*. Zwischen *Ku-sanja* und *Ku-yuga* verfließt meistens eine Zeit von fünf bis zwölf oder dreizehn Jahren, vom *Ku-yuga* bis zum *Ku-heta* eine legale Zeit von drei bis sechs Monaten¹. Ein Weib sich zu freien ist also für den jungen Neger eine ebenso schwierige als langwierige Sache. Die drei Etappen lassen sich in unserer Sprache mit den Worten wiedergeben: „freien“, „verloben“, „heiraten“.

Das *Ku-sanja*, freien, dient zur Probe des jungen Mannes in bezug auf seine Zuneigung sowohl zu seiner künftigen Braut als auch zu seinen künftigen Schwiegereltern. Gleichzeitig stellt es nicht geringe Anforderung an die Beharrlichkeit und den Charakter des jungen Negers. Hat der Familienrat nämlich stattgefunden und ist er sich darüber einig geworden, den jungen Mann in ihren Verband aufzunehmen, so wird ihm von Seite des Vaters sowie der Mutter bekanntgegeben, durch welche Geschenke oder durch welche Summe baren Geldes er sich von ihnen die Gunst erlangen könne, die Tochter als sein Weib heimzuführen. Die ausbedungenen Geschenke bestehen gewöhnlich in einer bestimmten Anzahl von Ackergeräten, von Kleidern, von Salzlasten und Ziegen. Diese Anzahlung verteilt sich auf mehrere Jahre. Mit dieser Leistung begnügen sich indes gewöhnlich die Eltern nicht; namentlich verstehen es die Mütter, die Zuneigung zu ihrem Kinde von Seite des künftigen Schwiegersohnes durch noch besondere Forderungen für sich auszunützen; und dies solange bis das Mädchen reif geworden. Ist dies eingetreten, so wird dasselbe von ihren Gespielinnen unter Gesang und Tanz beglückwünscht.

Dies ist für den jungen Mann das Zeichen, seine letzte Bitte zugleich mit der letzten Gabe vorzubringen: nun ist er verlobt, das *Ku-yuga* hat stattgefunden. Auch jetzt findet keineswegs sofort die Hochzeit statt. Es beginnt der Brautstand; wiederum sowohl für Braut als Bräutigam eine Zeit der Probe und der letzten Vorbereitung auf das *Uwali*.

Das *Uwali*, die Heirat, kann drei bis sechs Monate dauern. Das herangereifte Mädchen zieht sich vollständig in die Hütte der Mutter zurück. Mit niemandem, selbst nicht mit den nächsten Verwandten, darf es verkehren, einzig und allein mit ihrer Mutter, aber auch mit dieser nicht durch Worte oder Laute, sondern nur durch eine für diese Zeit vorher bereits erlernte Zeichensprache. Das *Uwali* hat den unmittelbar praktischen Zweck, die Braut körperlich schön herauszugestalten. Zu dem Ende erhält sie nur gute und reichliche Nahrung, um pralle Formen zu gewinnen; und um den Teint ihrer Haut zu verschönern und dieselbe zart und geschmeidig zu machen, wird sie täglich von der Mutter mit warmem Wasser gewaschen und mit Öl, gewöhnlich Rizinusöl, gesalbt. Der Bräutigam hat kein Recht, seine Braut zu besuchen, in die Nähe ihres Dorfes zu gehen oder auch nur sich nach ihrem Befinden zu erkundigen. Verletzt entweder die Braut ihr Schweigen oder handelt der Bräutigam gegen obige Gesetze, so wird als unausbleibliche Folge ein Todesfall in der Verwandtschaft eintreten, und das *Uwali* hat von neuem zu beginnen.

¹ Zwischen das *Ku-yuga* und *Ku-heta* tritt das *U-wali*.

Erklärt nach der abgelaufenen Frist die Mutter dem Bräutigam, daß seine Braut nun bereit sei zur Hochzeit, dann erst kommt derselbe und führt sie in Begleitung seiner Eltern und Verwandten in sein eigenes Dorf. Brautwerbung, Verlobung und Hochzeit fallen demnach bei den Wapogoro keineswegs zeitlich zusammen; und dies gilt von den meisten Negerstämmen.

P. J. HENDLE, O. S. B.

Die kultur-historische Methode in der Ethnologie. — Zu diesem Thema¹ veröffentlicht R. H. LOWIE in „Science“ (N. S. vol. XXXIV [1911], No. 879, pp. 604—605) eine Bemerkung zu Dr. RIVERS' Presidential-Address², in welcher er, gerade wie ich selbst, betont, daß F. BOAS ebenfalls schon seit geraumer Zeit die historische Methode befolge. Er gibt dafür aber noch frühere Daten an, als ich es getan, indem er auf zwei noch weiter zurückliegende Werke BOAS' hinweist. Schon in den 1895 erschienenen „Indianischen Sagen von der nord-pazifischen Küste Amerikas“ forderte BOAS die Erforschung der historischen und geographischen Faktoren, bevor man an die Interpretation der Mythen herantrete. In der „Introduction“ zu den „Publications of the Jesup North Pacific Expedition“ (vol. I, 1898—1900) spricht er nach derselben Richtung hin noch deutlicher sich aus: „We are still searching for the laws that govern the growth of human culture, of human thought; but we recognize the fact that before we seek for what is common in all culture, we must analyze each culture by careful and exact methods, as the geologist analyzes the succession and order of deposits, as the biologist examines the forms of living matter.“

Eine gute Darlegung der einzelnen Unterschiede zwischen der älteren evolutionistischen und der neueren historischen Schule und der Geschichte der letzteren gibt A. VIERKANDT in seinem Artikel „Die historische Richtung in der Völkerkunde“ (Historische Zeitschrift, 1911, SS. 70—80). Er hebt hervor, daß hier soziologische Probleme und Anschauungen mit hinein spielen, „indem sie entweder unbewußt oder bewußt die Theorien beeinflussen oder von ihnen zur Begründung mit herangezogen werden können“, so besonders hinsichtlich der Frage nach den für die Entstehung und Aufnahme einer Kultur Erneuerung nötigen Dispositionen im Volksleben. Ich bin darauf schon SS. 1029—1030 meines Artikels eingegangen. VIERKANDT tritt dafür ein, daß die Frage des Zusammenhanges zwischen verschiedenen Kulturgütern sich ebenso gut auf dem Boden der historischen wie auf demjenigen der systematischen Forschung behandeln lasse. Er gibt aber dann doch zu: „Im günstigsten Falle wird die Bedeutung solcher [aus der systematischen, d. h. vergleichend-evolutionistischen Betrachtung gewonnener] Schemata sich auf diejenige bloßer Möglichkeiten reduzieren, denen gegenüber es von der besonderen Art der tatsächlichen, speziellen historischen Umstände und Konstellationen abhängt, ob aus ihnen Wirklichkeiten werden.“ (SS. 78—79). Mit anderen Worten: die ältere Arbeitsweise behält ihren Wert nur als Mittel zur psychologischen Einfühlung in die verschiedenen Möglichkeiten³, eigentlich wissenschaftliche Wirklichkeitsresultate aber würden erst durch die historische Methode erzielt. Sehr gut legt VIERKANDT auch die Bedeutung dar, welche die von mir schon früher⁴ proklamierte Individualforschung gerade im Zusammenhang mit der historischen Methode gewinnt: einerseits weil diese letztere auch die Einzeltatsache — gegenüber der Richtung auf das Typische bei den Naturwissenschaften — gewichtiger wertet⁵, dann aber auch weil das historische Eingreifen der Individuen bei den Kulturveränderungen zu untersuchen ist. In dieser letzteren Hinsicht wird gerade die Individualforschung mindestens für die Gegenwart den Mangel der „reichen Ereignisgeschichte“ für die Naturvölker, den GRAEBNER beklagt⁶, beheben, dann aber auch für die Vergangenheit neue, bisher unbeachtete Entwicklungsmöglichkeiten bloßlegen, die psychologische Einfühlung in dieselben vermitteln, und so der historischen Forschung neue Untersuchungsobjekte darbieten. —

¹ Vgl. den gleichnamigen Artikel, „Anthropos“, VII (1911), SS. 1010—1036.

² S. „Anthropos“, VII, S. 1019 ff.

³ Vgl. GRAEBNER, „Methode der Ethnologie“, SS. 169—170.

⁴ In der Abhandlung „Die moderne Ethnologie“, „Anthropos“, I (1906), SS. 613 ff., 951 ff. (Separatausgabe S. 61 ff.). Ich freue mich, daß VIERKANDT, jetzt und schon früher — s. seinen Aufsatz „Führende Individuen bei den Naturvölkern“, Zeitschrift für Sozialwissenschaft, Bd. 11, S. 542 ff. — meinen Ausführungen vollständig zustimmt.

⁵ Vgl. GRAEBNER, „Methode“, S. 4.

⁶ GRAEBNER, a. a. O., S. 163.

Über die Art und Weise, in welcher ich in meinem Artikel über die Stellung Dr. FOY's in der Geschichte der kulturhistorischen Methode mich ausgesprochen, richtet dieser folgende Zuschrift an die Redaktion des „Anthropos“: „Band VI, S. 1010, dieser Zeitschrift beschäftigt sich P. W. SCHMIDT unter anderem auch mit meiner Stellung in der Geschichte der kulturhistorischen Methode innerhalb der Ethnologie. Der Wortlaut läßt eigentlich nur die Deutung zu, daß gesagt werden soll, ich hätte erst, nachdem Dr. GRAEBNER an das von mir geleitete städtische Museum für Völkerkunde in Köln gekommen war, die „neue Lehre“ von den Kulturkreisen zu der meinigen gemacht und das Museum darnach eingerichtet. Diesen Sinn hat aber Herr P. W. SCHMIDT — brieflicher Korrespondenz zufolge — nicht mit seinen Worten verbinden wollen, und er würde auch nicht den Tatsachen entsprechen. Ich habe vielmehr schon vorher kulturgeschichtliche Ziele in der Ethnologie verfolgt, wie ja auch P. W. SCHMIDT andeutet. Als Beleg dafür hätte er aber außer meiner Arbeit über den schemelartigen Kokosnußschaber mindestens noch zwei frühere Aufsätze von mir erwähnen sollen: „Über Schilde beim Bogenschießen“, Globus, LXXXI (1902), S. 281 ff. — von GRAEBNER erst in seiner Abhandlung „Die melanesische Bogenkultur“, „Anthropos“, IV (1909), S. 758, verwertet — und «Ethnographische Beziehungen zwischen Britisch- und Deutsch-Neu-Guinea», Globus, LXXXII (1902), S. 379 ff.; manche kulturgeschichtliche Ausführungen über die Südsee finden sich auch bereits in meiner Publikation „Tanzobjekte vom Bismarck-Archipel, Nissan und Buka“ (Publ. Ethn. Mus. Dresden, XIII, 1900), wenngleich ich damals erdumspannenden Zusammenhängen noch skeptisch gegenüberstand. Aus diesen und anderen (z. B. südostasiatischen) Arbeiten von mir ergibt sich nun, daß ich auch die Anschauung von der Gliederung des ethnologischen Materials in Kulturkreise und von deren Wanderung nicht erst von GRAEBNER und ANKERMANN übernommen habe. Wohl aber ist es richtig, daß ich die von ihnen aufgestellten Kulturschichten und die dabei zur Anwendung gelangten methodischen Gesichtspunkte als erster in ihrer hohen Bedeutung erkannt und anerkannt habe; so habe ich sie im „Führer durch das Rautenstrauch-Joest-Museum“, und zwar bereits in der ersten Auflage 1906, mit gewissen Ergänzungen und Modifikationen verwertet, gleichzeitig übrigens damals schon (und in den späteren Aufsätzen immer eingehender) die kulturgeschichtliche Perspektive so gut wie über das ganze ethnologische Gebiet ausdehnend. Was jedoch die innere Anlage des Rautenstrauch-Joest-Museums betrifft, so hängt sie weder mit der Übersiedlung GRAEBNER's nach Köln noch auch mit der „neuen Lehre“ von den Kulturkreisen irgendwie zusammen. — Ein anderer Punkt des Aufsatzes von P. W. SCHMIDT, den ich bei dieser Gelegenheit berühren möchte, betrifft sein Urteil über die Zitierungsweise in der dort kritisierten „Methode der Ethnologie“, für die ich als Herausgeber mit verantwortlich bin und die durchaus nicht so lästig ist, wie er es S. 1028 angibt. Er hat offenbar übersehen, daß stets an den Innenecken des Kopfes der Seiten die Kapitelsignaturen angegeben sind, ein Nachschlagen der Verweise also ohne Zuhilfenahme des Inhaltsverzeichnisses sofort möglich ist.“ W. FOY.

Ich kann nicht anerkennen, daß meine Darstellung der Stellung Dr. FOY's in der Geschichte der kulturhistorischen Methode nur die Bedeutung haben könnte, die er ihr beilegt, da es im Deutschen eine *consecutio temporum* wie im Lateinischen nicht gibt, und von einer kausalen Beeinflussung FOY's durch GRAEBNER's Versetzung nach Köln, die FOY ja selbst herbeigeführt hatte, dort nicht die Rede ist. Ich sehe allerdings jetzt, daß die von Dr. FOY herausgelesene Auffassung nicht direkt durch den Wortlaut ausgeschlossen ist, weshalb denn auch die Mitteilungen des Herrn Direktors Dr. FOY von Interesse und eine dankenswerte Ergänzung meines Artikels sind. — Was die Zitierungsweise in GRAEBNER's „Methode“ angeht, so ist allerdings durch den von Dr. FOY hervorgehobenen Umstand die Schwerfälligkeit etwas gemindert, aber nicht gehoben, so daß ich doch bei meiner Ansicht bleiben muß, die Paragraphenziffern fortlaufen zu lassen und nur diese dann zu zitieren, wäre das Einfachste und Praktischste gewesen.

P. W. SCHMIDT, S. V. D.



Miscellanea.

Europa.

Der XVIII. Internationale Amerikanisten-Kongreß. Unter den Ländern, welche alle zwei Jahre abwechselnd in Amerika und in Europa den Tagungen dieses Kongresses Gastfreundschaft erwiesen, war bisher Großbritannien, das doch an der Erschließung und Besiedelung Amerikas so wesentlichen Anteil genommen, und heute noch als einzige europäische Macht große Gebiete jenes Kontinentes inne hat, nicht vertreten. Das Versäumte soll nunmehr, nachdem Zusammenkünfte in Argentinien, Kanada, Mexiko und den Vereinigten Staaten, sowie in Belgien, Dänemark, Deutschland, Frankreich, Italien, Luxemburg, Österreich, Schweden und Spanien abgehalten worden waren, durch die von dem Royal Anthropological Institute in London ergangene Einladung nachgeholt werden; der XVIII. Kongreß ist für die letzte Woche im Mai, vom 27. Mai bis 1. Juni 1912 anberaumt. Die großartigen in England vorhandenen, auf die Archäologie und Ethnographie Amerikas bezüglichen Sammlungen sind für die Kongreßteilnehmer von besonderer Bedeutung. Es ist beabsichtigt, ihnen die altmexikanischen und peruanischen Schätze, die ersten aus Neu-England und von der Nordwest-Küste, teilweise noch von COOK und VANCOUVER mitgebrachten Objekte im Britischen Museum, ferner die unvergleichlichen mexikanischen Bilderschriften in Oxford, die Skulpturen-Abgüsse in Cambridge, die Funde aus Britisch-Honduras in Liverpool und Bristol und die Indianer-Handarbeiten in Salisbury durch verschiedene Führungen und Ausflüge zur Ansicht zu bringen. Das Protektorat des Kongresses hat Se. königl. Hoheit der Herzog V. CONNAUGHT übernommen, Präsident ist Sir CLEMENTS MARKHAM, dem ein Komitee hervorragender Herren zur Seite steht. Generalsekretär ist Generalkonsul F. C. A. SARG (Adresse: Royal Anthropological Institute, 50 Great Russell Street, London WC), an den die Anmeldungen zu richten sind.

In Frankfurt a. M. hat sich ein „Verein für orientalische Sprachen“ unter dem Vorsitz des Generalkonsuls MÜLLER-BEECK gebildet, der in Einzelvorträgen und Lehrkursen folgende Sprachen und sprachliche Themata im Wintersemester 1911/1912 zur Behandlung bringt: Übersicht über die asiatischen Sprachen und Literaturen, chinesische Schrift und Sprache, chinesische Literatur, Hakka-Dialekt; japanische Schrift und Sprache; Arabisch; Türkisch; ma-

Europe.

Le XVIII^e congrès international des Américanistes. Parmi les pays qui donnent alternativement tous les deux ans, en Europe et en Amérique, l'hospitalité au congrès américaniste, la Grande-Bretagne n'avait, jusqu'ici, jamais été représentée, bien qu'elle eût pris une si large part à l'exploration et colonisation de l'Amérique et qu'elle détiennne encore, comme seule puissance européenne, de vastes régions de ce continent. Après que le congrès a déjà siégé en Argentine, au Canada, au Mexique et aux Etats-Unis comme en Belgique, au Danemark, au Luxembourg, en Allemagne, France, Italie, Autriche, Suède et Espagne, cet oubli va être réparé par suite de l'invitation émanée du Royal Anthropological Institute à Londres. Le XVIII^e congrès est fixé pour la dernière semaine de mai (27 mai au 1^{er} juin) 1912. — Les collections considérables relatives à l'archéologie et l'ethnographie de l'Amérique que possède l'Angleterre seront d'un intérêt spécial pour les congressistes. On se propose de leur faire voir, au cours de plusieurs excursions, les anciens trésors mexicains et péruviens, les premiers objets du musée britannique transportés de la Nouvelle Angleterre et de la côte nord-ouest et remontant en partie à COOK et VANCOUVER, les incomparables inscriptions mexicaines à images que possède Oxford, les imitations de sculptures à Cambridge, les trouvailles du Honduras anglais à Liverpool et Bristol et les objets indiens travaillés à la main à Salisbury. — Son Altesse royale le duc DE CONNAUGHT a accepté le protectorat du congrès. Le président en sera Sir CLEMENTS MARKHAM; un comité de savants distingués l'assistera. Le consul général F. C. A. SARG exerce les fonctions de secrétaire général; c'est à lui qu'il faut s'adresser pour prendre part au congrès. (Adresse: Royal Anthropological Institute, 50 Great Russell Street, London WC).

Une société pour les langues orientales s'est constituée à Francfort-sur-le-Main, sous la présidence du consul général MÜLLER-BEECK. Pendant le semestre d'hiver 1911/1912, elle organisera des conférences et des cours sur les langues et les questions linguistiques suivantes: Aperçu sur les langues et littératures asiatiques, langue et écriture chinoise, littérature chinoise, dialecte Hakka, écriture et langue japonaise, arabe, turque, langue et littérature ma-

laische Sprache und Literatur; samoanische Sprache, Einführung in die Südseesprachen; Sudansprachen, speziell Aschanti; Sprachen und Literaturen der dravidischen Völker Südindiens; die deutschen Kolonialsprachen.

In den „Finnisch-Ugrischen Forschungen“ erscheint fortlaufend eine Abhandlung „Über die primitiven Wohnungen der finnischen und ob-ugrischen Völker“, die schon im Jahrg. 1906, Bd. 6 begonnen haben, und seither schon eine Unmenge wertvollen Materials durch die Bemühungen SITELIUS' beigebracht haben. Er teilt die Typen sachlich und geographisch ab, als: Zelte mit spitzem Dach; bei den Ostjaken und Wogulen, bei den Lappen und permischen Völkern, Wolgastämmen und Ostseefinnen. Dann folgt Jahrg. 1907, Bd. 7, SS. 77—128 ein vergleichender Überblick über die Zeltbauten mit spitzem Dach. Hierauf folgt die Behandlung der Zelte mit Firstdach und die vierwandigen Blockhäuser bei den ob-ugrischen Völkern, bei den Syrjänen und Wotjaken, Tscheremissen, Mordwinen, Finnen, Esten, Liven und Lappen; wieder folgt Jahrg. 1909, Bd. 9, SS. 53 bis 113 eine vergleichende Übersicht über die letztgenannten Bauformen. Die Abhandlung bringt nebenbei reichlich sprachliches Material und viele instruktive Zeichnungen.

HEINRICH WINKLER spricht im „Orientalischen Archiv“ 1911, I, S. 180 seine Ansicht über die Basken dahin aus, daß sie nach Rasse, Herkunft, Sprache zu der gewaltigen Völkergruppe gehören, deren heutige Hauptvertreter die nicht-indogermanischen und nichttürkischen Kaukasusvölker, also die lesghischen Völker, die Abchasen und Tscherkessen sowie die Kartwelvölker (die Georgier, Svaneten usw.) darstellen. Basken wie Kaukasusvölker sind die letzten rein erhaltenen Reste der Rasse, die in indogermanischer Zeit einen großen Teil von Vorderasien und die nördlichen Küstenländer des Mittelmeeres bis nach Spanien sowie die Inselwelt zwischen Asien und Europa besiedelt hat. Überall in den genannten Ländern finden wir deutliche Spuren einer älteren, vom Indogermanentum aufgesogenen Bevölkerung; und wo uns zufällig auch Spuren ihrer Sprachen aufstoßen, da sprechen auch diese deutlich für tiefe Zusammenhänge mit den Sprachen der genannten Kaukasusvölker. Die Sprache Elams, das Mitanni, Urarti gehört zum Kaukasischen; das Hettitische ist noch fraglich.

XIV. Tagung des Internationalen Kongresses für prähistorische Anthropologie und Archäologie. Der letzte Kongreß dieser Art, der 1906 in Monaco tagte, hatte als Ort der

laische, langue samoane, introduction dans les langues du Pacifique, langues soudanaises, en particulier ashanti, langues et littératures des peuples dravidiens de l'Inde méridionale, langues des colonies allemandes.

Les «Finnisch-Ugrische Forschungen» publient depuis quelque temps une étude sur les habitations primitives des peuples finnois et ougriens, qui a déjà commencé en 1906 et qui, grâce aux recherches de SITELIUS, a déjà réuni un trésor de matériaux précieux. S. divise les types géographiquement et systématiquement: tentes à toit pointu, les tentes des Yaks orientaux et des Wogouls, chez les Lapons et les peuplades permienues, les tribus de la Wolga et les Finnois de la mer Baltique. En 1907 (t. 7, pp. 77—128), il y a un aperçu comparatif sur les tentes à toit pointu. Vient ensuite une étude sur les tentes à toit à faite et les maisons en bois à une muraille chez les peuples ougriens, les Syriènes, les Wotyaks, les Tchérémisses, les Mordouins, les Finnois, les Esthoniens, les Livoniens, les Lapons. En 1909 (t. 9, pp. 53—113), il y a de nouveau une étude comparative sur les formes architectoniques mentionnées. Les articles contiennent en outre d'abondants matériaux linguistiques et des plans très instructifs.

Dans «Orientalisches Archiv» 1911 (t. 1, p. 180) HENRI WINKLER expose son opinion sur les Basques, d'après laquelle ils appartiennent, en raison de leur race, de leur origine et langue au grand groupe ethnique dont les représentants principaux sont aujourd'hui les peuplades non-indogermaniques et non-turques du Caucase, dont font partie les peuples lesghiens, les Abchases, les Circassiens, ainsi que les Géorgiens et les Suanètes. Les Basques et les peuples du Caucase sont les derniers restes non mélangés de la race qui, dans les temps pré-indogermaniques a colonisé une grande partie de l'Asie orientale, et les côtes septentrionales de la Méditerranée jusqu'en Espagne, ainsi que les îles entre Europe et l'Asie. Dans tous ces pays, nous trouvons des vestiges indéniables d'une population primitive, absorbée par les Indogermains; et là où par hasard nous rencontrons des restes de leurs langues, ceux-ci aussi fournissent un argument en faveur d'une connexion intime avec les langues des peuples caucasiens mentionnés. Les langues mitanni et ourarti appartiennent au groupe caucasien; pour le héthéen c'est encore douteux.

XIV^e Session du Congrès International d'Anthropologie et d'Archéologie préhistoriques. Le dernier Congrès, réuni en 1906 à Monaco, avait désigné Dublin comme siège

nächsten Tagung Dublin bestimmt; wegen verschiedener Umstände aber kann die Tagung in dieser Stadt nicht abgehalten werden. Deshalb wählte der Ausschuß Genf als Ort der Tagung und beauftragte M. PITTARD, Konservator des Ethnographischen Museums der Stadt Genf, den Kongreß zu organisieren. Das Organisations-Komitee hat den Kongreß auf die erste Woche September 1912 festgesetzt. Man hat außer den Tagen der Arbeit und der Diskussionen auch Exkursionen zu den vorzüglichen Stätten prähistorischer Entdeckungen der Schweiz vorgesehen, wo Ausgrabungen unter den Augen der Kongreßteilnehmer vorgenommen werden. Für Auskünfte wolle man sich wenden an den Präsidenten M. E. PITTARD, 72 Florissant, oder den Generalsekretär, M. W. DEONNA, 16 Boulevard des Tranchées, Genf.

Asien.

Auf die Frage „Wann ist das chinesische Porzellan erfunden und wer war sein Erfinder?“ gibt E. ZIMMERMANN-Dresden folgende Antwort: Nicht ein einziges Mal hören wir in China vor dem Ende des 6. Jahrhunderts n. Chr. von keramischen Erzeugnissen in China, die irgendwie mit Porzellan in Verbindung gebracht werden könnten. Dann aber treten, wie STANISLAUS JULIEN schon vor mehr als 50 Jahren sagte, drei Nachrichten zugleich auf, aus denen ganz ersichtlich hervorgeht, daß es sich hier überall um wirkliches Porzellan gehandelt hat. Damit kann die Existenz des Porzellans am Ende des 6. Jahrhunderts n. Chr. für untrüglich bewiesen gelten. Sein Erfinder ist der damalige geehrte Vorsitzende des Ministeriums der öffentlichen Arbeiten, HO CHOU. (Oriental. Archiv, 1911, II, S. 30—34.)

Afrika.

Die Familie im Lichte afrikanischer Märchen. Ein Spiegelbild afrikanischer Familienverhältnisse sucht E. FUNKE zu geben, indem er eine ganze Reihe von Volksmärchen zusammenstellt, „die irgend eine Familienangelegenheit zum Ausgangspunkte oder irgend eine Familientragödie zum Motive haben“. Er ordnet alle in drei verschiedenen Gruppen: die erste Gruppe betrifft Brautwerbung und Heirat. Da stellt sich dann die landesübliche Sitte dar, daß die Kinder schon sehr früh durch die Vermittelung ihrer Eltern verlobt werden; wie es sogar als arges und verhängnisvolles Pflichtversäumnis der Eltern angesehen wird, wenn sie in dieser Beziehung nicht zeitig gewesen sind. Die zweite Gruppe gibt einen Einblick in die Eheverhältnisse der

de la session suivante. Par suite de circonstances diverses elle n'a pu avoir lieu dans cette ville. Le conseil permanent a choisi en conséquence, Genève comme lieu de réunion, et a chargé M. E. PITTARD, Conservateur du Musée ethnographique de la ville de Genève, d'organiser le prochain congrès. Le comité d'organisation a fixé le congrès à la première semaine de septembre 1912. Il a prévu, dès à présent les journées de travail et de discussions scientifiques de la Suisse, où des fouilles pourront même être exécutées sous les yeux des congressistes. Pour tous renseignements, s'adresser au président, M. E. PITTARD, 72 Florissant, ou au secrétaire général, M. W. DEONNA, 16 Boulevard des Tranchées, Genève.

Asie.

A la question: «Quand la porcelaine chinoise a-t-elle été inventée et quel en est l'inventeur?» E. ZIMMERMANN-Dresde donne la réponse suivante: Avant la fin du VI^e siècle après J.-C., nous ne connaissons en Chine, aucun produit céramique qui puisse être, en quelque manière, comparé avec la porcelaine. Vers ce temps, comme STANISLAS JULIEN l'a déjà dit, il y a 50 ans, on rencontre trois renseignements à la fois d'où il ressort avec évidence qu'il s'agit réellement de porcelaine. On peut donc affirmer que l'existence de la porcelaine est indubitablement prouvée vers la fin du VI^e siècle de notre ère. Son inventeur est le savant président du ministère des travaux publics d'alors, HO CHOU. (Orient. Archiv. 1911, pp. 30—34.)

Afrique.

La famille, à la lumière des contes africains. E. FUNKE essaie de tracer un tableau de la situation de la famille africaine, en mettant en parallèle une série de contes populaires qui ont, comme point de départ, un événement de famille ou comme motif une tragédie quelconque de famille. Il les range en trois groupes. Le premier se rapporte à la demande en mariage et au mariage lui-même. Il est de coutume que les enfants soient fiancés de très bonne heure par leurs parents; on regarde les parents comme coupable de négligence quand ils ne sont pas assez pressés sur ce point. Le deuxième groupe initie à la vie nationale des Nègres. Il est caractéristique que la polygamie est regardée comme la source d'innombrables inimitiés et d'actions abo-

Neger. Charakteristisch ist, wie da die Polygamie als die Quelle zahlloser Feindseligkeiten und ruchloser Handlungen angesehen wird, ohne daß sie auch nur mit einem Worte getadelt oder verurteilt würde. Die dritte Gruppe beleuchtet die afrikanische Kinderzucht: Kinder- aber auch Elternpflichten. Diese Methode, die Landessitten kennen zu lernen, kann natürlich keinen vollwertigen Ersatz bieten für die persönliche Beobachtung, dürfte aber doch nicht selten vorzügliche Dienste leisten, besonders wenn es sich, wie in manchen Küstengebieten, um Volkseigentümlichkeiten handelt, die im raschen Schwinden begriffen sind. (Zeitschr. f. Kolonialsprachen, Bd. II, Heft 1, S. 37—63.)

Zur Frage nach den Erbauern der alten Steinbauten in Süd-Rhodesia äußert sich neuerdings der bekannte Buschmann-Forscher Dr. R. Pösch. Eine positive Lösung des schwierigen Problems gibt er nicht, nimmt vielmehr nur Stellung zu den bis jetzt vorgebrachten Beweisen für eine ausländische Urheberschaft. Er hält dieselben für ungenügend. Die wichtigsten von seinen Konstatierungen dürften folgende sein: 1. daß die Ruinen durchaus nur von steinernen Befestigungen (Umwallungen und Schutzbauten), also nicht von allgemeinen gebräuchlichen steinernen Wohnhäusern herrühren; und 2. daß die geologischen Verhältnisse Süd-Rhodesia geradezu zu solchen Steinbauten herausfordern. Es liegen oberflächlich im Lande Granitblöcke in allen Größen umher, weshalb es leicht ist, Bausteine mit parallelen Flächen zu erhalten. Auch die heute im Lande lebenden Bantu improvisieren noch solche Steinbauten. Als auf eine Parallelerscheinung weist P. noch hin, auf die Insel Ponape, wo die Eingeborenen ebenfalls durch die geologischen Verhältnisse zu Bauten aus Basaltblöcken provoziert wurden. So könnten also auch damals die Eingeborenen von dem heutigen Rhodesia die vielumstrittenen Steinbauten aufgeführt haben, zumal sich weder in der Anlage noch in der Technik der Bauwerke etwas finde, was nicht auch Neger hätten leisten können. Eine wertvolle Literaturangabe schließt den interessanten Aufsatz ab. (Mittell. der k. k. geogr. Gesellschaft in Wien, 1911, S. 432—452.)

Amerika.

PAUL RADIN beschreibt (im Journ. of Am. Folk-Lore, Vol. 24, Nr. XCII, 1911, S. 149—208) den Medizinmänner-Tanz der Winnebag in systematischer und sehr eingehender Weise, um zu zeigen, worin die allgemeinen Elemente und die psychologischen und historischen Tendenzen

minables, sans qu'on la blâme, qu'on la condamne d'une seule parole. Le troisième groupe fait voir l'éducation des enfants, les devoirs des enfants et des parents. Cette méthode d'étudier les mœurs du pays ne peut pas remplacer l'observation personnelle, mais elle pourrait fréquemment rendre des services excellents, surtout quand il s'agit, comme le long des côtes, de propriétés ethnologiques qui sont en train de disparaître. (Zeitschr. f. Kolonialsprachen, t. II., fasc. I, 37—63.)

Le Dr. R. PÖSCH, l'explorateur bien connu des Bushmen traite la question des auteurs des anciens édifices en pierre de la Rhodesia méridionale. Il ne donne pas une solution positive de ce problème si difficile, mais il passe en revue les preuves qu'on a fait valoir jusqu'ici en faveur d'une origine étrangère. Il les croit insuffisantes. Les résultats les plus importants de ses recherches sont: 1° Les ruines proviennent certainement de fortifications en pierre (remparts et ouvrages de défense), et non de maisons en pierre généralement en usage. 2° Les conditions géologiques de la Rhodesia poussent à ces constructions en pierre. Dans tout le pays, de grands blocs de granit gisent à la surface du sol; il est donc facile d'avoir des pierres de construction à surfaces parallèles. Les Bantous du pays improvisent encore aujourd'hui de semblables constructions. P. attire l'attention sur un phénomène identique dans l'île Ponape, où les indigènes sont aussi invités à des travaux en blocs de basalte par la conformation géologique du pays. De même, les anciens indigènes de la Rhodesia actuelle pourraient avoir exécuté les bâtisses si controversées, d'autant plus qu'il ne se trouve, ni dans le plan ni dans la technique, rien de spécial que les Nègres n'auraient pu faire. Une bonne bibliographie est ajoutée à la fin de l'intéressante étude. (Mitt. der k. k. geogr. Ges. in Wien, 1911, pp. 432—452.)

Amérique.

PAUL RADIN (Journ. of Am. Folklore, vol. 24, no. XCII, pp. 149—208) analyse la danse des hommes de médecine des Winnebag systématiquement et avec force détails, pour faire voir quels sont les éléments et les tendances psychologiques et historiques qui sont entrées en action dans

liegen, die beim Auswachsen eines solchen Rituals tätig waren. R. hat dabei die Annahme SCHURTZ' im Auge, daß parallele historische Entwicklung durch gewisse psychologische Tendenzen der Rasse gegeben sind. S. glaubte bestimmte Survivals gefunden zu haben, mit Hilfe deren er die Geschichte der Gesellschaftsentwicklung aufbauen könne, sogenannte symptomatische Stufen, deren Vorhandensein darzutun ihm besonders oblag. All diese Symptome hätten bestimmt abgegrenzte und spezielle Merkmale, und seien mit ebenso abgegrenzten und speziellen Stufen der Gesellschaftsentwicklung vergesellschaftet. R. glaubt nun annehmen zu müssen, daß diese Symptome historischer Verwandtschaft einen solchen Wert nicht besitzen, daß diese Dinge sich als sehr komplizierte Gebilde von Kulturkomplexen zeigten, die historisch gründlich von einander verschieden sein könnten. In dieser Weise untersucht R. besonders die Initiation, die Altersstufen oder Altersklassen und den Ausschluß der Frauen. Dabei sollte sich herausstellen, ob diesen Erscheinungen spezifische Bedeutung anhafte, oder ob sie mit einer historisch ganz verschiedenen Anzahl von Kulturkomplexen sich vergesellschaftet hätten. In letzterem Falle sei ihr Wert als Stufenkriterien sozialer Entwicklung gleich Null. R. zieht dabei auch Beispiele aus der Südsee und aus Afrika heran. Diese Beispiele, so glaubt R., zeigen klar, daß es gewisse allgemeine Ideen gibt, die sich selbst mit jedem Typ sozialer und ritueller Organisation verbunden vorfinden. So können ursprünglich verschiedene Zeremonien konvergieren. Darum muß das Vorhandensein der Konvergenz oder die entgegenstehende Selbständigkeit für jede Form sozialer Rekonstruktion erst erwiesen werden. Zu den vorliegenden Ausführungen wird der Autor das Gesamtmaterial noch erst vorlegen.

l'évolution de ces rites. R. a devant les yeux l'opinion de SCHURTZ, que le développement historique parallèle est causé par certaines tendances historiques de la race. S. a cru trouver certaines survivances à l'aide desquelles il pourrait reconstruire l'histoire de l'évolution sociale, des degrés symptomatiques, dont il avait à cœur de prouver l'existence. Tous ces symptômes auraient des caractères spécialisés et bien définis et seraient intimement liés à des degrés d'évolution sociale aussi nettement définis. R. croit devoir affirmer que ces symptômes de parenté historiques ne possèdent pas une telle valeur, qu'ils se manifestent comme des formations très compliquées de cycles culturels qui peuvent être entièrement différents au point de vue historique. Dans ce sens, R. étudie surtout l'initiation, les degrés ou les classes d'âge et l'exclusion des femmes. Il voulait examiner si ces phénomènes ont une importance spécifique et s'ils sont associés à des cycles culturels divers au point de vue historique. Dans ce dernier cas, leur valeur comme critères du développement social graduel équivaldrait à rien. R. y allègue aussi des exemples de l'Océanie et du Sud de l'Afrique. Ces exemples, dit R., prouvent clairement qu'il y a certaines idées universelles qui se trouvent associées à chaque type d'organisation sociale et rituelle. Ainsi des cérémonies primitivement diverses peuvent converger. Donc il faut d'abord prouver l'existence de cette convergence ou de l'autonomie pour chaque forme de reconstruction sociale. L'auteur publiera encore les documents en faveur de ces considérations.

Bibliographie.

J. G. Frazer. *The Golden Bough.* A Study in Magic and Religion. Third Edition. London, MACMILLAN AND Co. 1911. — Part. I: The Magic Art and the Evolution of Kings. 2 voll., XXXII+426 and XI+417 pp. 8vo. Price: 20/net. — Part. II: Taboo and the perils of the Soul. XV+446 pp. 8vo. Price: 10/net. — Part. III: The Dying God. XII+305 pp. 8vo. Price: 10/net.

It seems as if in the course of Mr. FRAZER's studies in Magic he had become a magician! He writes a book, it may be but a tiny tome; he touches it with his fairy rod, and, lo, it has become a thing of four or six bulky volumes. His magical spell has called together all the materials connected with his theme out of all the books in all the libraries of the world, as the

princess in the fairy tale summons all the birds to do her bidding. His materials arrive in great masses which he does not abridge; he presents them in all their breadth, and surrounds them with poetical introductions and reflections, which banish tediousness and enable an elephantine book to move delicately, wearing "all that weight of learning lightly, like a flower".

The work which lies before us is a fresh example of Mr. FRAZER's magic. Originally "The Golden Bough" dealt with kings who held their crowns on the tenure of fighting their would-be successors, or passing other ordeals. These princes Mr. FRAZER explained as representations of the growing and decaying vigour of Nature. In its first edition the work consisted of but two volumes. Now we have three parts, in the third edition, making four volumes, while a fourth, "Adonis, Isis, and Osiris", is in a second edition, and the fifth "The Man of Sorrow", and the sixth, "Balder the Beautiful" are still in preparation. It has become conventional to designate Mr. FRAZER's works as storehouses of ethnological information; if they continue to grow thus it will be necessary to find some still more emphatic term: they will be arsenals.

One may admire the calm self-denial with which Mr. FRAZER devotes his immense learning and indefatigable labour to the advantage of others. For, as to his own part in the voluminous works — his own views and his own theories —, perhaps no one is less addicted than the author, and no one takes less care of them. He is not troubled if they are attacked by others; he has for long abstained from replying directly to critics, even if he be almost personally interpellated: he continues to heap up his great piles of useful materials for the service of others. Not only does he not care for his theories, he abandons and recalls them if new materials have come to his knowledge, and have opened to him new views.

So in the preface of the second edition he writes: "Hypotheses are necessary but often temporary bridges built to connect isolated facts. If my light bridges should sooner or later break down or be superseded by more solid structures, I hope that my book may still have its utility and its interest as a repertory of facts", and still in the preface of the third edition he fully acknowledges "the slenderness of the foundations" of even the whole theory of his work, the origin of a certain kind of priesthood out of slain kings who figured as representations of growing and decaying Nature. It is, perhaps, this readiness of Mr. FRAZER to give up his own theories, to swallow, like Kronos, his own children, that has contributed to the fact that, if his works are universally appreciated as most valuable collections of facts, his theories have found relatively few adherents.

It is as if, when he himself trusts so little in them, he inspires also in others little confidence to follow them. Moreover, it may deter many a student if he sees that Mr. FRAZER, when he thinks fit to abandon an old theory, does not even take care not to discredit disciples who, on the authority of their master, had engaged themselves very emphatically in his course. The *triste* case of Mr. SALOMON REINACH, whose theory of the religious importance of totemism was so categorically disavowed by his master FRAZER, is still in fresh memory.

While Mr. FRAZER thus shows so little self-confidence regarding his own theories, I wonder why he is at once more positive in one particular point on which he expresses himself at the end of the preface of the second edition: "It is indeed a melancholy and in some respects thankless task to strike at the foundations of beliefs in which, as in a strong tower, the hopes and aspirations of humanity through long ages have sought a refuge from the storm and stress of life. Yet sooner or later it is inevitable that the battery of the comparative method should breach these venerable walls, mantled over with the ivy and mosses and wild flowers of a thousand tender and sacred associations. At present we are only dragging the guns into position: they have hardly yet begun to speak. The task of building up into fairer and more enduring forms the old structures so rudely shattered is reserved for other hands, perhaps for other and happier ages. We cannot foresee, we can hardly even guess, the new forms into which thought and society will run in the future. Yet this uncertainty ought not to induce us, from any consideration of expediency or regard of antiquity, to spare the ancient moulds, however beautiful, when these are proved to be outworn. Whatever comes of it, wherever it leads us, we must follow truth alone. It is our only guiding star: *hoc signo vinces.*" (p. XXVI). As I have said, I wonder, and it is a psychological enigma to me, why Mr. FRAZER, ready to give up so many theories that he might be styled an absolute sceptic, is so enthusiastic in defending absolute truth in one determined direction? If Mr. FRAZER himself has already so many times changed

the direction of his "guns", why should it not be possible to direct them once in a direction quite opposed to that which he intended to direct them formerly?

But there is still another kind of reflection which rises to my mind. If Mr. FRAZER praises so emphatically the dangerous character of his "guns", has he sufficiently paid attention to the speed with which, in our rash-living time, guns and cannons and dreadnoughts become antiquated and, thus, are rejected as useless? Now the notorious *débâcle* which the "guns" of Mr. FRAZER have suffered in one of the most illustrious of all his theories, viz. that of the absolute primitivity of the Aranda, makes me fear that also Mr. FRAZER's "guns" are already over-reached by this rapidity of development of our days. Indeed it begins to be every day more clear that his purely 'psychological' methods, devoid of serious cognition of technological and linguistic matters, are insufficient to resolve the great problems of ethnology. I need not insist on this weak point of the works of Mr. FRAZER, as Dr. GRAEBNER has pointed it out sufficiently in his "Methode der Ethnologie" (p. 67—69).

But it should be accentuated still more that Mr. FRAZER himself declares *expressis verbis* that he has not the ambition to give his work as true science, which has never been otherwise defined than as *cognitio certa et evidens*. Mr. FRAZER is in so high a degree and to so large an extent contented with mere probabilities and plausibilities, with "Anschaulichkeiten", as we say in German, that one may doubt if he takes his works as creations of a scientist or as creations of an artist, a poet. And in this doubt one may be confirmed by seeing how much weight Mr. FRAZER seems to give to "Stimmungen" and how he endeavours to produce them in his readers by his picturesque descriptions which, indeed, are often wonderful. It is clear that on the general reader he exerts by such means the same mighty influence which always proceeds from poetical creations. But, naturally, poetical beauties cannot be, for ever, substitutes for firm and solid truths, and so, I fear, many of the theories of Mr. FRAZER will be detected to be no more than very spirited *lusus ingenii* which are abandoned as soon as the simple and grave power of truth appears.

Now, if some of Mr. FRAZER's theories are rejected by their own creator, if others are overthrown by deeper researches of other scholars, is it not possible that nothing is left to the terrible "guns" but the ammunition which was intended to serve them? But with regard to ammunition Mr. FRAZER knows himself very well that it is quite indifferent to what guns it is charged in, that is, if they be of the right calibre. May it not be that they could be used to destroy just that position which Mr. FRAZER had the intention to defend?

P. W. SCHMIDT, S. V. D.

Berthold Laufer. *Der Roman einer tibetischen Königin.* Tibetischer Text und Übersetzung. Leipzig. OTTO HARASSOWITZ. 1911. X+264 SS.

Wir freuen uns, auf ein Werk hinweisen zu können, welches eine beträchtliche Förderung unserer Kenntnis der Literatur-, Kultur- und Religionsgeschichte von Tibet bedeutet, von jenem Land, dessen Erforschungsgeschichte in so glorreicher Weise mit der Geschichte der katholischen Missionen verbunden ist.

BERTHOLD LAUFER gehört zu den Forschern, die es nicht nur wagen, schwierige und wenig behandelte Gebiete frisch anzugreifen, sondern die auch den noch größeren Mut besitzen, die Schranken ihres Wissens vor dem Leser zu bekennen. Eine kleine Ahnung davon, was für ein schwieriges Problem in der Übersetzung des ersten tibetischen „Romans“, um bei LAUFER's Betitelung zu bleiben, vorlag, ersehen wir aus einem Vergleich der LAUFER'schen Arbeit mit E. V. SCHLAGINTWEIT's Übersetzung der Lebensgeschichte des Padmasambhava, einem aus demselben Kulturkreis stammenden Werk. Man kann da nur staunen über die bedeutende Fertigkeit LAUFER's als Übersetzer, der nicht nur den SCHLAGINTWEIT'schen „Gurgelsehnenbogen“ in einen einfachen Bambusbogen verwandelte, sondern auch klaren Sinn statt vieler anderer mysteriöser Ausdrücke SCHLAGINTWEIT's zu schaffen wußte. In einer literarhistorischen Einleitung zeigt LAUFER zunächst, daß das vorliegende Werk ein Teil eines aus fünf Stücken bestehenden größeren Werkes, des *bKā thang sde lnga*, der „Fünf Bücher der Ansprachen“, Padmasambhava's, ist. Es handelt sich in jenem Werk um Ansprachen an die Dämonen, den König, die königlichen Frauen, die Übersetzer und die Minister. Das vorliegende

Buch enthält die Ansprachen an die königlichen Frauen und besteht aus folgenden vier Teilen: 1. Die Erbauung der Tempel von *bSam yas*; 2. die Liebes- und Leidensgeschichte der Königin *Thse spong bza*; 3. die Geschichte der Prinzessin *Khrompa rgyan*; 4. Padmasambhava's Ansprachen an die Königin *Phoyong bza*. Der interessanteste Teil des Buches ist ohne Frage der zweite, die Liebesgeschichte der Königin *Thse spong bza*. Dessen Inhalt ist in kurzem wie folgt:

„Die schwarzen *Duhar* aus China erscheinen vor Padmasambhava und bitten ihn, als Lehrer zu dem König von *Tsongkha* zu kommen. Der Meister weigert sich, selbst zu kommen und schickt den Priester *Vairocana* an seiner statt. Eine Strecke Weges wird *Vairocana* von zwei Freunden begleitet, welche dann mit Tränen Abschied von ihm nehmen. Da König *Khri srong* aber nicht gewillt ist, seinen besten Übersetzer nach China ziehen zu lassen, hält er denselben durch allerhand Mittel zurück. Damals grassierte eine ‚Epidemie heftiger Liebesleidenschaft‘ unter den Frauen von Stand, und die Königin *Thse spong bza* verliebte sich in den Mönch *Vairocana*, da sie ‚in seinem Anblick das Schöne und in seinen Worten das Wahre fand‘. Die Königin ladet den Mönch zu einer auserlesenen Mahlzeit im obersten Stock des Palastes ein und wirft sich bei dieser Gelegenheit plötzlich dem Ahnungslosen an den Hals, ihm ihre Liebe bekennend. *Vairocana* erschrickt zu Tode und ringt nach Fassung. Wir erwarten nun, daß er auf sein Mönchsgewand weisen und sich mit dem Schilde seines Keuschheitsgelübdes verteidigen wird. Aber nichts von alledem. Seine Antwort gipfelt in der Banalität: ‚Was werden die Leute dazu sagen!‘ Dann entflieht er durch das Außentor. Aus der zurückbleibenden Königin wird eine Frau *Potiphar*. Sie zerzaust ihr Gewand, bringt sich Nägelwunden bei und schreit nach ihrem Gefolge und dem König. Sie überzeugt ihre Umgebung von ihrer Unschuld und der Tücke des *Vairocana*, welcher mit kalter Nichtachtung gestraft wird. Deshalb begibt sich letzterer auf die Wanderung. An dieser Stelle des Romans wird man mit Interesse die Benennung von Lokalitäten nach Ereignissen aus dem Leben des Heiligen bemerken, eine Eigentümlichkeit der padmaistischen Literatur, sowie der Geschichten des *Milaraspa*. Der König, welcher über den Verlust *Vairocanas* untröstlich ist, begibt sich auf die Reise, um den Entflohenen zu suchen und zurückzubringen. Er erreicht den Flüchtling am Flusse *sKyid chu*, welchen er des hohen Wellenganges wegen nicht durchreiten kann. Er ruft daher den am Nordufer befindlichen *Vairocana* an und bittet ihn, zurückzukehren und seine Frau als ständige Freundin anzunehmen. *Vairocana* aber beschuldigt die Königin und sucht das Weite. Während sich das Volk in schlechten Witzen über den Mönch ergeht, rächt sich dieser an der Königin, indem er ihr durch den *Naga Nanda* den Aussatz schickt. *Vairocana* ist aber zur selben Zeit auf die Rettung der Königin bedacht und sendet ihr die Göttin *Srīdevī* in Gestalt einer Wahrsagerin ins Haus. Die Wahrsagerin verkündet aus den Losen die Schuld der Königin und empfiehlt, Padmasambhava einzuladen, damit dieser die Zeremonie der Entsühnung vornehme. Vor diesem Heiligen gerät der König in empfindliche Verlegenheit, da er nicht weiß, wie er ihm *Vairocana's* Entfernung erklären soll. Da entschließt sich die Königin endlich zu einem Geständnis der Wahrheit. Aber erst eine Beichte mit Sühnopfern vor *Vairocana* kann sie vom Aussatz heilen. So wird denn der Königssohn ausgesandt, den Meister *Vairocana* nach *bSam yas* zurückzuholen und nun beichtet die Königin vor ihm in solch rührender Weise, daß alle Anwesenden in Tränen ausbrechen. Darauf findet die Zeremonie der Heilung statt. *Vairocana* beschwört den im Körper der Königin befindlichen *Naga*, welcher in Form einer schwarzen Spinne ausgespien wird, und die Königin ist geheilt. Noch fehlt aber die wahre Reue, und Padmasambhava ist erst befriedigt, als die Königin, welche im Herzen der Bonreligion zugetan bleibt, eine lange Reihe von Buddhannamen ihm nachgebetet hat.“

Dies in kurzem ein Überblick über das „romanhafteste“ Kapitel des Werkes, nach LAUFER's Inhaltsangabe. Das wenige wird schon genügt haben, zu zeigen, daß wir es hier mit einem höchst eigenartigen Erzeugnis der Literatur zu tun haben. Die Ausbeute, welche das Buch im ganzen dem Kulturhistoriker, dem Folkloristen, dem Geschichtsforscher, dem Religionsforscher und dem Archäologen bietet, ist denn auch ganz erstaunlich. Es soll nun im folgenden nicht versucht werden, die Frage nach der Bedeutung des Buches in jeder der angedeuteten Richtungen erschöpfend zu behandeln. Es sollen nur einige durch die Veröffentlichung angeregte Fragen in betreff tibetischer Folklore und Archäologie kurz besprochen werden. Für den Erforscher der tibetischen Volkspoesie ist es von größtem Interesse, daß in Kap. 2 bis 4 des Werkes eine Anzahl alter Volkslieder, welche angeblich bei der Ein-

weihung des Tempels von *bSam yas* gesungen worden sind, mitgeteilt worden. Wie LAUFER richtig bemerkt, erinnern diese Lieder in ihrem Charakter stark an gewisse Lieder des Milaraspa¹. Obgleich ich LAUFER's Bemerkung gern zustimme, möchte ich noch hinzufügen, daß alle diese Lieder, die des Milaraspa sowohl wie einige der Padmasambhava-Verehrer, sehr stark an eine Gruppe der von mir veröffentlichten Ladakher Volkslieder anklingen, und zwar an die mit *Gling glu* bezeichneten Gesänge. Solche Lieder habe ich veröffentlicht unter Nr. 21 bis 29 meiner „Ladakhi Songs“ und im „Indian Antiquary“ vol. XXX, p. 359, in meinem Artikel „A Bonpo Hymnal“². Außer dem veröffentlichten *Gling glu* gibt es natürlich noch viele unveröffentlichte Lieder gleichen Charakters in Ladakh. Es sind dies Lieder der vorbuddhistischen Religion, nicht nur Ladakh, sondern ganz Tibet zugehörig. Es sind dies Lieder, in welchen die Mythologie der Kesar-Sage herrschend ist. So wird z. B. in dem Lied Nr. 3 des vorliegenden Romans der Weltenbaum der vorbuddhistischen Religion gefeiert. Dieser Baum hat seine Wurzeln in der „Unteren Nagawelt“ (*gYog klu*); streckt seine Zweige über die Erde (*Bar btsan* „die feste Mitte“; in diesem Fall *Bod yul*, Tibet genannt); und reicht mit seinen Zweigen in das Götterreich (*lHa yul*). In der Übersetzung bringt LAUFER die Stellung des Baumes nicht klar zum Ausdruck, und zwar deshalb, weil er statt *Klu*, Naga, Erdgeister setzt. Wenn auch die tibetischen *Klu* kaum je über der Erdoberfläche sichtbar werden, so hausen sie doch, auch unter der Erde, immer im Wasser, in Seen, Flüssen und in unterirdischen Kanälen, welche, nach der Meinung der Tibeter, Flüsse und Seen verbinden. Aus der vorliegenden LAUFER'schen Arbeit ebenso wie aus seinen früheren sehr wertvollen Milaraspa-Veröffentlichungen erkennen wir, daß das der Kesar-Mythologie angehörige *Gling glu* nicht nur in Ladakh, sondern auch im mittleren Tibet zuhause gewesen sein muß. Ja noch mehr, wir erkennen auch, daß der Charakter dieser Hymnen seit der Zeit des Milaraspa (um zunächst nur bis zum 11. Jahrhundert zurückzugehen) bis zur Jetztzeit derselbe geblieben ist. Nach LAUFER würden wir sogar Volksliedern aus dem 8. Jahrhundert im Roman begegnen. In der sehr wertvollen chronologischen Übersicht über die Entwicklung der Padmasambhava-Literatur (S. 245, 246) führt uns LAUFER in überzeugender Weise bis zum Jahr 1231 n. Chr. zurück, also bis zu dem Jahr, in welchem viele alte Rollenhandschriften in Tibet aufgefunden wurden. LAUFER neigt zu der Ansicht, daß es sich bei diesen Handschriftenfunden um echte Altertümer, etwa aus dem 8. Jahrhundert, gehandelt habe, und nicht um ein Verstecken und Wiederauffinden von erst kurz vor 1231 entstandenen Literaturgebilden. Ließe sich einmal das zwölfhundertjährige Alter des Kernes der Padmasambhava-Literatur klar erweisen, so würde ich mich mit vielen andern ob dieses Gewinnes für das tibetische Altertum herzlich freuen. Aber bis jetzt können wir uns in dieser Sache nicht über Vermutungen hinauswagen. In betreff des 22. Kapitels des Romans hält ja auch LAUFER seine eben erwähnte Ansicht nicht aufrecht, sondern teilt dieses Kapitel ohne weiters einer späteren Zeit, wohl um 1231 n. Chr., zu. Nun, in bezug auf solche prophetische Kapitel, wie wir eines im 22. des Romans vor uns haben, kann ich bestätigen, daß es sich dabei leicht um spontane Neubildungen handelt. Die in Kyelang kursierende, dem Lama *bKrahis bstan 'aphel* zugeschriebene Ausgabe des *Paḍma bkā thang* z. B. enthält in dem letzten Kapitel Bemerkungen über den westtibetischen König *Sengge rnam rgyal* und seine Zeit.

Was nun aber gleich in den ersten Kapiteln des vorliegenden Romans auf eine spätere Zeit als das 8. oder 9. Jahrhundert weist, sind die auf den *bSam yas*-Tempel bezüglichen Daten im Sechziger-Zyklus. Diese stammen kaum aus den ersten Jahrhunderten tibetischer Geschichtsschreibung. Diese meine Behauptung stütze ich auf die Ergebnisse der archäologischen Forschung in Tibet. Der Kalender, welchen die Tibeter im 7. Jahrhundert von den Chinesen übernommen hatten, kannte nur den zwölfjährigen Zyklus. Dies wird durch Dr. STEIN's Ausgrabungen in Turkestan bestätigt. Der sechzigjährige Zyklus wurde erst im Jahre 1026 n. Chr. mit dem Zyklus Nr. 1 in Zentraltibet eingeführt. Im westlichen Tibet lernte man den sechzigjährigen Zyklus sogar noch viel später kennen. Auch der zwölfjährige Zyklus wurde zuerst nur sparsam

¹ Siehe Dr. LAUFER's Herausgabe von einigen dieser Lieder im Archiv für Religionswissenschaft, Bd. IV, p. 1 ff., und Denkschriften der Kaiserl. Akad. d. Wissensch. in Wien Bd. XLVIII, p. 1 ff.

² Vergleiche mit diesen Volksliedern die folgenden Milaraspalieder: Archiv für Religionswissenschaft, Bd. IV, p. 16, *Nga ni ngar seng dkarmoi bu*; p. 18, *seng gangsla 'agyingba spar mi 'akhyag*; p. 31, *dbus ribo mchog rab mchod rtenla*.

gebraucht. So finden wir z. B. keine Spur von ihm auf den berühmten alten Steindenkmälern von Lhasa. In den von Dr. STEIN in der Taklamakhan-Wüste und am Lob Noor ausgegrabenen tibetischen Dokumenten (zwischen 2000 bis 3000 an Zahl) findet sich die Datierung im Zwölfer Zyklus recht häufig. Durch diese archäologischen Funde erhalten nun auch die widersprechenden Zeitangaben der tibetischen Chroniken ihre rechte Beleuchtung. Alle diese Daten im Sechziger Zyklus stammen nicht aus den ersten Jahrhunderten tibetischer Geschichtsschreibung, sondern aus viel späterer Zeit. Sie wurden von der Phantasie der Geschichtsschreiber hervorgerufen. Hierbei möchte ich betonen, daß die westtibetische Chronik (*Ladvags rgyalrabs*) allein den späteren Überarbeitungen entgangen zu sein scheint. Jedenfalls dient es durchaus zu ihrer Empfehlung, daß sie für die ältesten Zeiten gar keine Daten bringt, daß sie erst im 10. Jahrhundert mit dem Zwölfer Zyklus einsetzt, und den Sechziger Zyklus noch viel später gebraucht. Im Licht der Archäologie erübrigt sich also LAUFER's Klage über die Verwirrung der tibetischen Chronologie im 8. und 9. Jahrhundert. Nebenbei möchte ich bemerken, daß das Ladakher Geschichtswerk nicht mit den übrigen zentraltibetischen Werken vermengt werden sollte, wie bisher vielfach geschehen ist. Dieses Werk ist offenbar im Westen verfaßt worden und zeigt auch in seinen ältesten Teilen besonderes Interesse für westliche Verhältnisse.

In betreff des Romans müssen wir also sagen, daß die darin vorkommenden Daten auf das 13. und nicht auf das 8. oder 9. Jahrhundert weisen.

Unter den vielen wertvollen kulturgeschichtlichen Stücken des Romans fielen mir im besonderen zwei auf; nämlich, der Mantel aus Baumwollgewebe und der vierrädrige Wagen. Sollte der Gebrauch der Baumwolle für tibetische Kleidung schon im 8. Jahrhundert aus Indien eingeführt worden sein? Der vierrädrige Wagen ist mir aber ganz unerklärlich in einem Lande, in welchem bis zum heutigen Tage nicht einmal zweirädrige Wagen gebraucht werden, wenn auch die Engländer den sogenannten „Taschilama“ mit einem Automobil beschenkt haben.

Der Hauptwert des Romans beruht aber auf dem Wissenszuwachs, welcher der Erforschung der tibetischen Religionsgeschichte zuteil wird. LAUFER betrachtet die Herausgabe des Romans als Vorarbeit zu einer von ihm versprochenen Behandlung der ältesten buddhistischen Sekte Tibets, der rNyingmapas. Nun, eine derartige Arbeit von einem Forscher wie LAUFER soll uns willkommen sein. Aber schon an dem vorliegenden Roman, dessen 21. Kapitel im besonderen religiösen Fragen gewidmet ist, läßt sich ermessen, mit was für Schwierigkeiten die Behandlung dieses Themas verbunden ist. LAUFER hat ganz recht, wenn er sagt, daß man dem ältesten in Tibet eingeführten Buddhismus Unrecht tue, wenn man in ihm weiter nichts als Tantrismus sehen wolle. Das stimmt mit den Ausgrabungen, welche schon viele Fragmente von tibetanischen Mahayanawerken aus dem 8. Jahrhundert zutage gefördert haben.

Des Dankes aller Tibetforscher ist LAUFER gewiß für die schwere Arbeit, der er sich mit der Herausgabe des Romans unterzogen hat. Er hat seine Aufgabe meisterlich gelöst.

Erwähnt werden sollen auch die interessanten, von Prof. Dr. A. GRÜNWEDEL gezeichneten Illustrationen nach tibetanischen Originalen, welche dem Werk beigegeben sind. Mir fielen besonders zwei Bilder auf S. 116 auf. Der dort dargestellte Turban mit dem nach oben gekehrten Zipfel findet sich sehr viel auf alten tibetanischen Wandgemälden aus dem 11. und 12. Jahrhundert. Der Turban war offenbar damals in Tibet beliebt.

A. H. FRANCKE.

I. **Carl Strehlow.** *Die totemistischen Kulte der Aranda und Loritja-Stämme.*

II. Abteilung: Die totemistischen Kulte des Loritja-Stammes. Veröffentlichungen aus dem Städtischen Völker-Museum Frankfurt a. M. I. J. BAER & Co., Frankfurt a. M. 75 SS. Folio. Preis: Mk. 12.—.

II. **Francis C. A. Sarg.** *Die australischen Bumerangs im Städtischen Völker-Museum.* Veröffentlichungen aus dem Städtischen Völker-Museum Frankfurt a. M. III. J. BAER & Co., Frankfurt a. M. 40 SS. Folio. Preis: Mk. 4.—.

I. Schon mehrfach hatte ich Gelegenheit, in dieser Zeitschrift Teile der umfassenden und gründlichen Monographie über die beiden Stämme der Aranda und Loritja in Zentral-Australien

zur Anzeige zu bringen¹, an welcher der Missionär C. STREHLOW unter der umsichtigen Leitung des Freiherrn M. v. LEONHARDI seit Jahren arbeitete. Der vorliegende Band führt das bedeutende Werk fort, indem es in genauester Weise die totemistischen Kultzeremonien der Loritja beschreibt, die dazugehörigen Kultgesänge im Urtext und mit genauer Übersetzung bringt und zahlreiche erklärende Anmerkungen ethnologischer und linguistischer Natur beifügt. Was ich über die hohe Bedeutung der Veröffentlichung der analogen Kulte der Aranda früher („Anthropos“ V, S. 1199) ausgeführt, gilt auch von diesem neuen Beitrag. In linguistischer Hinsicht weise ich hier auf die doppelte Art von Parallelismus der beiden Versglieder der (zweizeiligen) Strophen hin, der sich sehr häufig zeigt: einmal sind die jedesmalig ersten, ein anderes Mal die jedesmalig letzten Wörter identisch, z. B.:

Nr. 3 (S. 8 ff.), Strophe 1: *Tjatjiti jellankurpungu?* Tjatjiti wo schlug?

Wollankarita jellankurpungu? Am Baurustamm wo schlug?

Ebenso Strophen 2, 5, 7, 11, 12, 14, 15, 17, 18, 22, 24, 28, 29, 30, 31, 36.

Dagegen Strophe 4: *Kukamari kuru kenti kukatingu*, Fleisch viel Augen hervortraten,
Kukamari kuru paltan kurpungu. Fleisch viel Auge stieß sich.

Ebenso Strophen 6, 13, 20, 32, 33, 34.

Neben dem von STREHLOW selbst herrührenden wertvollen Material enthielten die früheren Bände nicht minder wertvolle Erörterungen des Herausgebers Frh. v. LEONHARDI über einzelne besonders wichtige oder schwierige Teile dieses Materials. Diese Erörterungen fehlen diesmal. Die Erklärung dafür finden wir in den schwarz umrandeten Zeilen, mit denen der Direktor des Frankfurter Museums, Hofrat Dr. HAGEN, diesen Band eröffnet:

„Ein schwerer Schlag hat uns getroffen.

„MORITZ v. LEONHARDI, der treue und uns auch persönlich so liebgewordene Freund und Gönner unseres Museums, der kenntnisreiche und unermüdliche Bearbeiter und Kommentator der STREHLOW'schen Aufzeichnungen, ist nicht mehr. Mitten in der Arbeit hat ihm der unerbittliche Tod die Feder aus der Hand geschlagen; das vorliegende Heft, das wir in wehmütiger Trauer hiermit der Öffentlichkeit übergeben, ist das letzte, welches sein Auge wenigstens noch prüfend überblicken konnte; eine beabsichtigte Einleitung, in welcher namentlich der FRAZER'sche Anwurf² gebührend zurückgewiesen werden sollte, blieb leider unvollendet.“

Er schildert dann den Lebensgang v. LEONHARDI's und rühmt sein tiefes Wissen, seinen edlen Charakter und seine großen Verdienste um die ethnologische Wissenschaft. Wer wie auch ich Gelegenheit hatte, dem Verewigten im brieflichen und persönlichen Verkehr näher zu treten, ich weilte im Herbst 1910 zwei Tage zu Besuch auf seinem Gute Großkarben — wird dem allen aus ganzem Herzen zustimmen und seinen Hingang schmerzlich bedauern. Durch die bekannten Werke der beiden australischen Forscher SPENCER und GILLEN waren seltsame Nachrichten über die zentralaustralischen Stämme, besonders die Arunta, wie sie diesen Namen schrieben, der wissenschaftlichen Öffentlichkeit überbracht worden und hatten sich darüber hinaus rasch bis weit in populärwissenschaftliche Werke hinein verbreitet. Es war manches Wertvolle in den Werken der genannten Forscher enthalten, aber durch ihre Ungenauigkeiten und Lücken hätte auch in der Wissenschaft große Verwirrung und bedeutender Schaden gestiftet werden können. Da war es das Verdienst v. LEONHARDI's, das stets bleibenden Wert behalten wird, daß er sich mit dem in Zentralaustralien seit langen Jahren wirkenden und der dortigen Sprachen vollkommen mächtigen Missionär C. STREHLOW in Verbindung setzte und in selbstloser Hingabe mittels einer unermüdlichen Korrespondenz diesem alle die Probleme vorlegte, die durch die beiden australischen Forscher aufgeworfen worden waren, und die genaueste Nachprüfung des durch sie gelieferten Materials bewerkstelligte. v. LEONHARDI war dazu ausgezeichnet befähigt durch seine gründliche Kenntnis der gesamten Literatur über Australien, deren seltene Werke er selbst in seiner Bibliothek besaß. Seine eigene Auffassung über die schwebenden Streitfragen bildete er sich nur mit der größtmöglichen Vorsicht und Zurückhaltung; aber er wäre zweifellos befähigt dazu gewesen, eines der wertvollsten Werke über die Ethnologie Australiens zu schreiben. Die Absicht zu einem solchen Werke bestand auch wohl bei ihm, aber

¹ „Anthropos“ III, S. 622 ff., IV, S. 836 ff., V, S. 1199 ff.

² S. darüber „Anthropos“ V, SS. 1093, 1095.

er verschob die Ausführung bis nach Abschluß der STREHLOW'schen Publikation. Dazu ist er nun leider nicht mehr gelangt; aber das eine Ziel, die Klarstellung der geistigen Kultur der Stämme Zentralaustraliens, der Aranda und Loritja, insbesondere ihrer sozialen Verhältnisse, hat er im wesentlichen erreicht, die Mitteilungen von SPENCER und GILLEN sind in wichtigen Punkten, insbesondere bezüglich der Reinkarnation und der Religion, definitiv korrigiert worden.

Wie Dr. HAGEN mitteilt, handelt es sich bei dem noch unerledigten Teil des STREHLOW'schen Materials zumeist nur um die weniger umstrittene materielle Kultur der beiden Stämme, deren Veröffentlichung also auch weniger Schwierigkeiten bietet. Das Frankfurter Museum, das sich durch die bisherigen Publikationen ein großes Verdienst erworben hat, verspricht sie „im Sinne des Verstorbenen“ zu Ende zu führen. Es scheint auch schon den richtigen Mann dafür zu besitzen in der Person des mit dem Verewigten eng befreundeten Konsuls Fr. C. A. SARG, der sich durch die nun folgende Publikation als vorzüglich dazu befähigt einführt.

II. Der Missionär STREHLOW hatte nicht nur Berichte, sondern auch wertvolle ethnologische Gegenstände dem Frankfurter Museum übersandt. Dazu kam eine umfassende Sammlung aus dem Dieristamm, die der Missionär O. SIEBERT dem Frankfurter Museum überwies, so daß Herr SARG seine Abhandlung mit den Worten eröffnen kann: „Die australische Abteilung des Städtischen Völker-Museums verdankt ihre gegenwärtige Bedeutung zum großen Teil dem Sammeleifer zweier deutschen Missionäre“. Dazu kamen dann noch ältere und vielfach ergänzte Bestände aus Queensland, Neu-Süd-Wales, Victoria und Westaustralien, so daß das Frankfurter Museum eine ungewöhnlich reiche Sammlung australischer Ethnologika besitzt. Aus dieser sind in der vorliegenden Arbeit die Bumerangs ausgewählt und in eingehender, durch gute Abbildungen unterstützter Beschreibung der weiteren Öffentlichkeit zugänglich gemacht worden, woran sich zugleich eine Erörterung einer Reihe die australischen Bumerangs im allgemeinen betreffenden Fragen anschließt.

Es wird zuerst das Verbreitungsgebiet des Bumerangs in Australien umschrieben. Darauf werden die Formen, die Wurfweise und der Zweck zuerst des Spiel- oder Rückkehrbumerangs, dann des Waffen- und Jagdbumerangs behandelt. Es folgt eine Erörterung des zwischen den einzelnen australischen Stämmen bestehenden Bumeranghandels. Den Schluß bildet eine Besprechung der Ornamentierung des Bumerangs. Überall wird nicht nur die diesbezügliche Literatur reichlich herangezogen, sondern auch vielfach wertvollen brieflichen Mitteilungen entnommene Neuangaben gegeben. So hat der Verfasser einen wichtigen Beitrag zur Geschichte und Entwicklung dieser eigentümlichen, bis in die ältesten Zeiten der australischen Kultur zurückreichenden Waffe geliefert.

Die sehr interessante briefliche Mitteilung BASEDOW's über seine mythologische Beziehung des Bumerangs zur Mondsichel — die Notiz GÜNTHER's, daß im Wiradjuri *bargan* = Bumerang, *bargan-bargan* = Mondsichel ist, war mir schon bekannt — gewinnt noch größere Bedeutung durch die Tatsache, die ich in der demnächst erscheinenden deutschen Ausgabe meiner „Origine de l'Idée de Dieu“ belegen werde, daß der Held der der sogenannten Bumerangkultur eigentümlichen Mythologie, die in den *Daramulun*-Mythen der Yuin noch in etwa vorliegt, der Mond ist.

P. W. SCHMIDT, S. V. D.

Charles Alexander Eastman (Ohiyesa). *The Soul of the Indian; an Interpretation.* XIV + 170 pp. Kl.-8°. London, Boston and New-York 1911.

Das vorliegende Werkchen ist keine psychologische Studie im eigentlichen Sinne des Wortes, wie man nach dem Titel glauben könnte. Es ist nicht einmal eine wissenschaftliche Arbeit, wie der Verfasser selbst zugibt. Trotzdem hat das Buch dadurch einen besonderen Wert, daß Dr. med. EASTMAN ein Sioux-Indianer gemischter Abstammung, namens OHIYESA, ist. EASTMAN hat früher auch schon andere Werke veröffentlicht; er schreibt fließend englisch, und sein Stil ist klar. (Cf. seine kurze Biographie im „Handbook of American Indians“, Part I.) Aus dem Vorwort erhellt, zu welchem Zweck OHIYESA die Seele des Indianers zu schildern wünscht: „I have attempted to paint the religious life of the typical American Indian as it was before he knew the white man . . . The religion of the Indian is the last thing about him that the man of

another race will ever understand.“ Außerdem beschreibt Verfasser in großen Zügen die Indianer, und mehr speziell die Sioux, hauptsächlich in ihrer Lebensauffassung, ihrer Moral, ihren Sitten, Gebräuchen und erzählt manches aus ihrer Folk-lore. OHYESA schöpft diese Mitteilungen hauptsächlich aus den Erinnerungen an seine Jugend, die er unter den Sioux, teilweise in Canada, fern von jeder Ansiedlung der Weißen, zubrachte. Durch diese Schrift geht ein reiner und ernsthafter Geist wie ein Hauch der duftenden Prairie und des stillen Waldes. Man fühlt, daß OHYESA sich nicht ganz von dem Zauber vergangener Tage hat losreißen können. Das ist der Vorzug und zu gleicher Zeit der Fehler dieser Schrift.

Das Werkchen zerfällt in sechs Abschnitte: I. The Great Mystery, II. The Family Altar, III. Ceremonial and Symbolic Worship, IV. Barbarism and the Moral Code, V. The Unwritten Scriptures, VI. On the Border-land of Spirits.

Alles gipfelt eigentlich in den Gedanken, welche der Verfasser schon auf den ersten Seiten seiner Schrift ausspricht und aus welchen ich folgendes zum besseren Verständnis zitieren möchte: „The original attitude of the American Indian toward the Eternal, the 'Great Mystery' that surrounds and embraces us, was as simple as it was exalted. To him it was the supreme conception, bringing with it the fullest measure of joy and satisfaction possible in this life . . . That solitary communion with the Unseen which was the highest expression of our religious life is partly described in the word *hambeday*, literally 'mysterious feeling', which has been variously translated 'fasting' and 'dreaming'. It may better be interpreted as 'consciousness of the divine'.“

SS. 28—32 wird eine Episode aus dem indianischen Frauenleben, das Mutterwerden, reizend geschildert. Im VI. Kapitel werden SS. 157—170 eine Anzahl interessanter und glaubwürdiger Fälle von Hellsehen unter den Indianern berichtet. Auch die Großmutter des Verfassers besaß diese Gabe, und das meiste was er über diese okkulte Funktion der Psyche mitteilt, entlehnt EASTMAN seiner eigenen Erfahrung.

Für den, der „The Soul of the Indian“ ohne Vorurteil liest, enthält dieses Buch neben viel Idealistischem nicht wenig „common sense“, scharfe, aber zutreffende Urteile über unsere sogenannte Zivilisation, und Winke, die mancher der weißen „Kulturträger“ beherzigen sollte. Mir scheint, daß aus diesen Blättern hervorgeht, daß der Verfasser unbefriedigt und mißmutig ist in bezug auf den Einfluß unserer Zivilisation auf die Indianer. Hoffnungsvoller für seine Rasse sprach sich OHYESA-EASTMAN aber auf dem Rassenkongreß aus, der 1911 in London tagte¹. Aber diese „Neu-Indianer“ der Zukunft, wie EASTMAN sie sich dort dachte, werden eigentlich keine Indianer mehr sein. Wenn man noch erfüllt ist von der schönen Vergangenheit seiner Rassen- und Stammesgenossen, die OHYESA unbewußt wohl etwas zu idyllisch geschildert hat, dann muß man sich wundern, daß er dennoch ein Auflösen der Indianer in der anscheinend nicht gerade von ihm geliebten Zivilisation der Weißen² zu wünschen scheint.

Zum Schlusse muß ich einige Zweifel an der Richtigkeit einiger Behauptungen EASTMAN's ausdrücken. Zunächst die etwas vage Verdächtigung auf SS. XI und XII (cf. S. 55) des Vorwortes. Die meisten nordamerikanischen Ethnologen der letzten dreißig Jahre haben doch zu viel Erfahrung in derartigen Forschungen und sind zu bewandert in ihrem Fache, um sich von irgend einem verlumpten Reservations-Indianer für Geld etwas aufbinden zu lassen. Weiter nenne ich noch folgende Stellen. Die Religion des Indianers „forbade the accumulation of wealth and the enjoyment of luxury“ (S. 9); „the hardships and bodily infirmities (von alten Männern und Weibern) are softened so far as may be by universal consideration and attention“ (S. 37); „the Grand Medicin Lodge“ was apparently an indirect result of the labors of the early Jesuit missionaries“ (S. 63); „in the old days there was not much plunder“ (S. 105); Krieg war nie „the desire for territorial aggrandizement or the overthrow of a brother nation“ (S. 106); „wanton cruelties and the more barbarous customs of war were greatly intensified with the coming of the white man“ (S. 108). Vor dem genannten Kongreß in London (Summary, l. c.) behauptete Dr. EASTMAN außerdem, der Indianer hätte absolut kein Rassenvorurteil und hätte nie skalpiert, bevor die Europäer kamen. Jeder der sich eingehend mit dem Studium des amerikanischen Indianers befaßt hat, wird wissen, was diese Äußerungen wert sind.

¹ „Papers on Inter-racial Problems“, SS. 375—376 und „Summary of Speeches“, SS. 64 65.

² S. z. B. The Soul, SS. 20—24, 55, 65, 87, 88, 120.

Alles in allem ist „The Soul of the Indian“ eine Schrift, die jeden Menschenfreund, Missionar und Völkerpsychologen interessieren wird, aber bei der Lektüre ist die nötige Kritik geboten.

Dr. H. TEN KATE.

L. Lévy-Bruhl. *Les Fonctions mentales dans les Sociétés inférieures.* Travaux de l'année sociologique publiés sous la direction de M. E. DURKHEIM. Paris. F. ALCAN. 1910. 461 pp. in-8°. Prix: Frs. 7.50.

Cet ouvrage, d'ailleurs méritoire, a été gravement vicié par deux regrettables exagérations. Il tient à combattre la thèse de l'«Elementargedanken» de BASTIAN, défendue également par TYLOR et la plupart des ethnologues allemands et anglais, la thèse de l'identité des fonctions mentales supérieures dans toute l'humanité. Et parce que c'est cette identité qui sert de base à la théorie de l'animisme, celle-ci est également combattue par l'auteur. Il oppose à cette thèse une autre, radicalement opposée: «Les primitifs ne perçoivent rien comme nous» (p. 37) . . . «Pas un être, pas un objet, pas un phénomène naturel n'est dans leurs représentations collectives ce qu'il nous paraît être à nous. Presque tout ce que nous y voyons leur échappe, ou leur est indifférent» (p. 30—31). Cette mentalité est «prélogique», c.-à-d. «elle ne s'astreint pas avant tout, comme notre pensée, à s'abstenir de la contradiction. Elle obéit d'abord à la loi de participation. Ainsi orientée, elle ne se complait pas gratuitement dans le contradictoire (ce qui la rendrait régulièrement absurde pour nous), mais elle ne songe pas non plus à l'éviter. Elle y est le plus souvent indifférente» (p. 38—39).

La première exagération par laquelle M. LÉVY-BRUHL parvient à établir une séparation si profonde entre les deux mentalités, consiste dans ce qu'il néglige complètement le fait de l'existence d'un état «prélogique» dans les sociétés supérieures. Car ce ne sont seulement les classes plus basses de nos sociétés mais aussi les classes plus instruites, même érudites, qui succombent aux courants d'idées actuels, aux modes, aux préjugés modernes, dérivés soit de la nationalité, de la religion, de la politique ou même de la science. Combien tous ces courants puissants sont-ils souvent même dans nos sociétés supérieures, combien souvent font-ils violer la loi de la contradiction!

La deuxième exagération de M. LÉVY-BRUHL est la supputation fautive de l'étendue d'un état prélogique dans les sociétés autres que les nôtres. Cette supputation est fautive en trois points importants:

D'abord — chose à peine croyable — M. LÉVY-BRUHL a omis de définir la nature et l'étendue de ce qu'il entend lui-même par «sociétés inférieures». C'est dans une tout petite note (p. 2) qu'il nous dit que sous le terme de «primitifs» il entend désigner «les membres des sociétés les plus simples que nous connaissons». Et à la p. 21, il dit qu'il comparera «cette mentalité à la nôtre, c'est-à-dire à celle des sociétés issues de la civilisation méditerranéenne, où se sont développées la philosophie rationaliste et la science positive». Faut-il donc croire que toutes les autres sociétés sont des «inférieures»? M. LÉVY-BRUHL ne l'admet pas en théorie, parce qu'il entend choisir ici deux types de mentalité «entre lesquels la distance est *maxima*. Mais de fait, pour établir ses thèses de détail, il nous cite les Huichols, les Cherokees, les Malais, les Africains du sud, les Australiens, les Zuñi, les Bafioti, les Guyannais, les Chinois, les Australiens, les Nicobariens, les Igorots, les Todas, les Ewe, les Japonais, les Sioux — pour ne parler que des 50 premières pages de l'ouvrage de M. LÉVY-BRUHL. De cela il est clair qu'en fait il compte toutes les sociétés autres que celles qui procèdent de la civilisation méditerranéenne parmi les «inférieures». Chacun voit combien fautive doit être une telle supputation. Et alors, s'il donne une si énorme étendue au terme «société inférieure», il est plus évident encore que sa documentation est infiniment trop faible, car comment peut-il suffire de citer des exemples pris d'un ou de deux peuples pour une thèse si la masse de ces peuples «inférieurs» est si considérable?

La deuxième faute consiste en l'exagération du caractère sociologique des représentations collectives. Il objecte, avec assez de raison, aux anthropologistes qu'ils ont attribué une importance exclusive à la psychologie de l'individu. Mais on peut objecter, avec non moins de raison, que M. LÉVY-BRUHL et, en général, l'école sociologique de M. DURKHEIM, paraît ne plus connaître l'individu, tant c'est la société qui, selon eux, opère tout en tous. C'est là aussi une

espèce d'état «prélogique» provenant de la mentalité de l'opposition d'une idée nouvelle à des systèmes anciens.

Troisièmement, M. LÉVY-BRUHL omet complètement de se demander s'il n'y a pas de degrés dans l'intensité du «prélogique» parmi cette foule de peuples «inférieurs». De là nous ne parvenons pas à saisir l'origine et le développement de cet état et, de nouveau, il nous est impossible de voir s'il n'y a pas de peuples dans cette grande foule chez lesquels le degré d'intensité est à peu près ou tout à fait identique avec le nôtre, et alors quels sont ces peuples. C'est dire que dans le livre de M. LÉVY-BRUHL il n'y a même pas les *rudimenta* de recherches historiques: tous ces peuples «inférieurs» forment une seule et, pour les points essentiels, homogène *massa damnata* de laquelle on peut tirer tout à l'aise les exemples prouvant de ci de là.

Par ces critiques, nous ne voudrions pas amoindrir la valeur réelle de l'ouvrage de M. LÉVY-BRUHL. Il a le mérite de nous faire voir dans une ample synthèse l'existence d'un état «prélogique» et de son influence plus puissante qu'on ne l'avait vu jusqu'ici. Il est à espérer que l'auteur lui-même apportera, dans le courant de ses études, les délimitations et les définitions restrictives qu'il a négligées ici, poussé par le zèle, tout naturel, du premier trouveur.

En ce qui regarde les critiques de détail, je me réserve de les faire encore dans la 2^e partie de mon «Origine de l'idée de Dieu» où j'aurai occasion de revenir sur les thèses de M. LÉVY-BRUHL.

P. G. SCHMIDT, S. V. D.

Avis.

Alle bei der Redaktion eingegangenen Bücher werden hier kurz angezeigt und in einer der folgenden Nummern nach Maßgabe von Zeit und Raum besprochen. Unverlangtes wird nicht zurückgesandt.

Tous les livres envoyés à la direction seront brièvement indiqués ici. On en fera un compte rendu dans un des numéros suivants selon que le temps et l'espace le permettront. Des livres qui n'ont pas été demandés ne seront pas retournés.

Pettazzoni Raffaele. „La Religione Primitiva in Sardegna.“ 26 S., Quart, ungeb. (S. A.: Reale Accademia dei Lincei, Vol. XIX, fasc. 4. Roma, Accademia dei Lincei. 1910.

Schmidt Rob. Rud. „Die diluvial-prähistorische Sammlung Deutscher Funde in Tübingen.“ 5 S., Quart, ungeb. (S. A.: Erg.-Bd. I, zu „Mannus“ Zeitschr.) Würzburg, Curt Kabitzsch (A. Stuber's Verlag).

— „Die spätalpalolitischen Bestattungen der Ofnet.“ 1 Taf., 7 S., Quart, ungeb. (S. A.: Erg.-Bd. I, zu „Mannus“ Zeitschr.) Würzburg, Curt Kabitzsch (A. Stuber's Verlag).

Kossinna Gustav. „Die Herkunft der Germanen.“ (Zur Methode der Siedlungsarchäologie.) 1 Karte, 30 S., Quart, ungeb. (S. A.: „Mannus“-Bibliothek Nr. 6.) Würzburg, Curt Kabitzsch. 1911.

Schmidt R. B. und Wernet P. „Die archäologischen Einschlüsse der Lössstation Achenheim i. Elsass und die paläolithischen Kulturen des Rheintallösses.“ 339—346 S., Folio, ungeb. (S. A.: Prähist. Zeitschr., 1910, Bd. II, H. 3 4.) Berlin, Verlag d. Prähist. Zeitschr.

Wilke Georg, Dr. „Spiral-Mäander-Keramik und Gefäßmalerei Hellenen und Thraker.“ 99 Textabb. u. 1 Taf., 84 S., Folio, ungeb., Preis Mk. 4.50. (Darstellungen über früh- u. vorgesch. Kultur-, Kunst- u. Völkerentwickl. v. Prof. Dr. Kossinna.) 1. Heft. Würzburg, Curt Kabitzsch (A. Stuber's Verlag). 1910.

Kimakowicz-Winnicki M. v. „Spinn- und Webewer zeuge.“ 107 Abb., 70 S., Folio, ungeb., Preis Mk. 4.50. (Darstellungen über früh- u. vorgesch. Kultur-, Kunst- u. Völkerentwickl. v. Prof. Dr. Kossinna.) 2. Heft. Würzburg, Curt Kabitzsch (A. Stuber's Verlag). 1910.

Krause Fritz, Dr. „In den Wildnissen Brasiliens.“ 517 Text-, 337 fotogr. Abb., 60 Taf., 2 Karto, VIII u. 512 S., Folio, ungeb., Preis Mk. 12.—. Leipzig, A. Voigtländer's Verlag. 1911.

Thurnwald Richard, Dr. „Ermittlungen über Eingeborenrechte der Südsee.“ 309—364 S., Quart, ungeb., (S. A.: Z. d. vergl. Rechtswissenschaft, 23. Bd., Heft 3.) Stuttgart, Ferdinand Enke's Verlag.

Soennecken F. „Der Werdegang unserer Schrift.“ 27 S., Folio, ungeb., Preis Mk. 1.—. Bonn, F. Soennecken. 1911.

Hempl George. „Early Etruscan Inscriptions, Fabretti 2343—2346.“ 18 S., Quart, ungeb. California, The University Press. 1911.

Schuller Rodolfo B. „Documentos para la Historia de las Misiones de Maynas.“ 67 S., Quart, ungeb. (S. A.: Publicado e Boletín Real Academia de la Historia.) Madrid, Establ. cimiento Tipograf. di Fortanet. 1911.

- Blayon Laurence.** „L'Art Japonais.“ 20 Ill., 1 Grav., 6 S., Grosfolio, ungeb., Preis Fr. 6.—. Paris, Librairie Artistique Internationale.
- Seidel A.** „Deutsche Grammatik für Japaner mit Übungsstücken und Wörterverzeichnis.“ XII u. 168 S., Quart, geb., Preis Mk. 4.50. Berlin, Märkische Verlagsanstalt. 1911.
- Nieboer H. J., Dr.** „Slavery as an Industrial System.“ (Ethnological Researches.) XX u. 474 S., Folio, ungeb. Den Haag, Martinus Nijhoff. 1910.
- Weissbach F. H.** „Die Keilschriften der Achämeniden.“ LXXXIV u. 160 S., Quart, ungeb., Preis Mk. 7.50. Leipzig, J. C. Hinrich'sche Buchhandlung. 1911.
- Karlitz R., Dr.** „Unter Kirgisen und Turkmenen.“ (Aus dem Leben der Steppe.) 70 Abb., VI u. 218 S., Quart, ungeb., Preis Mk. 5.—. Leipzig, Verlag Klinkhardt & Biermann. 1911.
- Dahse Johannes.** „Ein zweites Goldland Salomos.“ (Vorstudien zur Geschichte Westafrikas.) 79 S., Quart, ungeb. (S. A.: Z. für Ethnologie, Heft 1, 1911.)
- Theslag T.** „Experimentelle Biologie.“ 1 Taf., 69 Textabb., 132 S., Oktav, geb., Preis Mk. 1.25. (Aus Natur und Geisteswelt.) Leipzig, B. G. Teubner. 1911.
- Devrient Ernst.** „Familienforschung.“ 7 Abb., 2 Taf., 134 S., Oktav, geb., Preis Mk. 1.25. (Aus Natur und Geisteswelt.) Leipzig, B. G. Teubner. 1911.
- Pannwitz Max.** „Deutsche Pfadfinder des 16. Jahrhunderts in Afrika, Asien und Südamerika.“ 138 S., Oktav, ungeb., Preis Mk. 2.—. (Bibliothek d. 16.—18. Jahrh.) Stuttgart, Franckh'scher Verlag. 1911.
- Loth Edward, Dr.** „Beiträge zur Kraniologie der Polen.“ Mit 3 Taf., 24 Textfig., 305—338 S., Quart. (S. A.: Z. f. Morphologie u. Anthropologie, Bd. XIV, H. 2.) Stuttgart, E. Schweizerbart'scher Verlag. 1911.
- Preuss Paul, Prof. Dr.** „Die Kokospalme und ihre Kultur.“ 17 Taf., 20 Textbilder, 1 Diagramm, 221 S., Folio, geb., Preis Mk. 8.—. Berlin, Dietrich Reimer (Ernst Vohsen). 1911.
- Schultze Leonherdt, Dr.** „Zur Kenntnis der Melanesischen Sprache von der Insel Tumlao.“ 96 S., Quart, ungeb., Preis Mk. 3.—. Jena, Verlag G. Fischer. 1911.
- Arthauer Otto C.** „Die Riffpiraten und ihre Heimat.“ 34 Taf., 4 Textbilder, 6 Pläne, 224 S., Quart, ungeb., Preis Mk. 4.20. Stuttgart, Verlag Strecker & Schröder. 1911.
- Brandstetter Renward.** „Sprachvergleichendes Charakterbild eines Indonesischen Idioms.“ 72 S., Quart, ungeb. Luzern, Verlag der Buchh. Haag, 1911.
- Gluffrida-Ruggeri V., Prof.** „Per una Sistemazione del Tipo di Cro-Magnon, e una Rara Anomalia.“ 28 S., ungeb., Quart. (S. A.: Arch. per l'Antrop. e la Etnologia Vol. XLI, fasc. 1911.) Firenze, Tipografia di Mariano Ricci. 1911.

Zeitschriftenschau. — Revue des Revues.

American Anthropologist. N. S. Vol. XIII. No. 2. April-June 1911.

R. H. Lowie, A New Conception of Totemism. — F. G. Speck, Notes on the Material Culture of the Huron. — St. Hagar, The Four Seasons of the Mexican Ritual of Infancy. — D. I. Bushnell jr., New England Names. — G. H. Perkins, Aboriginal Remains in the Champlain Valley (Second Paper). — Edw. Sapir, A. C. Parker, Additional Notes on Iroques Silvermithing. — G. T. Emmons, Native Account of the Meeting between La Perouse and the Tlingit. — A. Skinner, War Customs of the Menomini Indians.

The American Antiquarian and Oriental Journal. Vol. XXXIII. No. 3. July, Aug., Sept. 1911.

Lee H. McCoy, The Riddle of the Pyramid. — J. A. Russell, Notes on Prehistoric Discoveries in Wayne County, Michigan. — Chas. Hallock, The World before the Flood. — J. Offord, Discovery of Byzantine Papyri in Egypt. — H. Proctor, Evolution and Genesis. — J. O. Kinnaman, Roman Archaeology. — Starr, Kinnaman and Talmage, The Michigan Archaeological Question Settled. — Dr. Chas. H. S. Davis, Archaeological Notes. — Editorial. — Fr. Starr, Department of Oriental Review.

L'Anthropologie (Paris). Tome XXII. 1911. Nos. 4—5. Juillet-aout-septembre-octobre.

Dr. Poutrin, Contribution à l'étude des Pygmées d'Afrique: Les Négrilles de Centre Africain (type sous-dolichocéphale). — J. Deniker, L'expédition de Mme. Selenka à la recherche des restes du Pithecanthropus. — P. Pallary, Le Préhistorique dans la région de Tébessa.

The Journal of the Polynesian Society. Vol. XX. No. 3. September 1911.

Ngati-Whataua Traditions. — Extracts from Papers of the late Rev. W. Wyatt Gill. — A. C. E. Caillot, „Les Polynésien orientaux“. — The period of Rata (No. 2). — A Genealogy of Rata. — Enua-Manu, the Land of Birds. — Notes and Queries.

Archiv für Anthropologie. Bd. X. 1911. Heft 2/3.

VII. C. A. Seyffert, Das Messer. Eine kulturhistorische Skizze. — VIII. E. Tschepourkovsky, Anthropologische Studien. — IX. J. Czekanowski, Beiträge zur Anthropologie von Polen. — X. Klamroth, Afrikanische Brettspiele. — XI. H. Kunike, Beiträge zur Anthropologie der Calchaqui-Täler. — XII. C. H. Stratz, Grösse und Proportionen der menschlichen Rassen. XIII. Dr. S. Weissenberg, Die mesopotamischen Juden in anthropologischer Beziehung.

Baessler-Archiv. Bd. II. 1911.

Heft 1: **Fr. Krause**, Die Kunst der Karajá-Indianer (Staat Goyaz, Brasilien). — **W. Thalbitzer**, Der ethnographische Zusammenhang der Eskimo Grönlands mit denen der Hudsonbai. — **W. Kissenberth**, Bei den Canella-Indianern in Zentral-Maranhao (Brasilien). — Heft 2: **C. Spiess**, Beiträge zur Kenntnis der Religion und der Kultusformen in Süd-Togo (Evhe-Gebiet). — **G. v. Hagen**, Die Bana. — Einige Notizen über die Musgu.

Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde, van Nederlandsch-Indie ('s Gravenhage). Deel 66. 2^{de} Afl.

H. Sundermann, Dajakkische Fabeln und Erzählungen. — **A. van Ophuysen**, Lexicographische Bijdragen. — **J. Kats**, Zang IV van den Wiwaha-Djarwa, vergeleken met het Oud-Javaansche origineel. — **J. W. Ijzerman**, Het aantal hofreizen van Rijklof van Goens. — **A. Bolsius**, K-um-a' of Ku-ma? — **M. G. Schadee**, Het Strafrecht der Dajaks van Tajan en Landak.

Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient. Tome X. No. 4. Oct.-Déc. 1910.

H. Maspéro, Le protectorat général d'Annam sous les T'ang. — **Lt. Col. Bonifacy**, Les génies du temple de Thê-lôc.

Folk-Lore. Vol. XXII. No. 3. Sept. 30th 1911.

H. J. Rose, On the Alleged Evidence for Mother-Right in Early Greece. — **D. H. Moutray Bead**, Hampshire Folklore. — **M. G. Underwood**, Courtied by the Devil: a Perthshire Folk-Tale. — **Thos. J. Westropp**, A Folklore Survey of County Clare. (Continued.) **A. J. N. Tremearne**, Fifty Hausa Folk-Tales (42-45). — **J. Shakespear**, Rain-Stopping in Manipur. — **J. S. Wingate**, Armenian Folk-Tales (6). — **F. A. Milne**, Folk-Lore Society's Place of Meeting. — **E. S. Hartland**, "Totemism and Exogamy".

The Indian Antiquary. Vol. XL. 1911.

Part DXI, Sept.: **1. D. R. Bhandarkar**, Epigraphic Notes and Questions. — **2. K. V. Subhaya**, A Comparative Grammar of Dravidian Languages. — **3. H. A. Bose**, Contributions to Panjabi Lexicography, Series III. — Part DXII, Oct.: **1. C. Hayavadana Rao**, Early South Indian Finance. — **2. A. H. Rose**, Contributions to Panjabi Lexicography, Series III. — **3. B. E. Enthoven**, Rajputs and Marathas. — Supplement: **The late A. M. T. Jackson**, Folklore Notes from Gujarat and the Konkan (pages 1-12).

Journal of the African Society. Vol. XI. No. XLI. Oct. 1911.

J. H. West Sheane, Wemba War-Paths. — **Bernhard Struck**, Linguistic Bibliography of Northern Nigeria, including Hausa and Fula, with Notes on the Yoruba Dialects. — **J. M. Fremantle**, History of the Katagum Divisions of Kano Province. (Continued.) — **A. B. Quarley-Papafio**, Native Tribunals of the Akras of the Gold Coast. (Concluded.)

The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. Vol. XLI. January to June 1911.

Report of the Council for 1910. — Presidential Address. — **Capt. W. E. H. Barrett**, Notes on the Customs and Beliefs of the Wa-Giriana, etc., British East Africa. — **A. Keith**, On certain Physical Characters of the Negroes of the Congo Free State and Nigeria. — **Dr. W. E. Roth**, Some Technological Notes from the Pomeran District, British Guiana. Part III. — **H. J. D. Astley**, Cupand Ring-Markings: their Origin and Significance. — **F. G. Parsons**, On some Saxon Bones from Folkestone. — **Ch. Hill Tout**, Report on the Ethnology of the Okanaken of British Columbia, an interior division of Salish Stock. — **A. J. N. Tremearne**, Notes on some Nigerian Tribal Marks. — **J. Brownlee**, A Note on the Possibility Analysing Race Mixtures into their Original Elements by the Mendelian formula. — **W. B. Heard**, Notes on the Yezidis.

The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. Part IV. Oct. 1911.

XXIV. **Sir J. G. Scott**, Buddhism in the Shan States. — XXV. **H. Hirschfeld**, Recent Theories on the origin of the Alphabet. — XXVI. **A. B. Keith**, The Vedic Akhyana and the Indian Drama. — XXVII. **L. C. Hopkins**, Chinese Writing in the Chou Dynasty in the light of Recent Discoveries. — XXVIII. **T. G. Piches**, Tablets from Tel-loh in Private Collections. — XXIX. **L. de la Vallée Poussin**, Les documents Sanscrits de la Seconde Collection M. A. Stein. (Continued.) — XXX. **H. Lüders**, The Lingual la in the Northern Brahme Script. — XXXI. **J. F. Fleet**, The 256 Nights of Asoka. — **W. W. Cochrane**, An Ahom (Shan) Legend of Creation (from an old MS.). — **Edward R. Ayrton**, The Date of Buddhadasa of Ceylon from a Chinese source.

Literaturzeitung, Orientalistische. J. C. Hinrichs, Leipzig, Blumeng. 2. 14. Jahrg., 1911.

No. 10, Oktober: **F. Bork**, Die Kaspierkönige sind nicht arischer Abkunft. — **M. Hartmann**, Kuga und Kugu. — **B. Meissner**, Bemerkungen zu den Asarhaddoninschriften. — **F. E. Peiser**, Zum Ordal der Babylonier. — **O. Schröder**, mulmullu. — November: **G. Hüsing**, Zur iranischen Keilschrift. — **S. Langdon**, Note Concerning EIH III 46. — **F. Perles**, Zu Sachau's „Aramäischen Papyrus und Ostraka“. — **J. Strzygowski**, Das Phantom der persischen Kunst. — No. 12, Dezember: **H. Grimme**, Bemerkungen zu den aramäischen Achikarsprüchen. — **F. E. Peiser**, Die neue Inschrift aus Sendschirli.

Man. Vol. XI. 1911.

No. 10, October: **E. Dayrell**, The Incest Tabu. — **W. M. Flinders Petrie**, Roman Portraits in Egypt. — **N. Tagliaferro**, Prehistoric Burials in a Cave at Bur-meghez, near Mkabba, Malta. — **J. Gray**,

John Beddoe. — No. 11, November: J. L. Todd and G. B. Wolbach, Stone Circles in the Gambia. — C. G. Seligmann and Margaret A. Murray, Note upon an Early Egyptian Standard.

Memoirs of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University. Vol. V. Nos. 1 and 2, 1911.

T. Maler, Explorations in the Department of Peten, Guatemala. — A. M. Tozzer, Preliminary Study of the Ruins of Tikal, Guatemala.

Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens Bd. XIII. 1911. Teil III.

J. Sawal, Die Lehre über das direkt von Buddha inspirierte Dhyana. — Grundsätze der Erleuchtung und deren Ausübung im Sinne der Soto-Sekte. — Die Preussische Expedition nach Japan 1860—1861. — F. W. Leuschner, Die Yantse in Südhina.

Orientalisches Archiv. Jahrg. I. Heft 1. Oktober 1911.

C. Gurliitt, Zur Topographie Konstantinopels im XVI. Jahrhundert. I. — G. Jacob, Sultan Soliman als Retter des St. Georg zu Ofen. — J. Kuderna, Turkmenenteppiche. — M. Hartmann, Über einige Anlagen und Bauwerke Jarkends (Chinesisch-Turkestan). — A. v. Schultz, Zur Kenntnis der arischen Bevölkerung des Pamir. — E. Zimmermann, Wann ist das chinesische Porzellan erfunden und wer war sein Erfinder? — J. Kurt, Meisterinnen des japanischen Holzschnittes.

Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University. Vol. V. August 1911.

Ernest Volk, The Archaeology of the Delaware Valley.

Dr. A. Petermann's Mitteilungen. 57. Jahrg. Oktober 1911.

A. Ischirkoff, Die Bevölkerung in Bulgarien und ihre Siedungsverhältnisse. — G. Pilhofer, Eine Reise in das Hinterland von Finschhafen (Kaiser Wilhelms-Land). — C. C. Hosseus, Siamesische Stämme in Südhina und Französisch-Indochina.

Review, the Imperial and Asiatic Quarterly and Oriental and Colonial. Oriental Institute, Woking. (England.) Third Series. Vol. XXXII. No. 64.

M. T. Kaderbhoy, The Moslem University. — J. B. Keith, Antiquity and Originality of Hindu Civilization. — Race: Who are the Hindus. — R. F. Chilholm, Essays on Indian Art, Industry and Education. — Mills, The Pre-Christian Religion in ancient Persia. — H. Beveridge, Oriental Crossbows. — C. M. Salwey, Japanese Monographs. No. XV. „Formosa.“ — F. A. Edwards, Early Ethiopia and Songhay.

Revue d'Éthnographie et de Sociologie. Tome II. No. 7—8. Juillet-Août 1911.

G. Huet, Le conte des sœurs jalouses. — L. Charles, Les Lobi. — René Basset, Folk Lore d'Éthiopie. — R. Corso, I doni nuziali, studio critico-comparato. — J. Harmand, L'arc à balles. — R. Andree, Taufe totgeborener Kinder in Tirol.

Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology. 1911.

Bulletin 44: C. Thomas assisted by J. R. Swanton, Indian Languages of Mexico and Central America and their Geographical Distribution. — Bulletin 51: J. W. Fewkes, Antiquities of the Mesa Verde National Park, Cliff Palace.

T'oung Pao. Vol. XII. No. 4. Octobre 1911.

G. Maspero, Le royaume de Champa. (Suite.) — H. Cordier, L'arrivée des Portugais en Chine. — A. Liétard, Essai de Dictionnaire Lo-lo Français, dialecte A-hi. (Suite.) — L. Vanhée, Problèmes Chinois du second degré.

University of Pennsylvania. The Museum Journal. Vol. II. No. 2. June 1911.

The E. W. Clark Collection. New Zealand. — Some East African Tribes.

Zeitschrift für Ethnologie. 43. Jahrg. Heft 3 u. 4. 1911.

P. Borchardt, Papierabformungen von Monumenten. — E. Boerschmann, Einige Beispiele für die gegenseitige Durchdringung der drei chinesischen Religionen. — E. Fischer, Sind die heutigen Albanesen die Nachkommen der alten Illyrier? — B. Gutmann, Zur Psychologie des Dschaggarittsels. — H. Kunike, Das sogenannte „Männ rkindbett“. — H. Müller, Über das taoistische Pantheon der Chinesen, seine Grundlagen und seine historische Entwicklung. — W. Müller, Japanisches Mädchen- und Knabenfest. — B. Struck, Bemerkungen über die „Mbandwa“ des Zwischenseengebietes. — Vix, Beitrag zur Ethnologie des Zwischenseengebietes von Deutsch-Ostafrika. — E. v. Hornbostel, Über ein akustisches Kriterium für Kulturzusammenhänge. — H. Schmidt, Vorläufiger Bericht über die Ausgrabungen 1909/10 in Cucuteni bei Jassy (Rumänien). — P. Standinger, Briefliche Mitteilungen des Herrn Seiner über Buschleute. — W. Kissenberth, Über die hauptsächlichsten Ergebnisse der Araguaya-Reise.





„Anthropos“, VII, 3.

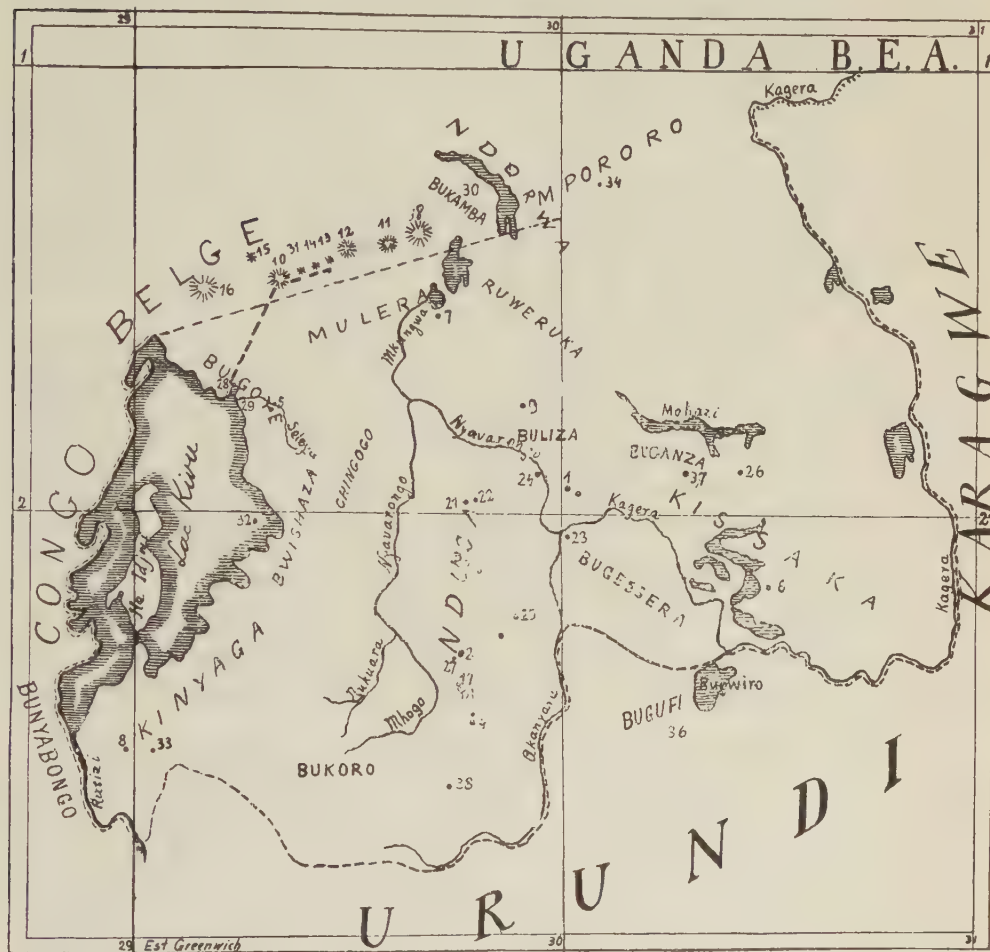
I. Volcans du nord du Ruanda (à gauche *Sabiño*, au milieu *Kahingo*, à droite *Muhávura* (séjour de *L'angömbe*). Phot. du P. DUFAYS.

II. Habitations sur le *Muhávura* (à 1200 m du sommet).

III. A droite *Muhávura*, séjour ordinaire du *L'angömbe*; à gauche Volcan *Kahinga*.

Le Culte de la Société Secrète des Imandwa au Ruanda.

Par le P. ALEX. ARNOUX des Pères Blancs, Kabgayi, Ruanda (Afrique Orientale Allemande).



Echelle 1:1.000.000.

Carte du Ruanda où sont indiqués les noms des provinces et des localités cités dans cet article.

- 1 Kigali. 2 Nanza. 3 Kabgayi. 4 Isavi. 5 Nundo. 6 Nzaza. 7 Ruza. 8 Mibirizi. 9 Ruhndo.
- 10 Karistmbi, volcan. 11 Kahnga, id. 12 Sabino, id. 13 Segesa, id. 14 Ndendule, id. 15 Mukurumbi, id.
- 16 Niragongo. 17 Buragurabana. 18 Bihana. 19 Kitisi. 20 Ku Runshu.
- 21 Muzirangejera. 22 Akakibogo. 23 Kuli kagono. 24 Ngamba. 25 Masoza ya Kimana.
- 26 Kwa sirangabo. 27 Musirangu. 28 Ngowa, Cong. B. 29 Kiseyi. 30 Bukambo. 31 Bisoko.
- 32 Intembabagoyi. 33 Sources d'eau chaude. 34 Kwa Nirakahumuza. 35 Mwulire. 36 Buzegeze bgo haruguru.
- 37 Kimamagana. 38 Narutengeli.

Introduction.

De tous les actes du culte religieux¹ chers aux Bañarwanda — *kutelekérq abázimu* offrir des sacrifices aux mânes, *kuráguza* consulter les sorciers, *kwámbarq impigi* porter des amulettes, etc. — le plus important est, sans contredit, celui du *Kubándwa*, non seulement parce qu'il suppose, renferme la plupart des autres, mais encore à raison du mystère dont on l'entoure, des obligations qu'il engendre, et des conséquences tant individuelles que sociales dont il est le principe.

Le présent article destiné à traiter le sujet du *Kubándwa*² comprend — en dehors de plusieurs appendices — deux parties principales: une partie philosophico-historique, et une partie liturgique ou rituelle.

Ces deux parties d'inégale longueur sont aussi d'inégale valeur. Pour ce qui concerne la partie cérémonielle — la plus développée — je crois être en mesure de déclarer que la description en est exacte et complète, attendu que, lorsqu'il s'agit simplement de faits extérieurs, palpables, il suffit, pour se prononcer, de posséder les dépositions d'un certain nombre d'individus dont on n'a aucun motif plausible de mettre en suspicion la science et la véracité.

Or, mes informations sur les rites du *Kubándwa* sont empruntées à des sources dont la pureté a été soumise à une rigoureuse analyse.

Peu ou point de païens, il est vrai, parmi mes témoins, et pour cause: une superstitieuse terreur leur ferme la bouche, et s'oppose aux communications même les plus incolores. A plusieurs reprises, j'ai interrogé des indigènes de cette catégorie mais qui se sont en général départis de leur réserve native à l'égard des étrangers. J'espérais que la familiarité de mes relations, des petits cadeaux faits ou promis me donnant un accès plus facile, me permettraient d'enrichir le trésor de mes connaissances sur le *Kubándwa*. Illusion! Quelque masqués que fussent les travaux d'approche, dès que j'abordais en face l'engoissante question, la réponse était toujours aussi désespérément discrète: «*Ntibívugwa*, ces choses ne se disent pas; *Kubívuga birázira*, il est défendu d'en causer; nous sommes liés par un secret, ce sont là des sujets prohibés.»

Mais en revanche, une foule de chrétiens et de catéchumènes, parfaitement au courant de la matière, se sont mis à ma disposition pour un travail que leur mutisme ajouté à celui des païens eût rendu complètement irréalisable. Ayant compris toute l'inanité — pour ne rien dire de plus — des pratiques auxquelles ils ont été trop longtemps assujettis, et désireux d'aider les missionnaires à délivrer ceux qui gémissent encore sous le fardeau de ces habitudes, ils n'ont pas fait difficulté — et cela sans aucun espoir de rémunération — de faire revivre sous mes yeux chacune des cérémonies du *Kubándwa* auxquelles ils ont tous pris autrefois une part active et souvent prépondérante.

La majeure partie de cet article, les neuf dixièmes au moins, a été composée sous la dictée d'indigènes *Batútsi*, *Bahútu* et *Bátwa* des environs de

¹ Je prends ici le mot de religion au sens large de «relation avec un autre monde». Ainsi que je le dirai plus tard, le culte envers le Créateur *Imána* n'existe pas au Ruanda, ou, du moins, n'y est pas organisé.

² *Kubándwa* = honorer les *Imándwa*. Ce terme se précisera dans le cours de cet article.

Kabgáyi: 2° 7' sud, 29° 47' est de Greenwich¹. Mais pour donner à ce travail une base à la fois plus sûre et plus large, j'ai tenu à m'adresser aux divers postes de mission fondés dans le Ruanda, priant les directeurs d'interroger de vive voix les gens de leurs stations respectives. C'est ainsi que j'ai obtenu du P. DUFAYS des détails sur le *Kubándwa* au *Kinaga*; du P. BARTHELEMY des détails sur le *Kubándwa* au Bugóyi, du P. LECOINDRE des détails sur le *Kubándwa* au Kisáka et dans le Nduga, et enfin du P. CLASSE, en plus de précieux renseignements géographiques, des détails sur le *Kubándwa* au Muléra et autres lieux².

Les données précieuses de ces missionnaires, qui ont vécu au moins 7 ans au milieu des Bañarwanda, et qui sont *omni exceptione majores*, je les ai confrontées avec celles que j'ai acquises personnellement à Kabgáyi: les quelques particularités que je signalerai en temps et lieu sont un éloquent confirmatif en faveur de l'unité qu'elles font mieux ressortir.

Les païens s'étaient refusés à me procurer les renseignements que je leur demandais: ils ont du moins corroboré indirectement à ceux que je tenais d'autre part. Etonnés des connaissances déjà acquises sur le *Kubándwa*, connaissances que je mettais en avant et que je faisais valoir avec la perspective — déçue toutefois — qu'elles se complèteraient, plusieurs m'ont objecté tout tremblants: «Ceux qui t'ont ainsi instruit de ces choses-là, sont-ils encore vivants? leur infidélité aux obligations qu'ils avaient contractées ne les a-t-elle pas livrés au courroux des *imándwa*?» Mes interlocuteurs, à leur insu, mettaient par ces réparties ingénues en pleine lumière un des caractères les plus significatifs du *Kubándwa*, l'engagement pris de garder un secret, et ils reconnaissaient en même temps la valeur des assertions de mes instructeurs, assertions si absolument exactes, qu'elles étaient dignes des châtiments promis aux violateurs.

Donc, étant donnée la valeur des sources auxquelles j'ai puisé, j'ai tout lieu de croire que la partie liturgique du *Kubándwa* m'est parfaitement connue.

Que ne puis-je en dire autant de toute la partie philosophico-historique! Des trois paragraphes qui la composent, le dernier, «Pourquoi le culte du *Kubandwa*?», ayant des rapports très intimes avec les cérémonies, n'offrait pas de difficulté spéciale. Le deuxième paragraphe, «Qui rend le culte au *imándwa*?», ne présente guère qu'un point insoluble: «Qui a commencé à *Kubándwa*?» En revanche, le premier paragraphe, «A qui rend-t-on le culte du *Kubándwa*?» est complètement enténébré. Il eût été du plus haut intérêt de se prononcer fermement sur *L'angómbe* et les *Imándwa*, de définir, sans broncher, leurs rapports entre eux, leurs relations avec *Imána*, le Créateur, avec les hommes morts ou vivants. Mais comment se flatter d'arriver à la possession de ces

¹ Voici les noms des principaux témoins que j'ai consultés moi-même:

Bařúřři: Rutwáza, Rukikámpúnzi, Gatáli, Křábatwa.

Bahútu: Habinéza, Kikóna, Ruhágo, Ntibazána, Ntúro, Mbámbánza, Kimómo, Kalibúřři, Rutakémwa, Ruvúna, Matábáro, Kabúmba, Lwandékwe, Ntibirámira, Kahákwa, Tabáro, Kahámba, Lwámilera etc.

Bátwa: Kabgána, Lwabilinda, Kuzigémpuruza.

² *Rulindo* et *Naruhéngeli* sont les seuls postes des Pères Blancs au Ruanda qui ne m'aient rien révélé. Ces deux stations étant d'établissement récent, comment les missionnaires pourraient-ils se fier aux dépositions de gens dont ils n'ont pu encore acquérir toute la confiance?

connaissances si précises, si l'on se rappelle que le Nègre n'est rien moins que philosophe. Il n'est pas né chercheur, mais bien traditionnaliste, conservateur. Il accepte, sans les passer au crible du jugement, les coutumes des ancêtres et leurs croyances, quelque absurdes que soient celles-ci, quelque astreignantes que soient celles-là, ne se demandant pas quelle est la base rationnelle ou la force d'autorité des unes et des autres. Le fait d'avoir été transmis par les parents est le seul titre valable qui accrédite auprès des Bañarwanda leurs dogmes et leurs pratiques. Insoucians sont les indigènes à approfondir leur théodicée, puisqu'ils se bornent à peu de chose près à dire d'*Imāna* qu'il est dans le Ruanda, dans le monde: aussi insoucians se montrent-ils relativement aux croyances qui étaient le *Kubāndwa*. Les sujets qui m'avaient renseigné sur la liturgie de *Kubāndwa* se sont prêtés avec une bonne grâce inlassable à de minutieux examens; les résultats n'ont pas été très consolants. «Nous te disions bien, m'ont-ils répondu, ce que nous savons de *L'aṅgōmbe* et des autres *Imāndwa* comme nous t'avons dit la façon dont nous les honorons, mais nous ne savons rien de certain, nous sommes réduits à admettre des conceptions fantastiques:»

«*Twáli kukubgira ibo tumēna kuli L'aṅgōmbe nkūko twakubgiye*

«Nous serions pour te dire¹ ce que nous savons sur *L'aṅgōmbe* comme nous t'avons
ubūlo tuyikūza, aliko ibo tūzi ntā bo.

dit la façon (dont) nous l'honorons, mais les choses (que) nous savons il n'y en a pas².

ibo bāvuga nī ibo bāpfa kwitekerereza.»

Les choses qu'ils disent sont celles qu'ils se contentent de penser pour eux³.»

J'aurais pu me borner à exposer sur chacun des points obscurs l'opinion qui rallie le plus grand nombre de partisans parmi les trois castes qui peuplent le Ruanda. Tout bien considéré, j'ai cru qu'il était préférable d'étaler sous les yeux du lecteur les multiples théories qui ont su recruter des adhérents. Procéder autrement, c'eût été laisser dans l'ombre le caractère le plus marqué des croyances des Bañarwanda; la contradiction et le défaut de cohésion par suite du manque d'une autorité enseignante.

Mais alors, opposera-t-on peut-être, puisque la question est si obscure, cet article sur le *Kubāndwa* n'est-il pas, sur quelques parties au moins de la section philosophico-historique, imprudemment prématuré et n'aurait-il pas gagné à rester encore quelques années sur le métier? Je ne le crois pas; les dogmes et les légendes des Bañarwanda étant aussi fixes que la tradition qui les appuie, il n'y a aucun espoir que le temps ou les développe ou les éclaire.

Aussi bien, ainsi que je l'ai déjà remarqué, nous devons nous contenter des documents que nous fournissent nos gens, les païens, parce que païens, restant fermés délibérément. Or, ceux qui s'attachent aux missionnaires, vu l'impuissance du Nègre à la réaction, adoptent peu à peu leurs manières de voir et subissent leur influence, ils en arrivent comme naturellement à habiller leurs propres conceptions vraiment originales de vêtements européens. Ce

¹ = Nous te dirions volontiers.

² = Nous ne savons rien.

³ = Ce que nous disons n'a pas de fondement en dehors de notre imagination.

décor extérieur est bien fait, à la vérité, pour plaire à certains civilisés désireux coûte que coûte, d'établir un parallélisme rigoureux entre les hommes de tous les temps et de toutes les latitudes.

Mais pour quiconque n'a pas le dessein, arrêté à priori, de faire surgir de partout de vieilles connaissances et qui souhaite sincèrement voir le Nègre tel qu'il est chez lui, qu'importent des renseignements frelatés, de mauvais aloi? Déjà, sur certains points que je signalerai plus loin, on est en droit de se demander si l'esprit européen n'a pas déteint trop visiblement. La personnalité de l'individu tendant à s'effacer de plus en plus sous l'action de l'étranger, on n'aura plus, dans un avenir prochain, qu'un type nègre hybride, d'où nécessité de saisir le type pendant qu'il est encore bien lui.

Voilà pourquoi j'ai cru indispensable de faire connaître, sans plus tarder, le *Kubāndwa*, dans toutes ses parties, même et surtout dans sa partie historico-dogmatique, plus exposée aux altérations.

Somme toute, si l'on voulait caractériser, au point de vue de la certitude, les deux parties de cet article, on pourrait l'exprimer en ces termes: sur la partie cérémonielle, les indigènes m'ont dit tout ce qu'ils savent, et ils savent tout; sur la partie dogmatique, ils m'ont dit tout ce qu'ils savent, mais ils avouent savoir assez peu.

* * *

Une courte remarque sur la phonétique. Les textes ruṅarwanda de cet article avaient d'abord été écrits d'après la méthode communément suivie jusqu'à aujourd'hui par les auteurs allemands, anglais, français qui se sont occupés de langues bantu, c'est-à-dire au moyen de l'alphabet latin. Finalement, pour donner toute facilité objective de prononcer à l'indigène à ceux qui n'ont pas eu et n'auront jamais l'occasion de vivre au Ruanda, j'ai adopté le système de transcription proposée par le R. P. SCHMIDT, S. V. D.¹

Tout en reconnaissant qu'il ne rend qu'imparfaitement certains sons caractéristiques des langues bantu, et du Baṅarwanda en particulier, j'avoue cependant avoir hésité à abandonner l'alphabet latin consacré par la tradition.

Les critiques, en effet, ne manquent pas à ceux qui s'écarterent des chemins battus, surtout dans cette matière où les nuances sont si finement graduées d'individu à individu et pour la façon de parler, et pour la façon d'entendre. D'autant plus que, même à supposer chez tous les Baṅarwanda qui causent et chez tous les Européens qui écoutent la plus parfaite uniformité on aurait à regretter que le système de phonétique employé pour cet article reste quelquefois nécessairement incomplet.

Je veux parler de la nasalisation des voyelles: le cas n'est pas prévu dans la phonétique du R. P. SCHMIDT, les voyelles n'étant pas, suppose-t-on nasalisées dans les langues bantu. Et pourtant, quoi qu'il en soit des autres dialectes, on ne saurait nier que l'*a*, l'*e*, l'*o* dans un bon nombre de mots ruṅarwanda, spécialement lorsque ces voyelles sont suivies de *ṅg*, *ṅk*, se présentent avec une véritable nasalisation, comme dans

inkāṅgaza nzoga le miel
kwēṅga presser les bananes

ubgēṅge l'esprit
amarōṅko ce qu'on a reçu.

¹ Voyez «Anthropos», II (1907), pp. 282 ss.

On dira peut-être que ces voyelles se ressentent en réalité du voisinage de l'*ñ* nasalisé auquel elles sont accolées. Cette influence, si influence il y a, n'est pas tellement prépondérante qu'on doive prétendre qu'elle soit seule à donner aux voyelles un son dont elles seraient par elles-mêmes essentiellement dépourvues, puisque ces voyelles sont incontestablement nasalisées dans des mots où l'*ñ* nasalisé n'existe pas, par exemple, dans

rumáfu herbe semblable à l'éleusine, dont on se sert pour tresser de menus objets.

běši radical désignant la pluralité (*ibántu běši* beaucoup d'hommes *ibintu běnši* beaucoup de choses).

Néanmoins il serait faux d'affecter brutalement toutes les voyelles *a*, *e*, *o*, même suivies de *ng*, *nk*, du signe ~ qui indique une nasalisation tout à fait franche comme en français dans «océan», «italien», «profond» (*oséã*, *italiẽ*, *profõ*). Je formule simplement ce desideratum en constatant l'absence d'un trait ou point quelconque pour essayer de rendre les voyelles qui, à raison d'une nasalisation toute pleine de nuances, ne sauraient se transcrire par *ã*, *ẽ*, *õ*.

Qu'il soit donc entendu une fois pour toutes que les voyelles *a*, *e*, *o* suivies de *ng*, *nk* donnent par elles-mêmes un son nasalisé qui, pour être très voilé, n'en est pas moins réel.

Qu'on sache également que la dernière voyelle est toujours faible et même qu'elle est complètement élidée si le mot suivant commence lui-même par une voyelle: *umüntje ušáka*.

b devant une voyelle donne un son qui a une vague affinité avec *v* (*b* détonné).

g et *k* sont des lettres sœurs (*k* détonné).

Des dix classes¹ dans lesquelles on est convenu de ranger tous les mots du ruŋarwanda, les plus difficiles à caractériser au point de vue de l'accent sont sans contredit la troisième et la cinquième, tant au singulier qu'au pluriel.

Les différences d'individu à individu sont parfois si déconcertantes qu'elles jettent dans un réel embarras.

* * *

Quant aux illustrations, je n'hésite pas à dire que les photographies reproduisant, en particulier, les scènes du *Kubándwa* ont une valeur exceptionnelle. Dieu sait au prix de quelles peines elles ont été achetées.

Il me fallut d'abord décider chrétiens et catéchumènes à poser en *Imándwa*; c'était pour eux s'exposer à la haine de leurs parents et amis au cas où ceux-ci viendraient à savoir que les secrets de la secte avaient été livrés aux Européens.

¹	1° cl. préfixes sing.	<i>umu</i>	plur.	<i>aba</i>	caractéristique sing.	<i>uyu</i>	plur.	<i>aba</i>
2°	»	»	<i>umu</i>	»	<i>imi</i>	»	»	<i>uyu</i> » <i>iyi</i>
3°	»	»	<i>in</i>	»	<i>in</i>	»	»	<i>iyi</i> » <i>izi</i>
4°	»	»	<i>iki</i>	»	<i>ibi</i>	»	»	<i>iki</i> » <i>ibi</i>
5°	»	»	<i>i</i>	»	<i>ama</i>	»	»	<i>ili</i> » <i>aya</i>
6°	»	»	<i>uru</i>	»	<i>in</i>	»	»	<i>uru</i> » <i>izi</i>
7°	»	»	<i>aka</i>	»	<i>utu</i>	»	»	<i>aka</i> » <i>utu</i>
8°	»	»	<i>ubu</i>					<i>ubu</i>
9°	»	»	<i>uku</i>					<i>uku</i>
10°	»	»	<i>aha</i>					<i>aha</i>

Mais finalement nos gens se prêtèrent à mes désirs avec une telle bonne grâce qu'elle me fut une preuve manifeste de l'attachement complet qu'on nous a voué. On convint donc que le 12 juin, des tableaux vivants seraient reconstitués dans la cour de la station, sans éclat aucun, pour ne pas éveiller les susceptibilités des indigènes païens délicats à outrance sur ce point.

Les acteurs prêts à jouer leur rôle en parfaite connaissance de cause, restait à se procurer les «décors», les instruments authentiques usités dans le *Kubándwa*. Ce n'était pas chose aisée. Car, d'une part, les instruments sont relativement rares, à tel point que dans les environs de Kabgayi on ne connaît aucun Muñarwanda, si riche et si zélé qu'il soit, qui les possède tous en propre.

D'autre part, ils doivent être maintenus loin de tout contact impur (tel que celui des non-initiés). Ceux à qui je demandais de me rendre ce service me répondaient invariablement: «Consentirais-tu, toi, à prêter aux païens les calices et ornements d'église, pour qu'ils s'en servent comme d'amusement? Et bien! ils seront encore moins disposés à te céder *mukáko*, *rugóro*, *mbali*, *ínkomo*, etc., d'autant plus que pour eux les instruments perdent leur efficacité s'ils passent, même un instant, dans le domaine des profanes: Les *Imándwa*, qui sont pour ainsi dire incarnés dans les objets du culte, ne nous écouteront plus, n'exauceront plus nos supplications, disent-ils, *Imándwa ntizizátwúmvoira*.»

La ruse vint à bout de tout. Mes complices firent main basse sur les instruments en question à l'insu de leurs possesseurs pour les leur rendre le lendemain, toujours à leur insu; à l'heure fixée le P. SCHUMACHER voulut bien perpétuer par d'artistiques clichés le souvenir de ces représentations aussi scientifiques pour les uns qu'elles sont «sacrilèges» pour les autres. Qu'il en soit très vivement remercié.

Le jour suivant, Nduhúra, qui avait réussi en cachette à soustraire à sa famille plusieurs des instruments les plus rares, se présenta chez moi manifestement troublé: «Mon père malade a voulu hier *Kubándwa Bínego* et *Mukása*; n'ayant pas trouvé le *mukáko* à sa place accoutumée, il m'a soupçonné de l'avoir trahi. Rends-moi à l'instant ce que je t'ai prêté, c'en est fait de moi.» Et, depuis lors, je n'ai plus revu les objets du culte.

Qu'on considère donc avec respect ces photographies qui ont coûté si cher. — Toutefois leur valeur hors de pair dédommage grandement des tracasseries qu'elles ont imposées.

* * *

Sans plus de préambules, j'aborde le cœur du sujet. Je me suis efforcé de le traiter avec le plus d'application possible dans la persuasion où j'étais qu'en décrivant les cérémonies du *Kubándwa* et en développant le dogme qui leur sert de base, j'aurais fait connaître la manifestation religieuse la plus saillante des Bañarwanda et rendu quelque service à ceux qui s'intéressent aux primitifs de l'Afrique centrale.

PREMIÈRE PARTIE.

Trois paragraphes dans cette première partie philosophico-historique:

- I° A qui on rend le culte du *Kubândwa*.
- II° Qui s'adonne au culte du *Kubândwa*.
- III° Pourquoi ce culte du *Kubândwa*.

I° A qui on rend le culte du *Kubândwa*.

Le culte du *Kubândwa* est rendu à *L'angômbe* et aux *Imândwa*.

1° *L'angômbe*.

Comme j'ai, en appendice, reproduit certains *migáni*¹, je me bornerai ici à indiquer les points essentiels des croyances des Bañarwanda relatives à *L'angômbe* et aux *Imândwa*.

Étymologiquement, le nom de *L'angômbe* est formé de *la* et de *ngômbe*. En ruñarwanda, *ngômbe* signifie «une petite enceinte réservée aux troupeaux» à l'intérieur de l'enceinte principale (*rúgo*) entourant les habitations indigènes, *la* est la particule de la cinquième classe au singulier, particule qui se rapporte à un nom de la cinquième classe inconnu. Certains traduisent *L'angômbe* par *la* qui a *ngômbe*² l'enceinte destinée aux troupeaux, et par extension: qui a les troupeaux, qui a la propriété³, qui protège la propriété.

D'autres, remarquant que *la* est une particule passive, traduisent non pas «celui qui a le *ngômbe*», mais «celui qui est possédé par le *ngômbe*», sans savoir toutefois à quel mot faire rapporter *la*.

Plusieurs enfin pensent que le mot *ngômbe* a été emprunté à une langue étrangère, le ruñámbo, qu'on parle dans le Ndórwa ainsi que dans le Karagwé et qui signifie «vache». Le nom de *L'angômbe* signifierait donc «celui ou celle de la vache», peut-être *ihémbe*, corne, qui appartient précisément à la cinquième classe.

Sur quoi se base cette dernière interprétation? D'une part, sur la vénération qu'on accorde aux cornes de la vache dans le *Kuhígura* et d'autre part sur les rapports intimes qui auraient existé entre les Bañarwanda et les Bañakaragwe lors de l'établissement dans le Ruanda des races qui y vivent actuellement⁴.

Voilà pour *L'angômbe* «*quoad nomen*». «*Quoad rem*» *L'angômbe* était un individu de la même race que nous, mais possédant des qualités peu communes qui lui ont donné une place à part dans le souvenir des peuples.

On connaît son père: *Babtnga ba Nũndo*; sa mère: *Niralaŋgômbe*; une de ses femmes: *Nirakazũmba* et plusieurs de ses enfants: c'est là l'opinion la plus répandue, quoique bon nombre d'indigènes se plaisent à refuser à

¹ Histoires et contes relatant en détail suivant les formules, et en ordre consacré, tout ce qu'on sait de *L'angômbe* et de ses suivants.

² *ngômbe* = bœuf en Kiswahili.

³ La possession des troupeaux étant considérée comme la seule et vraie richesse, la seule et vraie propriété sans laquelle, eût-on tout le reste, on n'est qu'un pauvre; comp. le mot latin *pecunia*.

Consulter à ce sujet l'article du P. LOUPIAS, des PP. Blancs, intitulé: Tradition et légende des Batúti sur la Création du Monde et leur Etablissement au Ruanda. «*Anthropos*» III (1908), pp. 1 ss.

L'aṅgómbe un père et une mère et que d'autres considèrent sa naissance comme entachée d'illégitimité.

L'aṅgómbe aurait été un Mutútsi de la famille des Béga, originaire du Káragwé. C'est cette même famille à laquelle appartiennent les grands chefs de l'entourage de Musingo, Lwidgeмба, Lúbusisi, Kayóndo et qui a aujourd'hui le privilège de donner au monarque, de la famille des Bañígíña, la femme de laquelle naîtra l'héritier présomptif du pouvoir suprême au Ruanda.

Babṅga ba Nāndo était roi. Est-ce à dire qu'il fut détenteur de l'autorité civile? Quelques-uns le pensent, mais la majorité s'accorde à dire qu'il gouvernait simplement les *Imándwa*. Pontife, chef religieux, tel semble avoir été la fonction de *Babṅga*.

L'aṅgómbe, son fils et successeur, se vit disputer d'abord le nom et la charge de roi des *Imándwa* par *Mpúmutumutšúni* et il ne réussit à se défaire de son prétentieux adversaire qu'avec l'aide de *Bínego ba Kažúmba*. Ce qui prouverait que *L'aṅgómbe* n'était qu'un chef religieux c'est la lutte qu'il eut à soutenir contre *Lugánzu*, roi légitime, qui a sa place bien nettement marquée dans la dynastie du Ruanda¹.

Ces démêlés avec *Lugánzu* sont, par ailleurs, un point de repère qui nous aide à «situer» dans le temps l'existence de *L'aṅgómbe*. Autant qu'il est possible d'apprécier la durée des règnes dans un pays où la chronique tant générale que locale est encore à créer, il paraît qu'on doive faire remonter au moins jusqu'au milieu du 18^e siècle l'administration de *Lugánzu*.

Quant aux lieux que *L'aṅgómbe* a illustrés, la croyance est uniformément la même². Né dans le Nduga, au centre du Ruanda, il y aurait accompli ses actions les plus mémorables, jusqu'au jour où, dans le Bugoyi, il serait tombé, tué par un buffle, victime de l'affection qu'il portait à ses chiens et cruellement puni d'une téméraire désobéissance envers sa mère.

L'aṅgómbe, dans sa première vie, s'il est permis de s'exprimer ainsi, n'a pas été autre chose qu'un homme supérieur qui a participé, largement d'ailleurs, aux misères et aux faiblesses de notre nature.

2° Les *Imándwa*.

Les *Imándwa* qui partagent avec *L'aṅgómbe* les honneurs du *Kubándwa* étaient eux aussi de simples mortels, et en général, bien qu'à des titres divers, assez peu recommandables. Voici brièvement les noms des *Imándwa* avec une courte notice biographique qui trouvera son complément dans les *migáni* des appendices.

Bínego, fils de *L'aṅgómbe* et de *Nirakažúmba*, est célèbre par la victoire qu'il fit remporter à son père sur *Mpúmutumutšúni*, par les meurtres commis sur son oncle, sur un enfant à la mamelle, sur deux Bañarwanda qui refusent de lui servir de guides, et sur *Bútuyu*.

¹ A la suite de différends dont on ignore le sujet, *L'aṅgómbe* aurait dû avec ses *Imándwa* engager un combat avec *Lugánzu*. Celui-ci, témoin de la valeur de son ennemi, l'aurait comblé d'honneurs et l'aurait en particulier confirmé dans ses fonctions de maître des *Imándwa*.

² Cette affirmation est peut-être trop catégorique. D'aucuns, mais en très petit nombre, font naître *L'aṅgómbe* dans le Ndórwa d'où le *Kubándwa* serait aussi originaire. Telle est l'opinion que le P. DUFAY me dit exister au Kĩnaga.

Kagóro est fils de *L'angómbe* d'après le *Kagáni* de *Kagóro*, fils de *Níralangómbe* et de *Katšúba*, par conséquent demi-frère de *L'angómbe* selon les titres que l'on donne à *Kagóro* lorsqu'on l'honore.

Mukása était passeur sur la Rusizi: il épousa la fille de *L'angómbe*, aidé qu'il fut par *Kagóro*, il défit de nombreux ennemis au Burundi, au Kisáka, au Buñabóngo.

Mášira, fils de *Nkuba*, petit-fils de *Sábugabo*, suivant et chasseur de *L'angómbe*.

Mútwa d'origine inconnue: chassait en compagnie de *L'angómbe*.

Luhánga, fils de *L'angómbe*.

Kibóngo, sorcier de *Níralangómbe*.

Muzána, fille de *Ntége*, petite-fille de *Migóngo* attachée comme *múza* à la maison de *Níralangómbe*.

Nkónzo, *múza* de *L'angómbe* ou de *Níralangómbe*.

Nábilángu, fille ou sœur de *L'angómbe*.

Nákiliro, fille de *Gázu*, demi-sœur de *L'angómbe*.

Les *Imándwa* dont les noms précèdent sont d'emblée les plus connus et les plus fréquemment honorés. A leur suite, il faut en placer plusieurs autres au sujet desquels je n'ai pu être largement renseigné, parce qu'ils sont presque délaissés au Ruanda:

Muńoro, chasseur de *L'angómbe*.

Intale le lion¹.

Umuléngetwe, *imándwa*, vraisemblablement originaire du Burundi.

Kisíga m. à m. un gros oiseau de proie².

Rumána.

Kiházi.

Nakahémura, *múza* de *L'angómbe* ou de sa mère.

Donc, si l'on s'en rapporte aux *migáni*, et peut on n'en pas tenir compte puisqu'ils constituent une des principales sources officielles des croyances des Bañarwanda, on est contraint d'admettre que les *Imándwa* qui jouent actuellement un si grand rôle ont d'abord été sur le même pied que leurs congénères, en tout semblables aux habitants du Ruanda, ayant les mêmes habitudes, les mêmes goûts et les mêmes passions.

Comment ces *Imándwa* ont-ils obtenu dans l'esprit des Bañarwanda la considération dont ils jouissent? par quelle apothéose ont-ils été élevés au rang de héros, de demi-dieux? quels sont et les étapes et les facteurs de cette transition? On ne saurait le dire. Je me contente donc de faire connaître les *Imándwa* dans la seconde phase de leur vie, dans ce qu'on pourrait appeler leur vie glorifiée.

Je viens de parler de demi-dieux. C'est qu'en effet la divinisation n'a pas été complète: même *L'angómbe* qui garde, après sa mort, la prééminence qu'il avait durant son séjour ici-bas sur les autres *Imándwa*, est parfaitement distingué du Créateur dont il a été et reste le sujet dépendant.

Afin de mieux accuser les caractères différentiels de *L'angómbe* et de l'être suprême, voici quelques notes brèves sur *Imána*, le Dieu des Bañarwanda.

¹ Est-ce l'animal? Est-ce un homme portant le nom assez commun du lion? La chose n'est pas claire, mais la discussion à ce sujet avait besoin d'être signalée, pour montrer que certains indigènes n'éprouveraient pas de répugnance à offrir leurs hommages à une bête qu'on rangerait par le fait même dans la catégorie des *Imándwa*.

² Même dispute qu'à propos de *Intale*.

3° *Imána*, le Créateur.

Les Bañarwanda sont monothéistes. Ils reconnaissent un être qui prime tous les autres. Cet être, ils le nomment *Imána*.

Il est vrai qu'on entend désigner cet être suprême sous d'autres vocables :

Rugába qui donne (de *kugába* donner);

Ruléma qui crée (de *kuléma* créer);

Rúgira qui a fait posséder (de *kúgira* faire posséder).

Certains mettent également sur le même rang *Imána*, *Rugába*, *Ruléma*, *Rúgira* d'une part et *Kihángá* de l'autre. Sans doute à ne considérer que la seule valeur du mot *Kihángá* (de *kuhángá* créer) rien ne s'oppose à ce qu'on dise qu'*Imána* est *Kihángá* en ce sens que c'est de lui que dérivent toutes choses. Mais n'y aurait-il pas un personnage quelconque du nom de *Kihángá* qui, grâce aux caractères de supériorité avec lesquels il se présente dans la légende, aurait donné le change et occasionné la confusion entre lui et le Créateur? Voici en toute hypothèse, le *mugáni* sur lequel s'échafaude — comme sur sa base principale — l'opinion de ceux qui voient dans *Imána* et *Kihángá* deux êtres distincts numériquement et par nature.

Kihángá, roi du Ruanda, était fils de *Kázi*, petit-fils de *Muntu*, arrière-petit-fils de *Néránda*, enfant lui-même du célèbre *Kigwa*, descendu du ciel. *Kihángá* avait une fille, *Nirarutsába*. Il l'exila avec son époux *Katsúbi*.

Les époux exilés s'établissent dans la forêt. *Nirarutsába* voit bientôt sortir d'un immense rocher une vache allaitant un veau. Le veau rassasié, *Nirarutsába* remarque avec étonnement un liquide blanc qui tombe goutte à goutte du pis de la vache. Elle tend une cruche et recueille le lait qu'elle ne connaissait pas encore. Les bûcherons qui faisaient de temps à autre visite à *Nirarutsába* reçoivent de ce lait qu'ils trouvent délicieux. *Nirarutsába* va prendre la vache avec son veau; elle l'attache près du *lúgo* et la traite chaque jour.

On apprend à *Nirarutsába* que son père est sur le point de mourir: elle verse du lait dans une petite cruche, la fait porter au malade; il guérit instantanément après avoir épuisé le mystérieux breuvage.

Les sorciers avaient depuis longtemps prédit l'arrivée des vaches dans le Ruanda. *Kihángá* comprend que la prophétie des *Ubúkara* (nom de ces sorciers) va être accomplie par sa fille, il la supplie de rentrer à la maison paternelle.

Nirarutsába retourne au rocher d'où était sortie la première vache; le rocher s'entr'ouvre et donne la liberté à une multitude de vaches conduites par un grand taureau *Ruténdéri*, portant suspendues à ses cornes des *bisábo*¹. Les vaches font ainsi leur entrée dans le royaume de *Kihángá*.

La vache étant l'animal préféré des Bañarwanda, on conçoit qu'ils n'aient pas oublié le roi sous lequel elle est apparue chez eux, et que dans leurs discours, ils appellent *Kihángá Imána* et réciproquement, bien qu'au fond ils les distinguent parfaitement dès qu'on leur demande de préciser: «*Kihángá* est un homme et *Imána* est *Imána*», disent-ils.

¹ Barattes à faire le beurre.

On aurait encore moins de grâce à prétendre que *Kibógo K̄xa Ndáhiro* est le même qu'*Imána*. Je traduis ici la petite légende de *Kibógo*. «*Kibógo Mutútsi* de la famille des *Bañígiña* était fils du roi *Ndáhiro*. La sécheresse désolait le Ruanda. *Ndáhiro* consulte les sorciers; leur réponse est celle-ci: «que *Kibógo* monte au ciel et vienne à notre aide, qu'il soit notre *mutábázi*¹». On habille richement *Kibógo*, sa femme et ses enfants, on les conduit avec leurs troupeaux sur une petite colline voisine de *Kaséke* (à 4 heures nord-nord-ouest de *Kabgáyi*), colline qui a été depuis désignée sous le nom de *Akákiógo*. Une tempête se déchaîne, la foudre saisit *Kibógo*, sa famille et ses biens et emporte le tout dans le ciel. Depuis lors, *Kibógo*² distribue la pluie aux *Bañarwanda* et lorsqu'elle se fait attendre, les indigènes répètent le souhait sous forme de prière: «*Twágira Kibógo*, puissions-nous avoir pour nous *Kibógo*, oh! s'il daignait nous protéger!»

Kibógo est donc un *mutábázi* vénéré des *Bañarwanda*, mais ne possède aucun titre valable à être traité d'égal à égal avec *Imána*.

Quoi qu'il en soit de cette discussion, tous ces termes, *Imána*, *Ruléma*, *Rúgira*, *Rugába* et, si on le veut, *Kihánga*, se réunissent pour ainsi dire sur une seule tête, et lorsque les Nègres seront plus familiarisés avec le langage de la scolastique, ils diront qu'il n'y a entre *Imána*, *Rúgira*, *Rugába*, *Ruléma*, etc. que des distinctions de raison *cum fundamento in re*.

Il est vrai, par ailleurs, que ce mot *Imána* est fréquemment usité pour désigner des êtres autres que le Créateur. Ainsi on appelle *Imána*: le roi du Ruanda: *Imána ya IRuanda*; les arbres sacrés au pied desquels on a offert des sacrifices heureusement exaucés; des amulettes; le taureau du troupeau etc. Mais l'extension de ce mot ne produit d'illusion sur personne: on ne confond jamais, en fait, *Imána* le Créateur avec les objets et les êtres qui portent le même nom. Donc, pour les *Bañarwanda*, il n'y a qu'un créateur, quelles que soient du reste ses différentes dénominations.

J'ai déjà dit que la théodicée nègre en est encore à attendre ses premiers développements. Voici pourtant sur *Imána* quelques notions confuses dont les Nègres n'embrassent certainement pas toute la portée, qu'ils n'ont pas coordonnées et qui existent simplement à l'état embryonnaire, cachées sous des noms propres ou quelques formules stéréotypées.

Bon nombre de *Bañarwanda* sont appelés:

Hávugq Imána Dieu parle (il y a Dieu qui parle; un Dieu qui parle).

Btzi Imána Dieu sait (si l'enfant vivra).

Imánq ituháye Dieu nous a donné (cet enfant).

Mukéšq Imána Faites donner Dieu (reconnaissez que c'est lui qui a donné cet enfant).

Sábq Imána Demande à Dieu; demande Dieu.

Nzqbonq Imána Je serai aidé de Dieu (je verrai Dieu).

Ibábq Imána Dieu est (il y a un Dieu).

Nírándorq Imána Je vois Dieu (j'ai réussi).

¹ De *Kutábára* secourir.

² *Kibógo* a sur la terre comme représentants les faiseurs de pluie *abášára-abávubi baímvura*, de *kúvuba* faire pleuvoir. — Le chef des *bášára* est actuellement *Lebikóngórwa*, résidant à la capitale, où il demeure aux ordres du roi. Puis viennent *Ndagano* au *Kiñaga* et *Lebišángára* à *Nanza*.

Nirándikubgq Imána Je suis par Dieu; grâce à lui.

Niramána Celle qui a Dieu pour elle.

Imánq irákuha Dieu te donne.

Imánq iragába Dieu distribue.

Ítq Imánq ívuze Celle que Dieu a dite (la parole: *izámbo*).

Bígirq Imána Ils ont Dieu pour eux.

Hálórq Imána Dieu voit (il y a Dieu qui voit).

Nzábq áhq Imána Je serai où Dieu (est); si Dieu me protège je ne crains rien.

Kamána Le petit Dieu; ou, petit-Dieu.

Kxq Imána La chose de Dieu.

Ílatángq Imána Dieu reçoit, possède.

Habárq imána Dieu fait naître, enfante.

Les Bañarwanda ont souvent à la bouche des phrases comme celles-ci:

Imána yq IRwánda Dieu du Ruanda, Dieu du monde.

Íyo mbonq Imána Si je vois, reçois Dieu! (s'il me protège!)

Áháli nzágirq Imána Peut-être aurai-je Dieu (réussirai-je).

Nágizq Imána J'ai été favorisé de Dieu.

Urakahóra nq Imána Puisses-tu être toujours avec Dieu.

Urakagirq Imána Puisses-tu avoir Dieu de ton côté.

En rassemblant les éléments épars dans les noms, exclamations, souhaits que je viens de rapporter, on se compose l'idée d'un Créateur bon, tout-puissant, omniscient, maître universel; mais encore une fois, je crois devoir faire remarquer que cette synthèse n'a jamais été clairement réalisée par un cerveau de Muñarwanda.

Une chose frappe en particulier dans la nomenclature des noms que je viens de rapporter; c'est que *Imána* est invariablement considéré par rapport à l'homme (auquel il donne tout) et que l'homme n'est jamais considéré par rapport à Dieu. Rien ne démontre mieux l'absence de cette vertu qui a pour caractère spécifique de «relier» la créature avec son maître. Comme je l'ai déjà souligné, le culte envers *Imána* n'existe pas; on croit à *Imána* mais sans l'aimer ni l'honorer; l'estime qu'on lui porte reste dans le domaine de la théorie pure et ne va pas jusqu'à susciter à son endroit des manifestations pratiques de ce sentiment. Le seul nom que j'ai trouvé pour infirmer cette assertion générale est celui de *Ndámizq Imána*, j'ai salué *Imána*¹. Toutefois la portée de ces deux mots est singulièrement affaiblie par ce fait que l'enfant désigné sous ce touchant vocable est le fils d'un catéchumène (*Balígira* de Kávumu), d'un homme, par conséquent, à qui les missionnaires ont enseigné à tenir compte d'*Imána* dans la vie journalière. — Il reste donc que le culte d'*Imána* n'existe que chez les Bañarwanda baptisés, ou chez ceux qui se préparent à l'être.

4° La relation de *L'aŋgómbe* à *Imána*.

Et maintenant, quelle idée se font les indigènes de *L'aŋgómbe* par rapport à *Imána*? «*Sí Imána áliko yágizq Imána*; il n'est pas *Imána*, mais il a eu *Imána* pour lui; il a été spécialement favorisé d'*Imána*», disent-ils. C'est *Imána* qui a assuré à *L'aŋgómbe* la brillante position qu'il occupe et qui lui a attribué son rôle de protecteur des humains.

Après sa mort, *L'aŋgómbe* alla au *Muhávura*. Sur les pentes fertiles de ce volcan il cultivait en paix son tabac renommé, lorsqu'on lui apprit que

De *Kúramá* saluer, respecter.

ses plantations étaient menacées par un puissant ennemi, *Niragóngo*. *L'angómbé* lui dépêche deux *bázimu* pour le questionner sur les motifs de ses déprédations et lui propose une entrevue près d'un *múko* (arbre consacré aux *Imándwa*). *Niragóngo* arrogant refuse de paraître. *L'angómbé* secouru par *Imána* détourne avec son épée de feu un cours d'eau qui alimentait les domaines de *Niragóngo*, et au moyen de charbons ardents il enflamme le volcan où il a élu domicile (*iKirónga K̄xa Niragóngo*). — *Imána* désireux de perpétuer par des distinctions d'éclat le souvenir d'une victoire à laquelle il n'a pas été étranger, se décharge désormais sur *L'angómbé* du soin honorable de gouverner et de secourir les hommes.

A s'en fier à une autre version, *L'angómbé* aurait été de son vivant roi du *Muhávura*. *Niragóngo*, simple chef subalterne sur la montagne du *Mikéno* (*Múkurumúbi*), prétend dépouiller *L'angómbé* de son autorité, la lutte s'engage. De son épée, *L'angómbé* fend le *Mikéno* perpendiculairement et oblige son ennemi à opérer sa retraite sur le volcan qui porte aujourd'hui son nom *Niragóngo*. *L'angómbé* brandissant son arme de feu décalotte le volcan où il précipite la victime de son courroux, puis le couvrant de tisons, il lui enlève toute chance de salut.

On remarqua pendant le combat des éruptions volcaniques sur tous les sommets voisins. Ce succès définitivement acquis, *L'angómbé* retourne au *Muhávura* où il séjourne ordinairement, avec un quasi-domicile au *Karisímbi*.

Si l'on voulait en somme marquer en peu de mots les caractères différents d'*Imána* et de *L'angómbé*, on dirait, ce semble, très à propos, que le premier est le Créateur et le second le protégé du Créateur, chargé par lui d'être la bonne Providence, ou du moins l'intermédiaire obligé des bienfaits du Créateur.

«Bon génie, génie tutélaire», tel est bien le titre qui convient excellemment à *L'angómbé*. Personne n'a jamais ouï dire que *L'angómbé* ait fait du mal à qui que ce soit. Bien plus, lui supposer des intentions malveillantes constitue un blasphème impardonnable. Innombrables sont les jurements et les imprécations en cours chez les *Bañarwanda*; toutefois les plus sacrés apparaissent comme de ternes assertions enfantines, dès qu'on les compare à ceux où le nom de *L'angómbé* intervient. Faire suivre ses récits ou ses affirmations de ces mots: «*Íli mbá nditšúmita Mustnga* celle-ci (la lance que je tiens à la main) que j'en frappe plutôt *Mustnga*»; ou bien de ceux-ci: «*Mbá ndoga Mustnga* que j'empoisonne plutôt *Mustnga*»; «*mbá mwifuriza kabi* que je lui souhaite du mal», c'est se concilier généralement, du moins en présence du roi, une créance aveugle, de la part des auditeurs, mais lorsqu'on appuie son témoignage de ces simples paroles: «*Ndakitšwa na L'angómbé* que je sois plutôt tué par *L'angómbé*»; «*Ndakitšwa na inkóta ya L'angómbé* que je sois percé par l'épée de *L'angómbé*»; «*Ndakitšwa na ubgáhuru bga L'angómbé* que je sois empoisonné par le breuvage de *L'angómbé*»; on ferme la porte à toute réplique possible; c'est-à-dire, en termes équivalents: «Je suis aussi incapable de mentir que *L'angómbé* l'est de faire du mal», et dire celà, c'est tout dire. Les initiés au culte du *Kubándwa*, assez imprudents pour trahir leurs engagements, sont les seuls qui soient exceptés de cette bienveillance générale re-

connue à *L'aṅgómbe*. Les Bañarwanda qui, par négligence ou tout autre motif, auraient délaissé les coutumes et croyances invétérées de leurs compatriotes ne doivent pas, pour cela, perdre tout espoir de se concilier les faveurs de *L'aṅgómbe*: «Il est bon!»

Cette incomparable assistance et cette précieuse protection, *L'aṅgómbe* les manifeste à ses dévots en leur dispensant tous les biens qu'ils réclament de lui, et en les mettant à l'abri des malheurs qui les atteindraient infailliblement sans lui. Devant indiquer ci-après les biens qu'on réclame de *L'aṅgómbe*, je me borne ici à signaler la source principale d'où sortent, aux yeux des Bañarwanda, les multiples calamités qui s'abattent sur nous.

5° Les *bázimu* (esprits).

Voici condensée en quelques brèves conclusions l'idée qu'on se fait au Ruanda des *bázimu*, les vrais ennemis de l'humanité.

a) Aucun Muñarwanda n'osera prétendre que l'homme est simplement un corps; l'homme a sa place marquée au-dessus de tous les êtres du monde visible¹.

1° On ne dit jamais que les arbres, les minéraux, les animaux produisent des *bázimu*, on reconnaît donc aux esprits une origine essentiellement raisonnable.

2° Un enfant né avant terme, s'il n'a pas achevé 8 mois complets dans le sein de sa mère, est supposé ne pas engendrer de *múzimu*: «*Ntibágira ngo nĩ umuntu* ils ne croient pas, on ne croit pas que cet enfant soit un homme.»

3° Un enfant qui meurt dans la semaine qui suit sa naissance à terme, est censé produire un *múzimu*. Mais comme il n'a pas reçu de nom, il est désigné sous l'appellation de *Kigirázina* (qui a un nom) par ironie.

b) Aucun Muñarwanda ne croira que le *múzimu* «*ut sic*» est présent dans l'homme vivant et qu'il opère.

c) Plusieurs disent que l'ombre produite sur le sol par le corps humain (*ikitsātšu*) est au moins la figure, la preuve, le symbole du *múzimu* et que peut-être même cet *ikitsātšu* est le *múzimu* proprement dit.

d) Beaucoup pensent que le *múzimu* qui n'apparaît qu'après la mort est la résultante de la transformation de ce quelque chose qui dans l'homme vivant n'est pas le corps, transformation qui n'est pas tellement radicale que le *múzimu* ne conserve les dispositions de l'âme à laquelle il a succédé ses haines, ses amitiés.

e) Quelques-uns affirmeront que dans l'homme vivant on distingue le corps, l'âme et le *múzimu* à l'état embryonnaire sans fonction actuellement en exercice.

f) Le *múzimu* n'est de sa nature ni tangible, ni visible et pourtant on lui suppose des opérations sensibles, il boit, mange, tout ce qu'on dépose pour lui dans les *maráro* qu'on lui a dédiés: il pleure, rit bruyamment. On

¹ Pour les indigènes du Ruanda l'homme est supérieur à la vache; la vache supérieure à tous les autres animaux, les animaux supérieurs aux plantes et aux minéraux. Là-dessus, accord parfait. Mais la divergence apparaît dès qu'on veut comparer les règnes minéral et végétal. La difficulté de faire entendre aux Nègres que ce dernier l'emporte sur le premier vient de ce qu'ils sont persuadés que les pierres poussent «par intersusception» et qu'elles sont douées d'un développement réel quoique lent.

croit que les *bázimu* ont élu domicile à proximité des enceintes qu'ils occupaient dans le premier stade de leur existence. Par ailleurs, on sait que les *bázimu* se réunissent, qui chez *L'aŋgómbe* (les *bázimu* de ceux qui ont consenti à *Kubándwa*), qui chez *Niragóngo* (les *bázimu* des *nzigo* qui ont refusé de *Kubándwa*).

g) Les *bázimu* sont les auteurs des maux qui affligent les hommes: l'universalité de leur funeste action est telle que les indigènes n'hésitent pas à dire que les flèches, lances, épées n'ont de vertu que celles qu'elles reçoivent des *bázimu*, et que ces mêmes *bázimu* rendent inoffensives les armes les mieux conditionnées.

1° Pas de *múzimu* auquel on reconnaisse une bonté absolue, positive. On dira d'un *múzimu* qu'il est bon, parce qu'il n'attaque pas (au jugement des sorciers bonté négative); on dira d'un *múzimu* qu'il est bon, parce qu'il exige fort peu pour abandonner ses desseins pervers (bonté relative); on oppose ce *múzimu* aux esprits qui sont sans cesse en quête de chèvres et qui demandent d'exorbitantes oblations.

2° On ne commence à *kutelekérq abázimu* que deux mois après le décès si le défunt est un homme, un mois après le décès s'il s'agit d'une femme — c'est-à-dire lorsque le deuil a pris fin. Tant que le deuil dure, le *múzimu* du défunt est censé ne pas attaquer les vivants.

h) Quelques *Bañarwanda* pensent que les *bázimu* des *nzigo* sont les seuls à suivre; mais très communément on assure que tous les *bázimu* sans distinction nourrissent à l'égard des hommes qui sont encore sur la terre, des dispositions pas malveillantes, et que tous ont besoin, par conséquent, d'être apaisés par des sacrifices.

1° Lorsqu'un *Muñarwanda* est mort, les parents, avant l'inhumation, lui mettent dans la main de la laine de mouton — du *murémbe* — et de l'*išoza* en disant:

Urágáruke úlĩ intáma.

Tu reviendras, tu es un mouton: Reviens parmi nous comme *múzimu* avec la douceur de l'agneau.

Urágáruke úlĩ umurémbe.

Tu reviendras, tu es un *umurémbe*¹.

Urágáruke úlĩ išoza.

Reviens parmi nous tendre comme l'*išoza*².

2° Les *bázimu* paraissent devoir ressentir de la consolation actuelle des sacrifices qu'on leur offre. C'est ce qu'on peut conclure de l'opposition que mettent les parents à l'instruction chrétienne de leurs enfants: «Je vous ai donné mes fils et mes filles, disait récemment un brave homme des environs de Kabgáyi, tous vont devenir chrétiens. De grâce, laissez-moi un garçon afin qu'il m'offre des sacrifices lorsque je serai mort.»

i) Les *bázimu* distribuent les calamités ou par eux-mêmes, ou par les *Imándwa* de *L'aŋgómbe*, qu'ils mobilisent à discrétion.

¹ Variété de *mútobotobo*. Le *mútobotobo* a des tiges, des feuilles, des fruits épineux. Le *mutémbe* est dépourvu d'épines: reviens parmi nous, sans épines, sans mauvais desseins.

² Plante sans piquants, douce au toucher.



Phot. du FR. ALFRED.

Volcan du *Niragôngo*, où sont jetés les *nzigo*.

„Anthropos“, VII, 3.

j) Les *Imándwa* (sujets de *L'angómbe*) sont quelquefois nommés *bázimu*, et *L'angómbe Kízimu* grand esprit¹, mais ces dénominations sont rejetées comme impropres par la plupart des indigènes qui placent les *Imándwa* au-dessus des *bázimu* et distinguent ainsi deux catégories d'esprits: les esprits supérieurs (*Imándwa*) et les inférieurs (*bázimu*). Le rôle qui est échu à *L'angómbe*, de par la volonté d'*Imána*, est précisément de neutraliser les manœuvres nocives des esprits méchants que sont les *bázimu* et sur lesquels il a reçu d'*Imána* un pouvoir sans conteste.

Et *Bínego*, *Kagóro*, *Mášira*, etc., en un mot, tous ceux qui durant leur vie étaient attachés à *L'angómbe*, que sont-ils devenus? Ils ont suivi leur père, et patron, sur le *Muhávura*; mais *Imána* ne leur a pas changé le cœur; méchants, brutaux, comme autrefois ils mettent leur satisfaction à faire souffrir les hommes; leur cruauté qui est leur note essentielle comme la bonté est l'attribut propre de *L'angómbe*, ne cède que devant des marques non équivoques de dévotion se traduisant dans le *Kubándwa*. La mission de *L'angómbe* est vraiment pacificatrice, en ce sens qu'il met des entraves à l'exécution des machinations perverses, soit des *Imándwa*, ses inférieurs, soit des *bázimu*.

* * *

Que ces renseignements suffisent pour le moment à éclairer la question du «*terminus ad quem*» du *Kubándwa*; d'ailleurs, ces notions se trouveront nécessairement complétées par ce qui suivra.

II^o Qui s'adonne au culte du *Kubándwa*.

Dans ce qu'on pourrait appeler son testament, *L'angómbe* exprime ainsi ses dernières volontés: «Que tous veuillent bien *Kubándwa*; que le Mutútsi et la Mututsíkazi (femme de Mutútsi) m'honorent (par le *Kubándwa*); que le Muhútu et la Muhutúkazi (femme de Muhútu) m'honorent, que le Mútwá et la Mutwákazi m'honorent; que les enfants, les adultes, les vieillards m'honorent. Que tous écoutent mon commandement.»

Cet ordre si impérieux dans son expression, si général dans son extension a été reçu religieusement et aujourd'hui toutes les castes de la société au Ruanda se font un devoir de *Kubándwa*.

Dans un article du P. LOUPIAS, auquel j'ai déjà renvoyé², l'auteur suppose qu'au moins les Batútsi alliés à la famille royale ne sont pas initiés au *Kubándwa*. Je dois à la vérité de rectifier cette assertion erronée. Seul, le roi ne va pas *Kubándwa*, depuis qu'il est au pouvoir. Quel est le motif de cette abstention? D'aucuns disent que *Mustnga*, étant dans le Ruanda la personification d'*Imána*, n'a pas à s'abaisser devant *L'angómbe*, l'inférieur d'*Imána*. On entend dire aussi, fréquemment, que le roi et *L'angómbe* gouvernent le Ruanda de concert, par la disposition d'*Imána*. Quelle que soit la valeur de ces raisons, infirmées par ceci que le roi se fait représenter dans le *Kubándwa*, affirmant par son délégué une certaine dépendance vis-à-vis de *L'angómbe*, la loi est formelle et rigoureuse sur ce point. Aucun roi du Ruanda, comme

¹ *Ki* caractéristique de grandeur, quatrième classe.

² V. plus haut p. 279, note 4.

tel, n'est autorisé à *Kubándwa*. Bien plus, les coutumes écartent de la succession au tambour — emblème de la domination suprême — tout prétendant qui a été initié au culte de *L'aŋgómbe*. Voilà pourquoi on apporte tant de vigilance à soustraire l'héritier du pouvoir aux insidieuses tentations des *imándwa*¹. Voilà pourquoi, du même coup, le roi actuel *Mustŋa* n'a pas réussi à s'imposer partout comme légitime (tous les Baŋarwanda savent pertinemment qu'il n'est plus un *nzigo*).

Cette réserve faite, les autres Batútsi, quel que soit le rang qu'ils occupent, ne reculent pas devant le culte à rendre à *L'aŋgómbe*, dès que les *bápfumu* en ont reconnu pour eux l'obligation stricte ou de simple convenance. *Nirayúhi* la reine-mère, est une fervente adepte du *Kubándwa*². L'oncle et ministre du roi, *Lwidgeŋmba*, a fait initier son fils en 1909 après avoir été initié lui-même par *Lubérwa*, chef de la colline de *Kitóŋgate*, à 1 heure $\frac{1}{4}$ de marche de Kabgáyi. J'ai vu de mes propres yeux le *lugo* de *Niriŋkwáya*, de la famille royale des *Banígíña*, préparé pour une séance du *Kubándwa* à *Katénzi*. Ce qu'il faut ajouter, c'est qu'un certain clan de Batútsi (les *Bakóŋgori*³ qui avaient, à dix minutes d'ici un représentant dans *Butakémwa*, mari de *Mukóbga*, cheffesse de Kávumu-Kíhuma) ne se déplacent pas pour aller prendre part aux réunions des *imándwa* qui se tiennent dans les environs, ce qui ne les empêche nullement de se livrer au *Kubándwa* pour leur propre compte, dans leur *lugo* particulier.

Donc les Batútsi, même les plus élevés, s'unissent aux Bahútu et aux Bátwa pour rendre à *L'aŋgómbe* les honneurs qu'il a exigés de tous les Baŋarwanda.

Quel est celui qui le premier, en date, a commencé à *Kubándwa*? Cette cérémonie religieuse d'importance vitale, quel en est l'introducteur, le liturgiste? J'avais cru d'abord que ce culte était d'origine postérieure à *L'aŋgómbe*, le fils de *Niral'aŋgómbe*; mais deux *migáni* très suggestifs que j'ai eu la bonne fortune de recueillir, m'ont obligé à conclure que le *Kubándwa* est plus ancien que *L'aŋgómbe*. Dans la légende intitulée: «Comment *L'aŋgómbe* devint roi des *Imándwa*» on lit que *Babínga la Nũdo* était roi des *Imándwa*. — Dans une autre: «Le lièvre refusé par *Kubándwa*» on relève que le culte du *Kubándwa* avait déjà trouvé son législateur du temps de *L'aŋgómbe*, et il ne semble pas que les prescriptions rituelles aient subi, depuis lors, de sérieuses variations.

Mais si, dès avant *L'aŋgómbe*, on connaissait et pratiquait le *Kubándwa*, si *L'aŋgómbe* lui-même roi des *imándwa* était le chef de la secte, à qui donc adressait-on les honneurs du *Kubándwa*? Consultés sur ce point délicat, les Nègres m'ont fourni des réponses diverses: «*L'aŋgómbe*, m'a dit *Kabũmba*, porte le nom d'un personnage célèbre d'autrefois, tout comme *Mustŋa* celui d'un ancien roi Yúhi; or, c'est précisément à ce *L'aŋgómbe* préhistorique, ou mieux

¹ Le successeur du pouvoir est celui des fils qui a été désigné par son père, et non pas nécessairement l'aîné.

² Voir le chant de *Nkónzo* à la suite du *Kuséga*.

³ Le *Bakóŋgori* (de *Kukóŋgora* chasser les *bázimu*), sorciers de la capitale, sont chargés d'expulser les esprits, des *ngo* (pluriel de *lugo*) des chefs et du roi; ils ont le privilège de composer les *rútsiro*, paquets de différentes herbes magiques qu'ils placent aux carrefours des routes soit pour capter un *múzimu*, soit pour nuire à des ennemis personnels.

«prélégendaire» que *L'angombe II* se serait consacré.» — Selon *Rukikámpunzi*, *L'angombe* n'aurait accompli qu'une cérémonie secondaire du *Kubándwa* dans sa forme présente, le *Kuséga*.

On ne sait pas davantage, car les deux questions sont connexes, le lieu d'origine du *Kubándwa*. En toute hypothèse, cette manifestation religieuse n'est pas tellement restreinte au Ruanda qu'on ne la trouve également en vigueur dans les pays limitrophes, au Káragwe, au Burúndi, au Buñabongo (Congo Belge).

Le culte des *imándwa* est tributaire d'une certaine organisation, quoique assez imprécise. Le pontife des *imándwa* reçoit du roi sa nomination et ses pouvoirs, pouvoirs et nomination révocables à volonté. Le détenteur actuel de la dignité religieuse suprême, se trouve être un Mutútsi *Kábano ka Namu-šánžágwa*, chef de la colline de Kitisi, sur la route de Kabgáyi à Nánza.

Je signale à ce propos une nouvelle erreur qui s'est glissée dans une note de l'article du P. LOUPIAS. Au moment où cet article se composait *Širángabo* avait été dépossédé du «pontificat» depuis au moins une dizaine d'années, coupable qu'il était de soutenir *Rutalindwa*¹ qui disputait la succession au jeune *Mustnga*. On punit *Širángabo* en lui interdisant de retourner dans ses domaines du *Bugánza*, et en l'obligeant à s'installer à *Nánza* sans qu'il fût cependant admis à voir le roi face à face. Depuis quelque temps, il est rentré en faveur à la cour, mais n'a pas recouvré son pouvoir sur les *imándwa*.

Comme insigne, le roi des *Imándwa*, a dans les fonctions religieuses, la tête ornée d'un panache (*isúnzu*) plus riche que celui de ses subordonnés. On met à sa disposition les *mpara*, classe d'*imándwa* composée de Bahútu purs ou annoblis auxquels est réservé l'honneur d'honorer *L'angombe* dans le *lúgo* du souverain.

Sont également dévolues aux *mpara* et à leur chef certaines attributions en soi étrangères au *Kubándwa*. C'est ainsi qu'ils conduisent en dehors du Ruanda légal les individus convaincus de certaines fautes morales, ou simplement ceux qui présentent quelque vice de conformation. Ils escortent par exemple jusque dans une île du Kivu, du nom de *Intémbabagóyi* — au confluent de la *Navaróngo* et de l'*Akáñaru*, *Kúli Kágoma* — à la frontière de l'Urundi — dans les marais du *Ndórwa* les filles qui ont conçu en dehors de toute union légitime (*abatwáye inda ya indáro*)²; les filles qui, étant déjà

¹ *Rutalindwa*, fils de *Lwabugiri*, fut défait par les gens et partisans de *Musínga*, à *Ku Runšánšu*, à $\frac{3}{4}$ d'heure de Kabgáyi.

² Remarquons qu'on punit en pratique les seules filles dont la mauvaise conduite est extérieurement démontrée jusqu'à l'évidence. Pour que les preuves soient écartées, les coupables recourent à des moyens violents, *ad procurandum abortum*, en particulier à l'absorption d'une infusion de *muhóko*, arbuste très répandu. Si les parents de la jeune fille qui s'est laissée surprendre, en ont la faculté, ils l'éloignent de son domicile actuel, pour une quinzaine de mois. L'adultère, plus fréquent, n'expose pas à la condamnation officielle et à l'exil: mais celui qui s'est introduit malencontreusement dans le ménage d'autrui, sera ordinairement victime de la vengeance de la partie lésée. Il ne s'agit évidemment ici que d'un adultère obtenu par force ou par fraude et non pas du cas — qui est loin d'être purement imaginaire — où, du consentement du mari, la communauté de femmes est accordée pour un temps à un membre de la famille ou à un frère de sang. V. l'article du P. SCHUMACHER, «Anthropos», VII, p. 4 suiv.

depuis longtemps arrivées à l'âge nubile n'ont pas encore atteint le développement normal chez leur sexe (*impénnebère*), les enfants qui ont conservé la couleur qu'ils avaient en naissant (*abéma* les albins)¹. Les *mpara* montrent aussi la route de l'exil aux révoltés, aux conjurés, à ceux qui, ayan servi sous un roi précédent, ne peuvent être élus dans le Ruanda. Toutefois dans bien des cas, dès que le monarque a laissé percer l'intention d'expatrier quelques-uns de ses sujets, ceux-ci se le tiennent pour dit et prennent d'eux-mêmes le chemin de la frontière sans attendre qu'on les y mène. Ainsi *Kañāngemwe*, *Lwabilinda*, fils, comme *Mustnga*, de *Lwábugiri*, et suspect d'opposition, sont allés s'établir dans le Burundi, avant que les *mpara* aient pu préparer leur voyage.

Kubāndwa en lieu et place du roi exécute en partie les hautes œuvres c'est à cela seulement que se réduit le rôle plutôt honorifique de *Kábano* et de ses subordonnés². N'ayant de représentants ni dans les différents districts du Ruanda ni sur les collines il n'exerce, en réalité, aucune influence sur les particuliers, admis dans la famille des *imāndwa* et qui, en grande majorité, ne connaissent que de nom leur «supérieur général». — En somme, il serait plus exact de dire que les *bāpfumu* sont les vrais organisateurs du *Kubāndwa* ainsi qu'il ressortira du troisième paragraphe que j'aborde incessamment, et de la seconde partie de l'article consacrée à la liturgie.

III^o Pourquoi le culte du *Kubāndwa*?

Entre les motifs qui engagent les Bañarwanda à *Kubāndwa*, je renonce à considérer comme vraiment sérieux celui de s'assurer le bonheur de la vie future. C'est là une conception qui sent trop le christianisme et qui, de l'aveu même de celui qui me l'avait soumise, a été élaborée dans le cerveau d'un Européanisé. Que les mânes de ceux qui ont sacrifié à *L'angómbe* soient heureux, personne n'en doute. Les indigènes s'entretiennent volontiers de la félicité dont jouissent chez *L'angómbe*, qui leur fournit, à discrétion, le tabac³ et le vin de bananes, leurs ancêtres morts *imāndwa*. Ils savent aussi les supplices qui attendent les *nzigo* dans le volcan de *Niragóngo*, un travail pénible, incessant, et surtout le feu. Mais ils ressemblent là-dessus à tant d'hommes qui, vivant au jour le jour, sans vue ultérieure, s'adaptent sans souci aux événements tels qu'ils se présentent. C'est dire équivalamment que les Bañarwanda se font initier au *Kubāndwa* pour des raisons d'ordre exclusivement temporel.

A propos de la seconde vie des Bañarwanda, voici quelques détails sur le jugement, et les récompenses ou punitions des défunts.

Lorsque meurt un Muñarwanda, son esprit est conduit devant *L'angómbe*. Celui-ci ordonne à *Binego* (dont le rôle dans le *Kubāndwa* est précisément

¹ V. l'article du P. SCHUMACHER, «Anthropos», VII, 1. c.

² Les *mpara* sont, avec les Bātwa, les «trompettes», les bardes, ceux qui de nuit montent la garde, chez le roi. A tour de rôle, les *mpara* sont convoqués à Nanza où ils prennent le service pour deux ou trois mois (*kúfatā igihe*).

³ Le «tabac» de *L'angómbe* qui pousse sur le *Muhāvura* n'est autre que la lobelia. — On comprend pourquoi cette plante ne procure pas grande jouissance aux vivants qui essaient de la fumer; mais *L'angómbe* change pour les siens le goût et l'odeur de la lobelia de façon à produire l'illusion du tabac le plus authentique.

de séparer les *nzigo* des *imándwa*) de s'assurer que le nouveau venu a bien dûment été initié au culte du *Kubándwa*. Les résultats de l'enquête peuvent être de triple nature. Si les preuves sont pour la positive l'*imándwa* est admis pour toujours à boire à la cruche de *L'aŋgómbe* (*intángo ya L'aŋgómbe*), cratère du *Muhávura* actuellement rempli d'eau. Cette eau est connue sous le nom de *inzoga ya L'aŋgómbe*, le vin de *L'aŋgómbe*; un *nzigo* qui oserait y goûter, la trouverait au moins sans saveur et se condamnerait dans la plupart des cas à une mort prompte et cruelle. Parmi les ornements et les agréments du séjour enchanté du *Muhávura*, immédiatement après le *nzoga* et le tabac, viennent le mouton de *L'aŋgómbe* et sa vache blanche. Cette vache blanche, au dire de certains indigènes, est le résultat définitif auquel auraient abouti les métamorphoses successives de *Niralaŋgómbe*. Tout mortel assez osé pour jeter un regard sur cet animal sacré qui a pour mission de garder les plantations de tabac (la lobelia), passerait instantanément de vie à trépas. S'exposerait au même danger quiconque tenterait simplement l'ascension du *Muhávura*. Néanmoins sur ce dernier point le scepticisme a fait bien des ravages. Depuis que les indigènes ont vu nombre de caravanes parcourir la montagne sainte dans tous les sens sans le moindre accident à enregistrer, le doute est né dans les âmes, et le temps est proche où ils s'aventureront sans scrupule jusqu'au cratère éteint. Les plus attachés aux traditions soutiennent que le péril est toujours le même pour les Bañarwanda isolés, mais qu'il a disparu pour les Européens qui, eux, sont des hommes et des charmeurs. «*Abazũgu nĩ abarózi — abazũgu nĩ abágabo.*»

Deuxième hypothèse: on ne peut, dès l'abord, démontrer l'identité du *múzimu*; *Bínego* impose au nouveau-venu une terrible épreuve, celle de passer rapidement sans broncher sur une poutre longue, étroite et glissante (*ku múgogo*), une démarche hésitante, des regards désespérés vers l'abîme, les mouvements désordonnés des bras en vue de maintenir un pénible équilibre, sont, pour tous les témoins, un signe irrécusable que l'individu n'est pas un adepte de *L'aŋgómbe*: «*Hótšj, hótšj*, crie *Bínego* prononçant la sentence de condamnation, hors d'ici! chez *Niragóngo*!»

Troisième cas. Si à son arrivée, il appert que le *muzimu* du défunt est bien un profane (*nzigo*), *Bínego* le chasse sans pitié vers le *Niragóngo* avec le secours des autres *imándwa* qui emploient à cet effet bâtons, tisons, pierres, etc.

Chez *Niragóngo*, les *bázimu* des vieilles femmes sont les plus cruellement maltraités; on use d'indulgence pour les esprits des enfants morts avant d'avoir atteint l'âge de raison.

L'arrêt est irrévocable, aucun pardon à espérer. Parfois les *bázimu* des *nzigo* se décident à se lever en masse pour forcer la sortie du volcan¹, mais les sentinelles prises parmi les *imándwa* de *L'aŋgómbe* ne se laissent pas surprendre et refoulent impitoyablement dans le brasier les pauvres suppliciés qui renoncent, pour un temps, à tout espoir d'évasion.

¹ Ce sont ces efforts tourmentés des *bázimu* qui expliquent aux yeux des indigènes les tremblements de terre assez fréquents dans la région nord du Ruanda.

Puisque les châtiments et les récompenses futurs n'exercent aucune influence sur les vivants, il faut chercher ailleurs les raisons qui engagent les Bañarwanda à *Kubândwa*. Je les signale brièvement.

On va *Kubândwa*:

- a) pour obéir à un ordre du sorcier dès que celui-ci le juge opportun;
- b) pour guérir d'une maladie «jetée» par les *imândwa* ou les *bázimu* de concert avec eux;
- c) pour prévenir une maladie que les *bápfumu* déclarent imminente, ou prévoient devoir «frapper» dans un laps de temps variable, quelquefois après plusieurs années;
- d) pour s'assurer les biens de la terre, récoltes, troupeaux, etc.;
- e) pour avoir plein succès auprès des *Batúṭṣi* desquels on attend des vaches;
- f) pour obtenir du roi et des grands chefs le gouvernement (*ubutwâle*) sur une portion de territoire au Ruanda;
- g) pour s'assurer la bonne entente avec les voisins, le triomphe sur les ennemis, la protection contre les *barózi* (ceux qui sont capables de jeter de mauvais sorts);
- h) pour obtenir la fécondité, un heureux accouchement;
- i) pour remplir une promesse que les ancêtres n'ont pas eu le temps d'exécuter par eux-mêmes;
- j) pour jouir de la considération publique accordée aux *imândwa*;
- k) pour conserver une tradition de famille. Ses enfants voudront *Kubândwa* le ou les *imândwa* préférés des ancêtres pour être agréables aux mânes de ceux-ci. «Supposons, m'a dit *Kabúmba* pour me rendre la chose plus claire, supposons que je sois passionné pour ce livre (supposition gratuite puisqu'il s'agissait d'un volume de théologie!); lorsque je serai mort, mon fils se dira: «Voilà un ouvrage que mon père affectionnait, je ne le quitterai pas non plus, et je le feuilleterai le plus souvent possible pour faire comme lui.» De même, veut-on *Kubândwa* pour «faire comme les chers défunts» et par là les réjouir ou les apaiser.»

Quelques mots enfin sur les conséquences qui résultent du *Kubândwa*.

Dans l'acte même du *Kubândwa* ceux qui y prennent part sont supposés ne plus appartenir à la vulgaire humanité¹.

Le fait d'être initié introduit dans une nouvelle famille d'adoption où l'on trouve «des pères, des mères, des frères, des sœurs».

Les adeptes s'engagent, avec force imprécations et jurements, à ne pas violer les secrets à eux confiés dans l'initiation au *Kubândwa*. Ceux qui trahissent leur serment sont condamnés de leur vivant par les *imândwa* à toutes les misères, spécialement à la perte des ongles des pieds et des mains. Aucune exception n'est à espérer. On connaît même telle reine (comme on

¹ Ceux qui — pour un motif ou pour un autre — n'ont pas coopéré à une cérémonie quelconque du *Kubândwa* à laquelle, en tant qu'initiés, ils auraient pu être admis, reçoivent pour la circonstance le nom de *ibiti* «les arbres»; leurs enfants assistant au *Kubândwa* sont désignés sous le vocable de *abána bā ibiti* «les enfants des arbres». Dans la fonction religieuse elle-même, les *imândwa* aiment à se traiter de *Bátwa*. — Après la cérémonie, l'*imândwa* se nomme *ñirabuža* la patronne!

le lira dans le *múhara*) qui a été tuée sans pardon par *L'aṅgómbe*, coupable qu'elle était d'avoir causé avec le roi, son mari, des épreuves auxquelles on soumet ceux qui sollicitent la faveur d'être consacrés à *L'aṅgómbe*.

Durant les cérémonies du *Kubándwa*, certains mets sont interdits aux *imándwa*, sauf à *Nkónzo*; en particulier, les patates douces (*ibižumba*) et les petits pois (*amažéri*). Sont prohibés également, même en dehors des séances le lait nommé *amasítu*¹, ainsi que la viande de buffle. Les raisons qui ont fait condamner l'*amasítu* sont insoupçonnées: on verra dans les *migáni* pourquoi *Nkónzo* est seule à goûter aux *amažéri* et aux *bižumba*. Quant à la viande de buffle (*imbógo*), elle a été défendue du jour où *L'aṅgómbe* est tombé tué par cet animal. On m'a affirmé cependant que les Bátwa des forêts du nord du Ruanda mangent de l'*imbógo* sans trop de scrupules: mais on a ajouté que ces Bátwa ne se livrent probablement pas au *Kubándwa*, du moins tant qu'ils demeurent loin de tout centre cultivé. Peut-être aussi a-t-on égard au buffle à cause de son intelligence plus qu'ordinaire².

Lorsque quelque Muñarwanda a été tué par un buffle la vendetta est de rigueur comme s'il s'agissait d'un être raisonnable. Les proches parents du défunt saisissent flèches et lances et courent nus au coupable — ou à son défaut, à un de ses congénères quelconque. Si l'on a la bonne fortune de le blesser, chacun de ceux qui le poursuivaient s'installe sur son cadavre pour donner triomphalement son *kxivugo*³. Le cœur de la victime est ensuite arraché, rôti et mangé. La vengeance se trouve ainsi complète.

* * *

Il est dans la nature de tout sentiment de s'extérioriser: il est de même dans la nature de tout dogme d'appeler à sa suite une liturgie dans laquelle il se traduit. Cette nécessité générale pour l'intime de se manifester apparaît d'autant plus impérieuse chez les primitifs que leurs croyances ont à leur service toute la force qu'elles empruntent à une superstitieuse terreur.

Nous connaissons maintenant, dans ses grandes lignes, le dogme du *Kubándwa*. Il nous reste à étudier les cérémonies auxquelles il a donné naissance: cérémonies à la fois ridicules et presque sublimes: tour à tour attachantes et répugnantes: tyranniquement réglées dans les moindres détails pour laisser, ensuite, une large initiative aux dévotions particulières, cérémonies qui sont certainement une image fidèle, prise sur le vif, du caractère très complexe du peuple qui se les impose.

(A suivre.)



¹ Lait que donne une vache dans les trois jours qui suivent celui où elle a été montée, et que les enfants et les jeunes filles sont seuls admis à boire.

² La femelle du buffle, à ce que croient les indigènes, creuse un trou dans le sol: elle s'y trait elle-même et enseigne ensuite à ses petits à boire à cet abreuvoir.

³ De *kwivuga* se dire, se parler, se vanter.

Beitrag zur Ethnographie der *Fõ*-Neger in Togo.

Von P. FRANZ WOLF, S. V. D., Missionär in Atakpame (Togo-Westafrika).

(Fortsetzung.)

2. Verlobung und Ehe.

a) Verlobung.

Die Verlobung kann auf jeder Altersstufe geschehen, auch schon im frühesten Kindesalter.

1. Verlobung in der Jugend. — Mit zwei Schnüren Kauri (= 80 Kauri = 2 Pfg.); oder in jetziger Zeit auch mit 5 bis 10 Pfg., sucht sich der Bräutigam, bzw. dessen Eltern, die Braut für eine spätere Heirat zu sichern. Die Annahme der Schnüre von seiten der Braut, bzw. deren Eltern, gilt als Zustimmung zu der Verlobung. Später müssen von Zeit zu Zeit den Eltern der Braut Geschenke gemacht werden. Schickt der heranwachsende Bräutigam ihnen Yamswurzeln zum Geschenk, so achtet er wohl darauf, daß die obligate Zahl eingehalten wird; diese ist entweder: 3, 5, 7, 11, 16 oder 21. Ferner muß der Bräutigam den Eltern seiner Braut bei den verschiedensten Arbeiten an die Hand gehen.

2. Verlobung im heiratsfähigen Alter. — Der heiratslustige Mann schickt meistens seine Schwester zu dem betreffenden Mädchen, um es zu fragen, ob es seine Frau werden will. Er selbst wird nie diese Frage an das Mädchen richten; denn sie könnte ja abschlägig beschieden werden, und das wäre die größte Schande für ihn. Seine Schwester nimmt also zwei Schnüre Kauri — die vorher gut mit Seife gereinigt worden sind — und übergibt sie dem Mädchen mit den Worten: „Das schickt dir mein Bruder; er möchte dich heiraten.“ Nimmt das Mädchen die Schnüre entgegen, so hat sie damit den Antrag angenommen. Die Braut übergibt nun die Schnüre ihrem Vater (oder ihrer Mutter) und teilt ihm die Verlobung mit. Er erhebt keinen Einspruch, wenn nicht schon in der Jugend eine Verlobung stattgefunden hat.

b) Heirat.

1. Am Heiratstag versammelt sich die Totemklasse des Bräutigams im Hause der Braut, wo auch deren Totemklasse versammelt ist, der Bräutigam hat „viel“ Geld bei sich. Er muß jeden Verwandten der Braut (d. i. aus ihrer Totemklasse) sich geneigt machen, sonst würden sie eventuell im Gericht ja gegen ihn sein. Er schenkt also jedem der Anwesenden Geld, selbst solchen, die erst im Mutterschoße empfangen sind. Zu solchen Müttern sagt er: „Da hast du etwas für dein Kind, das du unter deinem Herzen trägst.“ Der Braut schenkt er Tücher, worin er eine Mark gebunden hat. Ihrem Vater und ihrer Mutter schenkt er je etwa 50 Pfg. Darauf führt der Vater seine Tochter dem Bräutigam zu. Er legt die Hand seiner Tochter in die des Bräutigams und spricht dabei: „*Asi-we die, eku a, aku no we!*“ d. h. wörtlich: „Frau deine ist sie (jetzt), (wenn) sie stirbt, stirbt sie dir!“ Damit ist die Heirat geschehen. Der Mann führt seine Frau in sein Gehöft, wo er ihr eine Hütte anweist.

2. Bei der Eheschließung wird auf Unversehrtheit der Braut ganz besonderer Wert gelegt, wenn die Verlobung schon in früher Jugend statt-

gefunden hat. Wird in einem solchen Falle das Mädchen bei der Heirat wirklich als Jungfrau befunden, so muß der Mann am folgenden Tage alles in der Nacht benutzte Bettzeug (Matte etc.) der Schwiegermutter schicken, als Zeichen der Anerkennung, „daß sie gut auf das Mädchen acht gegeben hat“. Ist aber im obigen Falle das Mädchen nicht mehr als Jungfrau befunden worden, so wird zwar das Mädchen meistens nicht verweigert, aber es werden die Eltern des Mädchens aufgefordert, den Täter zu suchen, damit ihn der Bräutigam zum Schadenersatz (in Sachen oder Geld, und zwar ganz nach Wunsch des Bräutigams) zwingen kann. Auch muß der Täter in solchem Fall „*ovudu* trinken“ als Zeichen der Versöhnung, damit nicht etwa der eine Teil erzürnt bleibt und dem anderen Schaden zufügt.

Das „*ovudu*-trinken“ (= *ovudu nūnū*) wird vom Vorsteher der Totemklasse des beschädigten Bräutigams angeordnet. Es geht folgendermaßen vor sich: Man nimmt eine Gewehrkugel, Rinde vom *Loko*- und Seidenwollbaum, ferner Pflanzenkäse und Palmwein oder Bier und rührt das Ganze in einer Schüssel durcheinander. Dann gießt es der Vorsteher in eine Kalabassenschüssel und gibt diese den beiden Männern — dem Täter und dem Bräutigam — zu trinken. Beide müssen ihren Mund zu gleicher Zeit (nicht einer nach dem anderen!) an die Kalabasse setzen und den Inhalt zusammen trinken. Auf diese Weise haben beide von neuem „Freundschaft“ geschlossen. Zu gleicher Zeit sagt aber auch der Vorsteher dem Täter: „Wenn du die Frau nochmals brauchst, wirst du unfehlbar sterben; wenn du dich nochmals irgendwie mit ihr abgibst oder von ihr dein Essen kochen läßt, wirst du verrückt werden!“

Danach hat der Täter die Gerichtskosten zu zahlen. Diese sind meistens nicht gering, sondern 10 bis 100 Mk. hoch¹.

Dieses *ovudu*-trinken kann auch bei jedem Ehebruch zur Anwendung kommen.

3. Ehehindernisse sind: *a*) Zugehörigkeit (des Bräutigams und der Braut) zu einer und derselben Totemklasse²; *b*) nächste Verwandtschaft mit der Mutter des anderen Teiles (die gemeinsame Totemklasse mit der Mutter bildet an sich kein Hindernis).

4. Unter den *Fõ*-Negern herrscht die Polygamie allgemein, „damit ja die Familie nicht ausstirbt“.

Die zuerst genommene freie Frau, nie eine Sklavin, ist die Hauptfrau. Sie führt im Gehöfte die Aufsicht und das Regiment. Die Frauen kochen ihrem Manne abwechselnd das Essen. Der Mann schenkt ihnen die Feldfrüchte. Im übrigen müssen sich die Frauen selbst Geld verdienen durch Handeln usw.

5. Bei Ehebruch der Frau fordert der Gatte eine beliebig hohe Entschädigungssumme von dem Täter, der sie auf jeden Fall zu zahlen hat. Im Weigerungsfalle konnte sich der Gatte früher bezahlt machen, indem er dem Schuldigen irgend eine Person wegging, die er dann so lange festhielt, bis seine Forderung erfüllt war. Auch kann das „*ovudu*-trinken“ stattfinden. Das

¹ In diesem Falle gehören die Gerichtskosten nur der betreffenden Totemklasse; in anderen Gerichtsfallen dagegen gehören die Kosten jedesmal allen Totemklassen gemeinsam.

² S. „*Anthropos*“, VI, S. 450.

aus einem solchen Ehebruch gezeugte Kind gehört dem Gatten, falls ihm die Frau in der oben beschriebenen Weise von deren Vater übergeben worden ist. War das nicht der Fall, so „gehört“ die Frau ja noch ihrem Vater und somit gehören dann auch alle ihre Kinder ihrem Vater.

Bei jedem Ehebruch kann der Mann seine ehebrecherische Frau entlassen und Entschädigung von deren Eltern oder Familie fordern.

6. Trennung. — Ist der Gatte seiner Frau überdrüssig, so zahlt er vorher ihre Schulden. Dann führt er sie wieder zu ihrem Vater zurück und sagt, er wolle die Frau nicht mehr, sie sei unausstehlich. Dann nimmt ihr der Gatte ihr ganzes Eigentum und ihre Kleider weg. Sie muß auch das letzte Kleid abgeben und sich ein Tuch von ihren Eltern leihen. Dann legt der Gatte wieder die Hand seiner Frau in die Hand ihres Vaters und sagt dabei: „Hier hast du deine Tochter wieder!“ Die Kinder bleiben alle bei dem Manne, nur die Frau allein wird zurückgegeben. Darauf zahlt der Vater (der Frau) dem Manne alle seine früheren Ausgaben zurück; aber für jedes Kind, das die Frau geboren hat — auch für die schon gestorbenen — zieht er etwas von der Summe ab. Für jeden Knaben werden gewöhnlich 50 Pfg. und für jedes Mädchen 1 Mk. abgezogen.

3. Opfer in Lebensgefahren.

1. Das *aovi*-Opfer (Unglücksopfer). — Dasselbe wird dargebracht morgens zwischen 8 und 9 Uhr oder nachmittags zwischen 3 und 4 Uhr, also wenn die Sonne auf einem Viertel ihrer Höhe ist; das ist eine besonders „gefährliche Zeit“, in welcher leicht Unglücke (*aovi*) vorkommen. Um ein solches Unglück abzuhalten, wendet man sich an den *bokóno* (Priester des *Fa*), damit er das Opfer darbringe. Man opfert ein Huhn oder ein Schaf. Das Schaf tötet der *bokóno* mit einem Messer; das Huhn aber faßt er mit der rechten Hand an den Füßen und schlägt den Hals des Huhnes heftig auf einen Stock, den er in der linken Hand hält, so daß der Kopf des Huhnes abreißt. Dann spritzt der *bokóno* das Blut auf eine faustgroße „menschliche“ Lehmfigur, die vorher schon eigens zu diesen Zweck zubereitet wird. Dann legt er auch den abgerissenen Kopf des Huhnes auf diese Figur. Diese Opferfigur wird an Stelle der betreffenden Person dorthin gestellt, und damit hat die Person das „Unglück“, das ihr zugebracht war, von sich abgewendet.

2. Das *otsógbà*-Opfer. — Ein anderer Mann (oder Frau) glaubt sich von dem *Asǎgbè* (oder *Otsógbà*¹) = Schatten (?) = Geist (?) verfolgt, welcher ihn töten will. Darum will er ein Opfer darbringen. Er sagt: „*N-nāsū Otsógbà*“, d. h. „Ich-werde bezahlen *Otsógbà*“; oder „*n-nāsa Otsógbà*“, d. h. „ich-werde opfern *Otsógbà*.“

Der „Verfolgte“ opfert eine Ziege oder ein Schaf. Das Opfer kann nur des Abends, etwa gegen 1/2 8 Uhr, stattfinden. Natürlich ist auch wieder der *bokóno* dabei. Man gräbt zunächst ein etwa 50 cm tiefes Loch und legt dann in dasselbe grüne Blätter von folgenden Bäumen: vom *adyra*-, *hūgloe*- und *ayiwa*-Baum und dazu *kpe-we* („weißes Gras“). Der *bokóno* hält eine Art

¹ Ob *Otsógbà* ein anderer Name für den Geist *Asǎgbè* ist oder nur das betreffende Opfer so heißt, ist mir unklar.

Glocke (*taŋgloe*) in der Hand. *Taŋgloe* ist ein Instrument, dessen eine Seite eine Glocke ist, während die andere Seite einen messerartigen Griff bildet. Damit klingelt der *bokõno*, während der „Verfolgte“ das Opfertier tötet. Das Tier darf nicht mit einem Messer getötet werden, sondern der Mann setzt oder kniet sich auf das Tier und würgt es zu Tode. Dann wird das Tier mit Haut und Haaren am Feuer gebraten, darauf ausgenommen und zerlegt. Die Eingeweide werden in das Loch geworfen. Das Fleisch wird von den Anwesenden verzehrt. Der *bokõno* bekommt ein Schulterstück, ferner den Kopf mit dem Hals. Damit ist das Opfer erledigt, und der „Verfolgte“ ist jetzt befreit.

4. Krankheit, Tod und Begräbnis.

a) Krankheit und Tod.

In und gegen Krankheiten hilft sich der *Fõ*-Neger zunächst mit Medikamenten und Amuletten. Die Leute haben manche ganz gute Medikamente. Aber eine noch größere Rolle spielen die Amulette (*obó*). H. SEIDEL gibt nun für *Dahome Bo* als Kriegsgott an¹. Ob das nicht auf Irrtum beruht? Jedenfalls ist *Bo* weder bei den *Fõ*-Leuten in der *Atakpame*-Gegend, noch bei den *Ewe-Gẽ*-Leuten ein Kriegsgott. Bei den genannten *Fõ*-Leuten ist *obo* oder *bo* ein Amulett (sei es nun Schutz- oder Schädigungsamulett), und bei den *Ewe-Gẽ*-Leuten heißt dasselbe Amulett *ebó* oder *bo*. Natürlich sind solche *bo* (Amulette) im Kriege besonders beliebt.

In manchen Krankheitsfällen wird der unvermeidliche *bokõnó* (Priester des *Fa*²) um Rat angegangen, damit er seinen Gott *Fa* um Aufschluß über die Krankheitsursachen und eventuell Heilmittel bittet. Das Ende vom Lied ist dann natürlich wieder: es muß ein Opfer dargebracht werden, sei es nun dem *Fa* selbst oder sonst irgend einem anderen Gott.

In diesem Punkte ist H. SEIDEL wieder ein Irrtum unterlaufen³. Er schreibt: „Unter diesem *Afá* steht *Wossá*, der gleichfalls Krankheiten kuriert, jedoch nie ohne Befehl seines Vorgesetzten. Deshalb muß der Eigentümer des Götzen stets ‚beiden opfern‘. Ist das geschehen, ‚so bringt er den *Wossá* außerhalb des Dorfes in den Busch‘ und befördert dergestalt ‚die Krankheit aus dem Hause“.

Dazu möchte ich zunächst bemerken, daß man nicht ohne weiteres sagen kann, daß *Afá* oder *Fa* die Krankheiten kuriert. *Afá* ist der Göttermund; an ihn muß man sich wenden, wenn man von irgend einem Gott Aufschluß haben will. *Fa* gibt dann die entsprechende Antwort und sagt auch, welches Opfer verlangt wird. Ferner: *Wossá* ist nicht ein Gott, der unter *Afá* steht, sondern *Wossá* ist das Opfer selbst, das gebracht werden soll. Die *Fõ*-Leute nennen Opfer *fõsisa* (*sa fõ* = opfern); die *Ewe-Gẽ*-Leute nennen das Opfer *võsa* (nicht *wossá*) (*sa vó* = opfern). Ein solches Opfer (*võsa*) kann dann auch hinausgetragen werden, wie SEIDEL oben sagt. Es kann auch zuweilen mit einer Lehmfigur verbunden sein, aber dann repräsentiert die Figur nicht eine Gottheit, sondern den Opfernden⁴.

¹ „Globus“, Ephe-Neger, Jahrg. 1895, Bd. LXVIII, S. 330.

² *Fa* ist jener Gott, durch den die anderen Götter sprechen.

³ S. seine Studie „Krankheit, Tod etc. bei den Togo-Negern“ im „Globus“, Bd. LXXII, S. 21 ff.

⁴ Vergl. dazu das schon oben Gesagte S. 298, „Opfer in Lebensgefahren“.

Manche Kranken (und Unglücklichen) wenden sich auch an den *bokóno* und lassen sich von diesem irgendeinen verstorbenen Verwandten (Vater oder Kind) zitieren, um dann den Verstorbenen um Rat zu fragen¹.

Bei Ohnmachtsanfällen und Todeskampf nimmt man auch wohl ein Becken mit glühenden Holzkohlen, streut Pfefferschoten auf die Glut und hält dann das Becken dem Kranken vor, damit der üble Dampf ihn zum „Husten reizt und er so wieder zum Leben kommt“.

Wenn der Todeskampf eintritt, stößt und rüttelt man den armen Sterbenden und ruft ihn in einem fort bei seinem Namen. Manche Fetischpriester schlagen einen solchen Sterbenden auch mit einer Art Geißel, um ihn am Leben zu erhalten.

b) Feststellung der Todesursache.

Ist nun endlich der Tod eingetreten, so ruhen die Angehörigen nicht, bis sie auch wissen, warum der Betreffende gestorben ist. Sie wollen wissen, ob er „seine Tage erreicht hat“, oder ob er „vor der Zeit“ gestorben ist, und warum. Die *Fō*-leute glauben auch an einen natürlichen Tod, wie aus dem Folgenden erhellen dürfte. Es herrscht hier unter den Leuten die Ansicht, daß Gott (*Mavu*, auch *Ese* genannt) jedem Menschen „seine Zeit“ festgesetzt hat. Ist diese Zeit wirklich erreicht, so ist der Mensch „heimgegangen“, also eines guten Todes gestorben. Stirbt der Mensch aber, ehe er diese festgesetzte Zeit erreicht hat, so ist eben etwas dazwischen getreten, was den vorzeitigen Tod herbeigeführt hat.

Bei jedem Todesfall wollen nun die Angehörigen darüber ins klare kommen, ob der Betreffende eines guten Todes gestorben ist oder nicht, und im letzteren Fall, welches die Ursache ist. Sie wählen dazu das „sicherste“ Mittel, sie „fragen den Toten“ selbst, der muß es doch am besten wissen. Zu diesem Zwecke finden sich, bald nachdem der Tod eingetreten ist, 5 bis 10 Verwandte des Verstorbenen (also aus derselben Totemklasse des Verstorbenen) zusammen und sagen: „*Emi sò nu, n' em'ayi kã nu bia ha eme kuku o!*“ d. h. „laßt uns nehmen Ding, daß wir mögen gehen befragen Ding, fragen hören Mensch-toten!“ Die Frager nehmen einen etwa 1·20 m langen Stock von einer Palmrippe (der Ölpalme oder *Made*-Palme) und gehen damit abseits. Dort kniet einer nieder, und man legt ihm den Stock auf den Kopf, das eine Ende nach vorn, das andere nach hinten. Er legt seine beiden Hände auf den Kopf übereinander auf den Stock, um ihn festzuhalten. Dann steht er wieder auf. Er ist jetzt kein gewöhnlicher Mensch mehr, sondern man sagt jetzt von ihm: „*Egu zu eme kuku*“, d. h. „er ist geworden (verwandelt) Mensch toter.“ Ein Alter (aus den Fragenden) stellt jetzt die nötigen Fragen an den „Toten“. Dieser antwortet „ja“, indem er den Kopf und Oberkörper nach vorn beugt, „nein“, indem er den Kopf nach hinten beugt („er entfernt sich“).

Die Fragen, welche an den „Toten“ gerichtet werden, sind:

Frage I. *Egbeto edu egbe me eye owa obó bo ogu we*
Menschen, welche sind Leben-in sie machten Amulett und sie töteten dich
na di?

(Frag.-Part.)? d. h. haben noch lebende Menschen ein Amulett gemacht und dich getötet?

¹ Vergl. zu diesem Punkt unten S. 308, „Totenzitierung“.

Wenn „nein“, so wird Frage II gestellt usw.; wenn „ja“, so folgen diese Fragen:

1. *nyõn(u) nã?* [(eine) Frau?] (d. h. war es eine Frau?) oder:
2. *eme-sún(u) nã?* [Mensch-männlicher?].
3. *ako emí-tõ nã?* [Totemklasse unser-Angehöriger?] (d. h. gehört der resp. die Betreffende zu unserer Totemklasse?). Wenn „nein“, so fragt man:
4. *nõmi dovín(u) nã?* [oder ein *Dovinu*?] (d. h. oder etwa einer, der zu der Totemklasse der *dovine* (pl.) gehört? — so werden eventuell alle Totemklassen durchgefragt).

Frage II. *Eme-kuku ugu we nã di?*

Mensch toter (er) tötete dich?

Frage III. *Nõmi e-kã-akpatšo nó wè nã?*

Oder sie machten Zauber für dich?

Wenn „ja“, so wird weiter gefragt:

1. *Fõn(u) nã?* [ein(e) Fõ-Neger(in)?] — wenn „ja“, so folgen die Fragen, wie sie oben unter Frage I stehen, und zwar bei 3. anfangen; wenn „nein“, so folgt:
2. *nõmi Nagon(u) nã?* [oder eine *Nago*-Frau, d. h. eine *Atakpame*-Frau?].

Frage IV. *Nõmi Mawu túwè¹ o-yo we nã?*

Oder Gott deiner er rief dich?

Zu Frage I. Hat man durch den „Toten“ festgestellt, ob ein Mann oder eine Frau den Tod herbeigeführt hat, und zu welcher Totemklasse der, bzw. die Betreffende gehört, so begibt man sich später zu dem *bokóno* (*Fa*-Priester), der dann den *Fa* nach dem Namen des Schuldigen fragt und ihn den Leuten mitteilt. Dann geht es zum Häuptling (*aḥosu*), der die Ältesten zu einer Sitzung zusammenruft. Der vom *Fa* als „schuldig“ Bezeichnete wird vorgeladen. Der Sprecher des Häuptlings fragt den „Schuldigen“: „Hast du ihn getötet?“ Lautet die Antwort „ja“, so wird der Schuldige in Strafe genommen und muß einen oder auch mehrere Menschen (Sklaven) als Ersatz geben.

Leugnet aber der „Schuldige“ es getan zu haben, so muß er Gift trinken. Es heißt dann: „*enānū adi*, er muß trinken Gift“.

Dieses Ordal soll dann entscheiden, ob er schuldig ist oder nicht. „Wenn er es wirklich getan hat, stirbt er an dem Gift; hat er es aber nicht getan, so tötet ihn das Gift nicht².“

Zu Frage II. Wird die Frage bejaht, so hat das weiter keine Folgen.

Zu Frage III. Wird hier die Frage wegen Zauber bejaht, „so kommt nur eine Frau in Betracht, denn das dazu erforderliche Mittel befindet sich nur in Händen von Frauen“.

Um ein solches Mittel zu bereiten, nimmt man „Leoparden-Zunge“ (die übrigens nie gegessen wird), röstet dieselbe und zerreibt sie zu dem ge-

¹ Hier heißt es „dein“ Gott. Die Fõ-Leute meinen, jeder Mensch habe „seinen“, Gott. Darum spricht man auch von: *Mawu túwè* dein Gott und *Mawu tše* mein Gott.

² Es wurde mir gesagt, ein solcher Giftrank würde nie von den Fõ-Leuten selbst gereicht, sondern von *Atakpame*-Leuten.

wünschten Pulver, das *atĩ* genannt wird. „Von diesem *atĩ* braucht man nur etwas ins Essen zu tun; dann ‚hustet‘ der Betreffende, bis er endlich stirbt.“

Handelt es sich um eine *Atakpame*-Frau oder eine solche, die nicht zu den *Fõ*-Leuten gehört, so läßt man sie laufen. Handelt es sich aber um eine *Fõ*-Frau, so wird zunächst wieder festgestellt, zu welcher Totemklasse sie gehört. Endlich muß dann der *bokõno* wieder den Namen erfragen.

Dann wird die „Schuldige“ vor den *ahõsu* (Häuptling) gebracht. Dort erfolgt wiederum die Frage: „Hast du es getan?“ Will sie nun bekennen, so wird sie abseits geführt, um das Geständnis vor dem *ahõsu* allein abzulegen. In einem solchen Falle erfolgt Strafe bis zu 100 und 150 Mk.

„Leugnet“ sie aber, so muß sie wieder Gift trinken (wie oben). Stirbt sie, so ist sie „schuldig“ und wird ohne weiteres im Busch beerdigt.

Zu Frage IV. Wird diese Frage mit „ja“ beantwortet, so ist das ein guter Tod. Dann heißt es: „*eyi ohũe*“, d. h. „er ist nach Haus (heim) gegangen“; oder: „*azã-tõ su bo* Zeit seine ist voll“. Und: „*Mawu* (oder *Ese*) *sõ gbũgbõdyẽ-tõ sĩ*“, d. h. „Gott nahm seinen Geist weg“.

Gbũgbõdyẽ ist der Geist, solange er im Körper ist, später heißt er *nuali* oder *kututo*. Nach dem Tode geht er in die „Totenstadt“ (*ku-tome*). Bevor er eintreten kann, muß er dem *asavahõdyinoto* (Torwächter) Geld zahlen. Zu diesem Zwecke gibt man dem Toten Geld (Kauri) mit ins Grab.

c) Begräbnis.

Hat man von dem „Toten“ die gewünschte Auskunft über seinen Tod erhalten, so schreitet man zum Begräbnis. Zunächst wird der Tote gewaschen, mit Öl gesalbt, bekleidet und geschmückt. Ist er ein Reicher, so tanzt und schießt man ihm zu Ehren. Dabei lehnt man den Toten mit dem Rücken an einen großen Topf, damit er (sitzend) „zuschauen“ möge. Darauf wird er in seinem Hause beerdigt.

Stirbt jemand am Dienstag (*tántà*), so legt man ihn am Dienstag wohl ins Grab; aber man schließt das Grab erst am Mittwoch (*azãga*), weil sonst auch noch ein anderer aus der Stadt schnell stirbt. Denn der Dienstag ist ein „behexter Tag“, ein „Unglückstag“¹. „Ein Kind, das am Dienstag geboren wurde, wird sicher keines guten Todes sterben, seine Tage werden nicht vollzählig werden.“

Beim Tode eines *okã* (Oberhaupt der Jünglinge) feiern die Jünglinge 2 bis 3 Tage lang. Sie steuern dann Geld bei, um viel Pulver und weiße Tücher zu kaufen. Nachdem der *okã* gewaschen und geschmückt ist, trägt man ihn auf den öffentlichen Platz und setzt ihn dorthin, mit dem Rücken an einen großen Topf gelehnt. Dann wird für ihn getanzt und geschossen 2 bis 3 Stunden lang. Mittlerweile hat man in seinem Hause ein Grab ausgeworfen. Dann legt man den Toten hinein, so daß er auf seiner Palmrippenmatte (*tšatšaba*) in schlafender Stellung liegt. Man schmückt Lenden und Hals

¹ Ein „guter“ Tag dagegen ist der Freitag. Die Wochentage heißen: Sonntag *ovudu-zã* (= Götzen-Tag), Montag *teni*, Dienstag *tántà*, Mittwoch *azãga*, Donnerstag *labisi*, Freitag *ahõsu-zã* (= Häuptlings-Tag), Samstag *sibi*.

des Toten mit Schmucksachen und legt ferner viele Tücher auf den Toten, jede rote Farbe ist dabei strengstens ausgeschlossen.

Man muß zwei Arten von Begräbnis unterscheiden: *a)* Das gute oder ehrliche Begräbnis; *b)* Das nicht gute oder sagen wir „unehrliche“ Begräbnis.

a) Das ehrliche Begräbnis. — Hierbei wird der Tote stets im Hause beerdigt. Gewisse Totengräber, die ihr Geschäft erst lernen müssen, werfen das Grab aus. Die Totengräber bekommen keinen Lohn. Während des Grabens muß man ihnen viele Geschenke (Schnaps etc.) machen. Es gibt zwei Arten von Gräbern. Bei dem einen Grab (*yo*) gräbt man zuerst ein engeres Loch, das man dann unten nach allen Seiten erweitert, so daß es für einen Toten mit seiner Matte ausreicht.

Das andere Grab (*adya*) fängt gleich oben schon mit einem etwas größeren Loch an, dann verengt es sich, um sich unten wieder zu erweitern, wie bei dem ersten Grab. Das untere weite Loch nennt man wohl „Zimmer“. In dieses Zimmer kommt der Tote zu liegen. Man breitet eine Matte aus Palm-rippen (*tšatšaba*) auf dem Boden aus und legt den Toten in schlafender Stellung darauf. Das untere weite Loch (also das „Zimmer“) darf beim Schließen des Grabes nicht mit Erde vollgeworfen werden. Das „Zimmer“ wird oben mit starken Hölzern abgedeckt, darauf kommt die Erde und oben darüber macht man eine Lehmschicht und ebnet so wieder den Boden im Hause. Bevor das *adya*-Grab geschlossen werden kann, muß man den Totengräbern einen Ziegenbock schenken, den diese dann später für sich schlachten.

b) Das „unehrliche“ Begräbnis. — Dabei findet die Beerdigung nie im Hause statt, sondern im Busch oder am Wasser¹.

Die Toten bekommen kein Grab, ähnlich wie diejenigen, die im Hause beerdigt werden, sondern sie werden begraben „wie die Weißen“, also es wird ein gewöhnliches Grabloch ausgeworfen. Man legt den Toten mit seinen Kleidern hinein, worauf man das Loch einfach wieder zuwirft.

Ein solches unehrliches Begräbnis bekommen:

1. Die Frauen, die in Schwangerschaft oder im Kindbett sterben;
2. alle, die an Dysenterie sterben;
3. alle, die an Bauchkrankheit (*homezō*), Schwarzwasserfieber (*owlezō*), Husten (*ekpě*), Masern und Röteln (*azui*), Pocken (*sakpata*) und großen Wunden (*agada*) sterben (das sind nämlich jene, die von dem Gott *Sakpata* getötet sind);
4. alle, die an Aussatz sterben;
5. die Buckeligen;
6. alle, die infolge von Zauberei gestorben sind;
7. alle, die beim „Giftordal“ gestorben sind;
8. die Ertrunkenen (das sind solche, die von dem Gott *Odā* getötet sind. Sie werden am Wasser beerdigt. Auch die vom Krokodil Getöteten, gelten als von *Odā* getötet).

Solche, die mit vielen Schulden sterben, haben keine Makel an sich. Sie können „ehrlich“ begraben werden.

¹ Die Bestattung der vom Blitz Getöteten wird weiter unten beschrieben.

Die vom Blitz Erschlagenen dürfen überhaupt nicht beerdigt werden. Der Tod durch Blitz tritt nur ein als Strafe des Blitzgottes (*Hebioso* oder *Sogblagede* genannt). Eine solche Strafe verhängt der Blitzgott wegen Diebstahl, Zauberei und Verunehrung einer Blitzgottheit oder irgendeiner anderen Gottheit. Der vom Blitz Getötete gehört dem Blitzgott (*Hebioso*) und wird ihm auf einem ca. 2·50 m hohen Holzrost „geopfert“. Das Gerüst ist so hoch, damit Hunde oder Hyänen nicht an den Toten können. Unter dem Holzrost auf dem Boden macht man Feuer, um das Opfer (d. h. Toten) für den Blitzgott zu „braten“. Der Tote bleibt auf dem Rost liegen.

Später versammeln sich alle Fetischleute beim Hause des Erschlagenen und reißen das Dach ein. Dann fordern sie von der Familie des Erschlagenen einen Ziegenbock, 240 Kauri (= 6 Pfg.), einen weißen Hahn und eine große Kalabasse mit Bier. Alle diese Gaben werden in den Busch gebracht und dort von den Fetischleuten (*ovudusiee*), dem Opferer (*ohübóno* oder *ohũno*) und den Trommlern (*alagbe*) verzehrt.

Nachher nimmt man ein gewisses Kraut (*láyé*) und gießt Wasser darauf. Mit diesem Wasser befeuchten sich alle Teilnehmer die Stirn, stoßen dann einen Schrei aus und sind jetzt wieder gewöhnliche Menschen — der Gott, der sie vorher besessen hatte, ist wieder von ihnen gewichen.

Da die deutsche Regierung obige Bestattungsweise auf dem Holzrost nicht mehr zuläßt, hat sich ein neuer Ritus gebildet. Man begräbt zunächst den Toten; später holt man seinen Schädel mit dem Unterkiefer, legt denselben auf einen Holzrost und macht ein Feuer darunter. Das Hausdach wird eingerissen — wie oben.

Tod durch *Sakpata*. — Wenn jemand die Pocken hat, wird er in den Busch getragen und dort weiter gepflegt. Ist er aber zu Hause an den Pocken gestorben, so wird er in Dachgras eingehüllt. Dann opfert man dem *Sakpata* Essen. Das Opfer für *Sakpata* wird bei dem Gott *Aizā* niedergelegt. Dann nimmt man ein Stückchen Feuerholz in eine Kalabasse und trägt damit den *Sakpata* weg, damit er nicht mehr wiederkommt. Darauf wird der in Dachgras gefüllte Tote zum Begräbnisplatz getragen. Einer geht voraus und schlägt fortwährend auf eine zerbrochene Kalabasse, damit alle aufmerksam werden, und ihnen ja niemand begegnet.

d) Trauer.

Am Todestage lassen sich alle Familienmitglieder zur Trauer den Kopf rasieren. Von da ab darf das Haar sieben Monate lang nicht geschoren werden.

Stirbt ein Gatte, so dürfen sich seine Frauen 21 Tage lang nicht waschen. Sie wohnen im Wohn- und Sterbehaus. Während dieser Zeit tragen sie nur alte schmutzige Kleider und binden über das Hüftentuch einen Gürtel aus den Blattstreifen der *made*-Palme. Nur in gebückter Haltung dürfen sie das Haus verlassen.

Täglich zweimal, morgens um halb 6 Uhr und abends um halb 7 Uhr, weinen und schreien sie:

ē ya tše! — oh Armut meine!

ē 'gbē tše! — oh Leben mein!

o mō nu e do wa mi a? — du schaust Ding Grab machen mich?

Diese Handlung heißt *egbe-vi-hā dudo*, wörtl.: Lebens-Tränen-Lied-Singen¹.

Vom 22. Tage an dürfen sich die Frauen zwar waschen, aber noch etwa drei Monate lang nicht mit Öl salben. Nach diesen drei Monaten dürfen sie auch wieder bessere Kleider tragen. Die Haare dürfen sie aber sieben Monate lang nicht scheren.

e) Totenfeier und Totenopfer.

Die eigentliche Totenfeier (mit Opfer) im größeren Umfange ist folgende.

Irgend ein Großer oder Reicher (gewöhnlich der Vorsteher einer Totemklasse) wünscht das Andenken seines verstorbenen Vaters und damit zugleich aller seiner verstorbenen Familienglieder zu begehnen. Dazu ladet er alle Angehörigen seiner Totemklasse ein, die dann zugleich mit ihm auch das Andenken ihrer eigenen Verstorbenen begehnen.

Die Feier heißt *kiō d'afi*².

Frauen, die zu der betreffenden Totemklasse gehören, errichten morgens den Opferaltar, *afō-gbā* genannt. Derselbe wird aus Lehm gemacht. Der Altar ist etwa 20 cm hoch vom Boden und halbkreisförmig (mit ca. 70 cm Radius) an eine Hauswand angelehnt. Etwas nach vorn, in der Mitte, läßt man eine Schüssel und zwei Brantweinflaschen und dahinter einen kleinen Topf, *olizō* genannt, in die Lehmbank ein. In die ganze noch übrige Fläche der Lehmbank (des Opferaltars) drückt man Kaurimuscheln ein, eine dicht an der anderen. Ferner stehen auf dem Opferaltar die Sitzbank und das Nackenbänkchen des Verstorbenen (beide mit Opferblut bespritzt), einige Flöten (*akofē*). Der Opferaltar bleibt 21 Tage stehen.

Abends gegen 8 Uhr fängt die Feier an. Die Mitglieder der *Anyame*-Totemklasse haben das Recht, bei allen solchen Totenfeiern (auch wenn sie von anderen Totemklassen veranstaltet werden) die Totentrommel (*gbehū*) zu schlagen; denn sie allein sind die Besitzer dieser Trommel. Sie haben sie in alter Zeit im „Busch“ gefunden, darum heißt sie ja auch *gbe-hū* Buschtrommel (*gbe* Busch). Die Trommler verlangen stets vorher ein Handgeld von 5 Mk.; ebenso bekommt der Häuptling jedesmal, wenn die *gbehū* geschlagen werden soll, eine Abgabe von 6 Mk. Die Trommler bringen zwei bis drei Säcke mit, in die man die Kaurimuscheln wirft, welche man ihnen während der Feier schenkt. Wenn die Trommler mit ihrer *gbehū* erscheinen, so erhalten sie zuerst zum Trunk eine Kalabasse voll Landesbier (*liha*).

Dann spielen und singen sie stets zuerst das folgende Lied:

Nuhōto ni wo wa e. Agōbese mayi zo-hua bo ki

Die Trommler sind schon gekommen. Frosch nicht geht (in den) Feuer-Krieg und bleibt

ye.

Ni wo wa e.

darin (= und kommt darin um). Sie sind schon gekommen.

Bedeutung: Wenn der Frosch mit dem Feuer Krieg hat, so siegt er; denn das Feuer kann ihm (im Wasser!) nichts anhaben.

Der Trommler der großen Trommel (also der eigentlichen *gbehū*) hat an einer Schnur um den Hals einen getrockneten Frosch hängen. Auf dem Frosch

¹ Subst. Inf.; als Verb würde es lauten: *do egbe vi hā*.

² *afi* = Träne-Weinen; weinen = *vi afi*.

sind ca. acht bis zehn Kaurimuscheln befestigt. Das Ganze ist ein Schutz-amulett. Es soll den Träger schützen: 1. gegen seine vielen Neider, die das viele Geld sehen, das die Trommler bekommen; 2. gegen die gefährliche (!) Trommel selbst¹. Die Trommel gehört ja eigentlich den Toten. Der Trommler bringt jedesmal vorher der Trommel viele Opfer dar. Wenn diese Trommel bei der Feier geschlagen wird, finden sich auch stets die Toten selbst ein und tanzen in der Nähe mit; derjenige Tote, für den die Trommel gespielt wird, tanzt direkt vor der Trommel. Deshalb stehen auch die Leute im Kreise herum, lassen aber stets den Platz unmittelbar vor der Trommel frei für den betreffenden Toten.

Der Sänger singt also obiges Lied, um seine Neider und Feinde in Angst zu jagen. Sie sollen glauben, er habe ein großes Amulett, und man könne ihm also jetzt nichts anhaben.

Dann fängt die eigentliche Feier an.

Zuerst tritt ein Mitglied der Totemklasse, die an diesem Tage die Feier veranstaltet, vor die Trommler, wirft ihnen einige Kaurimuscheln in den Sack und sagt dabei seine erste Bitte:

1. „*T'afi² da tše n mi* beweine (?) meinen Vater für mich.“

Darauf stoßen die Trommler folgenden Schrei aus: „*kł t t t, kiki ktt!*“
Dann spielen sie ein Stückchen auf ihren Trommeln.

Dieselbe Szene — zuerst Geld geben, Bitte stellen und dann der Schrei der Trommler und das Spielen — wiederholt sich bei jeder Bitte, die derselbe Mann oder andere stellen.

2. „*T'afi nee ni mi* beweine meine Mutter für mich.“

3. „*T'afi nevi e n mi* beweine meinen Bruder für mich.“

4. „*T'afi fi tše n mi* beweine mein Kind für mich.“

So geht das weiter, bis der Mann alle seine lieben Verstorbenen genannt hat. Dann tritt ein anderer vor. So geht es die ganze Nacht hindurch bis zum Morgen. Zuweilen treten einige hundert Bittsteller vor. Zuletzt tritt der Einberufer der ganzen Feier vor und nennt seine Verstorbenen.

Bei Tagesanbruch — etwa gegen 5½ Uhr — fängt das Schießen an und dauert bis gegen 8 Uhr. Der Einberufer sorgt für das nötige Pulver.

Darnach beginnt die eigentliche Opferhandlung. Jeder tritt vor den Opferaltar, schlachtet seine Opfer und gießt das Blut auf den Opferplatz. Das Fleisch nimmt er mit für sich. Doch bekommen die Trommler und ihre Totemklasse von jedem Opfertier eine Vorderkeule (*abō* Arm).

¹ Als P. WITTE und ich in Afete waren, um Lieder mit dem Phonographen aufzunehmen, sagte ich einigen, sie möchten die *gbehū* holen. Aber sie kamen ohne die Trommel und sagten, der Besitzer wolle sie nicht herleihen. Da ging ich selbst zu dem Mann und bat ihn um die Trommel. Der Besitzer nahm meinen Begleiter auf die Seite und sagte diesem, er solle ihm doch erklären, wie ich das alles über die Trommeln und Lieder wissen könnte. Es schien ihm nicht mit rechten Dingen zuzugehen. Er war anfangs gar nicht zu bewegen und sagte, wenn die *gbehū* geschlagen würde, so müsse einer in der Stadt sterben. Ich beruhigte ihn mit den Worten, ich wolle schon die Verantwortung dafür tragen, wenn deshalb wirklich einer sterben müsse. Endlich willigte er ein; er kam dann selbst mit seiner *gbehū* und spielte sie auch vor dem Phonographen.

² Ich bin nicht sicher, ob das Wort nicht eigentlich *d'afi* lautet.

In einem gewissen Fall opferte der Veranstalter der Feier selbst 1 Kalabasse Bier (*lihā*), 1 Rind (sonst wohl 1 Ziege oder Schafsbock), 17 Hühner.

Darnach bleiben die Leute oft drei bis vier Tage beisammen und verzehren das Opferfleisch.

Am 21. Tage versammeln sich wieder alle und nehmen auf dem Boden Platz. Dann kommen die Umstehenden (die also nicht zur Feier gehören) und übergeben ihnen Geschenke mit den Worten: „Nimm, ich will dir ein bißchen helfen“ (sc. wegen der Auslagen). Zuweilen tritt ein Bote vor und ruft: „*Agō!*“ (Achtung!); nachdem dann Ruhe eingetreten ist, sagt er: „Der N. N. schickt dem und dem 2 Mk., damit er (der letztere) etwas von seinen Schulden abbezahlen kann.“ Manche schicken auch Geld, ohne ihren Namen zu nennen. Ein Gatte etwa schickt seiner Frau (die zu der feiernden Totemklasse gehört) ein „schönes Tuch“ und *lihā* (Bier). Bei großen in die Augen fallenden Geschenken singt der Überbringer zuweilen folgendes Lied:

awt - vi kpe-tšitši, adyāka tō gboloboe dyā (e)ka eno - wli ni.
Katze junge ganz kleine, Maus ihre kleine nur sie pflegen fangen für sie.

Später schicken dann die so auf irgend eine Weise Beschenkten den betreffenden Geschenkgebern etwas von ihrem Essen als Gegengeschenk.

Nachmittags kommen die Leute aus der ganzen Stadt und tanzen und singen zu Ehren derjenigen, die die Totenfeier begehen.

Damit schließt dann die Feier. Dieselbe Feier wird zu anderen Zeiten von allen anderen Totemklassen auf gleiche Weise veranstaltet.

Neben diesem feierlichen Opfer gibt es noch ein anderes weniger feierliches, das *est ku anyi* (Wasser gießen (zu) Boden) genannt wird. Dieses Opfer kann jeder einzelne nach Belieben vornehmen. Als „Opferaltar“ dient dann ein großer Stein, auf den das Opferblut gegossen wird; auch legt man die Eingeweide auf den Stein. Sodann gießt man auch Bier (*lihā*) auf den Stein.

f) Belästigung durch Tote.

1. War eine Frau während der Krankheit ihres Mannes nicht aufmerksam genug und hat sie denselben nicht gut gepflegt, so fürchtet sie sich vor ihm nach seinem Tode. Sie hat fortwährend Angst, er könne kommen und sie töten oder verrückt machen. Die so Geängstigte geht zu einem *obó-wa-tō* (Amulettmacher). Dieser gibt der Frau zunächst ein gewisses Kraut, das sie schützen soll. Ferner gehen sie mit einem weißen Huhn zu einem *oloko* (Odumbaum), oder *ete* (Palmbaum), oder zu einem *ohū*, auch *gedehūsu* genannt (Seidenwollbaum). Dort ruft der *obowato* den betreffenden Toten herbei. Wenn dieser gekommen ist, nimmt der *obowato* Fußschellen (*emēdōga* = Mensch-legen-Eisen), die er zur Hand hat, legt dieselben dem Toten an und schmiedet ihn an den betreffenden Baum. Damit ist die Macht des Toten gebrochen, die Frau erlöst. Das Huhn gehört dem *obowato*.

2. Ein anderes Mittel. Eine Frau hat ihrem Mann zu Lebzeiten immer schlecht gekocht usw. Jetzt nach seinem Tode fürchtet sie die Besuche des Toten. Denn der Tote wird immer wieder kommen, so oft er Hunger hat. Um sich zu schützen, nimmt die Frau zwei geröstete Maiskolben und hängt

sie an einer Schnur in ihrer Hütte auf. Kommt nun der Verstorbene, so sieht er sofort die Maiskolben, „labt sich an diesen und läßt die Frau in Ruhe“.

g) Totenzitierung.

Ein Vater (oder sonst jemand) ist viel von Krankheit geplagt und weiß keinen Rat mehr. Er geht zu dem *bokóno* (Priester des *Fā*) und bittet ihn, er möge doch sein verstorbenes Kind (oder sonst einen Toten) zitieren.

Der *bokóno* stellt einen großen Topf umgekehrt auf den Boden und macht dann mit Asche einen Kreis um den Topf herum. Dann nimmt er einen Topfscherben, reibt damit auf dem Boden des großen Topfes herum und ruft dabei den gewünschten Toten, etwa:

„*Fadongbo*, *wa, da túwè nò-yò we!*“
 „*Fadongbo* (Name des Kindes), komm, Vater deiner ist rufen dich!“

Der Gerufene erscheint unter dem (umgestülpten) Topf und ruft¹: *Bokóno*, gib mir Wasser (oder Öl) zu trinken.“ Der *bokóno* gibt ihm das Gewünschte, indem er es auf den Boden hingießt.

Jetzt trägt der Vater sein Anliegen vor. Der *bokóno* spielt den Dolmetsch. Man sagt: Der zitierte Tote spricht wohl *Fō*, aber stark durch die Nase, so daß es für einen Uneingeweihten weniger verständlich ist.

Das Gespräch geht etwa folgendermaßen vor sich:

Kind: „Vater, warum rufst du mich?“

Vater: „O Kind, mir geht's nicht gut. Warum bin ich soviel krank und was muß ich tun, daß es wieder besser wird?“

Kind: „Fürchte dich nicht! es wird wieder besser werden. Suche ein weißes Huhn und bringe auf dem Kreuzweg (*ali-kple-tē* = Weg-verbinde-Platz)² ein Opfer (*fō-sisa*) dar.“

Darauf geht der *bokóno* mit dem Vater auf den Kreuzweg. Dort machen sie ein Feuer und setzen einen Topf mit Wasser darauf. Sodann machen sie dort ein etwa 25 cm tiefes Loch. Dann schlachtet der *bokóno* das Huhn und läßt das Blut in das Loch laufen. „Der Vater muß dabei das Gesicht abwenden.“ Darauf übergibt der *bokóno* dem Vater das Huhn zum Rupfen. Dann wird es geröstet, zerlegt und gekocht, es kommt Salz hinzu. Darauf nimmt man das Fleisch aus dem Wasser, schüttet dann Mehl in die Brühe und gibt auch Palmöl hinzu. Ein solches Gericht heißt *dye-si-kplē* (Salz-Wasser-Gericht) oder auch *tahasa*. Dann nimmt man etwas von diesem Gericht und ein kleines Stück von den einzelnen Körperteilen des Huhnes und legt es samt den Eingeweiden in das Loch. Darauf wird das Loch wieder verschlossen. Der Rest gehört den beiden und den anderen etwaigen Anwesenden. Damit ist das Opfer erledigt.

Das Opfer gilt demjenigen, den das Kind als Verursacher der Krankheit angegeben hatte.

(Schluß folgt.)



¹ Das heißt, der *bokóno* ruft mit veränderter Stimme.

² Zuweilen auch: hinter das Haus.

La donna albanese¹

con speciale riguardo al diritto consuetudinario delle Montagne di Scutari.

Per D. ERNESTO COZZI, Miss. apost., Rjoli (Albania).

Con due appendici: I. Usi nuziali. — II. Proverbi su la donna.

«Un viaggiatore non deve mai lasciarsi
arrestare nelle sue note dal timore di dare
un ragguaglio che gli sembra incompleto...»

Bar. DE CHAMPOLOIS.

Nel dare alla luce questi appunti, scritti alla buona nei rari momenti di ozio, altro non ebbi di mira, se non di dare un'idea, per quanto sommaria, giusta però e veritiera della condizione della donna albanese; e di portare così anch'io il mio modesto contributo all'etnografia di un popolo così poco conosciuto e studiato e così difficile a conoscersi e studiarsi, qual'è appunto quello degli Albanesi, che nell'ora presente attira sopra di sè l'attenzione dell'Europa tutta.

Ed è per non derogare dal principio di attenermi alla realtà delle cose, ch'io, come negli altri miei scritti, limitai questo schizzo unicamente alle tribù meno conosciute comprese nelle Montagne di Scutari², dove gli abitanti

¹ Per la pronuncia dei termini albanesi occorrenti in questa lavoro riporterò qui in uno specchietto quelle lettere che nell'idioma albanese hanno un valore differente dall'italiano:

<i>q</i>	pronuncia <i>c</i> italiano davanti <i>e, i</i>
<i>ç</i>	» <i>č</i> slavo, o come il doppio <i>cc</i> italiano in «laccio»
<i>dh</i>	» <i>ð</i> greco moderno
<i>g</i>	» <i>g</i> italiano davanti <i>a, o, u</i>
<i>gj</i>	» <i>g</i> italiano davanti <i>e, i</i>
<i>h</i>	» <i>h</i> sempre aspirata come in tedesco
<i>ll</i>	» <i>λ</i> greco o <i>ł</i> polacco
<i>nj</i>	» <i>gn</i> italiano
<i>s</i>	» <i>s</i> sibilante
<i>sh</i>	» <i>sc</i> italiano davanti <i>e, i</i>
<i>th</i>	» <i>θ</i> greco o <i>th</i> inglese
<i>y</i>	» <i>ü</i> francese o lombardo
<i>xh</i>	» <i>gin</i> turco o <i>dž</i> slavo
<i>z</i>	» <i>z</i> italiano in «rozzo»
<i>zh</i>	» <i>j</i> francese
<i>c</i>	» <i>z</i> italiano in «prezzo».

Noto poi che nella trascrizione dei termini albanesi adottai il dialetto proprio di queste montagne, del resto il migliore fra tutti, e per facilitare la lettura agli stranieri tralasciai l'*e* muta e gli altri suoni modificati che sfuggono a chi non conosce profondamente la lingua albanese, seguendo inoltre, ove stimai opportuno, coll'accento acuto (´) la sillaba da accentuarsi, mentre l'accento circonflesso (ˆ) denota la nasalità delle vocali.

² Le Montagne di Scutari si dividono in quattro gruppi:

Malcija e mādhe (*mal-i* = monte; *malcii-a* = regione montuosa) = montagna grande; colle tribù di Hoti, Gruda, Kelmëni, Kastrati, Shkreli, Reçi, Lohe, Rjoli.

Malcija e vōgel = piccola Montagna; colle tribù di Shala, Shoshi, Kiri, Plani, Toplana, Gjani.

Rânzat e mî Shkōders = le falde sopra Scutari: colle tribù di Kopliku, Grizhe, Buza ujt.

Postripa; colle tribù di Dushmâni, Shlaku, Drishti, Boksi, Temâli, Suma.

sono per la massima parte cattolici, i quali, a preferenza dei loro confratelli maomettani¹, conservarono, più che altrove, nella loro primitiva purezza il carattere nazionale nell'aspetto fisico, nelle tradizioni, negli usi, nei costumi, nella natia favella.

Ad ogni modo osservo che sebbene in Oriente il maomettanismo sia ovunque il medesimo riguardo al debil sesso, e consacrando la poligamia condanni la donna alla schiavitù, ad una eterna tutela, alla precoce vecchiaja, alla sterilità, al vizio, al ripudio ed al divorzio; pure, ove si parli della condizione della donna musulmana delle Montagne d'Albania, giova tosto osservare ch'essa è eguale a quella della donna montagnola cristiana.

Il musulmano montagnolo nei suoi usi e costumi è rimasto anzi tutto «albanese»; mentre la religione non ha potuto alterare le sue tradizioni patriarcali, nè la corruzione delle città potè ancor metter piede fra i suoi monti rupestri. Egli è essenzialmente un uomo di famiglia. Ammogliato, di solito in giovane età, egli non vagheggia altra felicità che di aver molti figli. E sebbene la legge musulmana gli accordi il permesso di possedere quattro mogli legittime, quando però sia in istato di mantenerle, tuttavia per le sue condizioni economiche assai deficienti, ed anche in grazia dei suoi costumi più onesti ed austeri che non quelli degli abitanti delle città, di solito sposa una sola donna.

* * *

Ciò premesso osservo tosto che sebbene la donna albanese sia senza dubbio molto lontana dall'emancipazione sognata da certi filosofi e politici d'occidente, ed essa sia tenuta anche qui in uno stato d'inferiorità civile e sociale, tuttavia son lunghi dal vero quegli scrittori² di cose albanesi che la dipingono come una schiava degna di rimpianto.

Il viaggiatore forestiero che passa come meteora sol attraverso a qualche contrada di questo paese, ignaro eziandio dell'idioma albanese, deve guardarsi dal giudicare dalle apparenze e dallo scrivere sotto impressioni affatto momentanee e locali senza conoscere lo spirito e l'indole del popolo; chè la ricerca della verità in certe materie è difficilissima non essendo dato allo straniero di spingersi molto addentro nelle case di questi abitanti, per quanto ospitali, e tanto meno nella lor vita intima senza aver guadagnata con lungo commercio con essi la lor confidenza.

È vero che tutti gli Albanesi, in pubblico, affettano una grande indifferenza verso il sesso femminile, e specialmente verso le proprie mogli; ma

¹ Nessuno ignora che i Musulmani d'Albania appartengono alla razza più pura albanese, ed originariamente erano cattolici oppure ortodossi. Al tempo dell'invasione ottomana la nobiltà locale fu costretta ad abiurare per abbracciare l'islamismo per non perdere i beni che possedeva ed allettata dai nuovi grandi vantaggi fondiarii che otteneva; altrettanto fecero gli abitanti delle città, i quali alla lor volta vennero guadagnati da privilegi commerciali e da immunità fiscali.

² Ben pochi del resto sono i forestieri che posero piede nell'interno delle Montagne d'Albania. Fra quelli che in quest'ultimo decennio nell'interesse della scienza esplorarono più o meno questo paese, vanno notati: IPPEN i. r. conv. A. U.; Dr. TRÄGER di Berlino; STEINMETZ, ingegnere di Sarajevo; Bar. F. NOPCZA, ungherese; Dr. M. LIEBERT di Halle, i quali coi loro pregevoli scritti contribuirono assai a far conoscere questa parte d'Europa rimasta fin'ora quasi ignota o almeno dimenticata.

ciò è cosa più di apparenza, di prammatica, per così dire; mentre questa disistima, in ultimo sol mentita, del sesso debile si riduce sempre, nello scherzo profferito dal coro dei Satiri presso Euripide (Ciclop., p. 186).

Deh! che mai venute al mondo.

Non fosser mai — fuor che per me le donne!

Per l'Albanese la donna forma «il sesso debole» nè più nè meno che per l'occidentale: quello che manca a questo popolo è la *galanteria* incompatibile affatto colla rude e maschia natura di questa gente avvezza alle armi ed alla assoluta indipendenza. E sebbene, orgogliosi per natura, con un esagerato sentimento del loro valore e del loro coraggio, mostrino rispettare solo il carattere forte, energico, la volontà ferrea, pure sanno apprezzare benissimo le doti, le qualità e la missione della donna, ed in realtà trattano il debil sesso amorevolmente e con rispetto, e nulla v'ha di più toccante che i rapporti tra fratello e sorella e dei figli verso la madre.

È per questo concetto della debolezza della donna, ch'essa è intangibile, e sarebbe una somma vergogna il prendere vendetta sopra di essa, nè più nè meno come sarebbe vergogna l'uccidere un fanciullo od un vecchio inerme¹. Essa viaggia da sola di notte e di giorno e dovunque senza tema di ricevere oltraggi di sorta. Nelle lotte guerresche che insorgono fra tribù e tribù, ed alle quali prende parte coi maschi, è sicura di venir risparmiata dal fucile nemico². In sua compagnia il forestiero od il reo esposto alla vendetta si trova sicuro³. Questi fieri abitatori dell'Alpi albanesi non disdegnano viaggiando la compagnia del debil sesso; s'intrattengono con esso giovialmente, ma sempre con correttezza nelle parole e negli atti; e se scherzano, lo fanno con garbatezza e con rispetto. Solo in chiesa⁴ e nelle riunioni di piacere, in occasione di nozze o di festività, la separazione dei sessi sussiste in maniera assoluta. Questi montagnoli incontrandosi con donne, nubili o maritate, anche se affatto sconosciute, sono essi che pei primi rivolgono loro il saluto; se

¹ È noto il detto albanese montagnolo: «*burri pà arm asht grue*» cioè: «l'uomo senz'armi è donna.»

² Durante le ostilità spetta alle donne il portare ai combattenti i viveri e le munizioni e raccogliere i feriti. Inoltre sono utilissime pel servizio d'informazioni, giacchè sono esse che vigilano sulle mosse del nemico e che portano i messaggi da un luogo all'altro. Molte volte ho veduto le donne incoraggiare i combattenti e far scudo del proprio petto ai loro cari contro le palle del nemico, il quale ritenendo ignominioso l'uccidere una donna, cessava tosto il fuoco micidiale.

Mi dà occasione a vergare questa nota anche la guerra ad oltranza che in oggi (Aprile 1911) si combatte tra questi monti fra le truppe del governo ed i nostri alpigiani stanchi già del tirannico regime giovane-turco. L'energia, l'audacia, il coraggio, di cui danno prova le donne della grande Malcija, sono superiori a qualunque elogio.

³ Imperocchè ridonderebbe a somma vergogna per l'uccisore ch'egli si prevalga della compagnia d'una donna inerme per inveire contro il suo nemico, mentre ciò non oserebbe, se quest'ultimo fosse accompagnato da un forte armato. Ove poi avvenisse di ucciderlo, il reo incorrerebbe nella vendetta del sangue da parte dei parenti della donna.

⁴ Osservo che durante gli uffici divini gli uomini occupano sempre il posto davanti all'altare, e le donne nella parte inferiore della chiesa. Al vangelo poi mai le donne si alzano in piedi, bensì solo gli uomini. Al termine della sacra funzione facendo spalliera lasciano uscire dapprima tutti i maschi, e di poi escono esse.

poi l'incontro succede con donne conoscenti, porgono loro la mano destra appoggiando la sinistra sulla loro spalla ed avvicinandosi vicendevolmente le guancie si salutano.

L'uso di baciare le donne, che, se è vero quello che dice Plutarco, fu introdotto in Roma antica per sentire dal loro alito, se avessero infranta la legge che lor vietava di bere vino, rimase una specialità per l'occidente, mentre in Albania non si usa il bacio neppure fra i maschi.

Solo al marito non è concesso dall'etichetta di mostrare alcuna familiarità con la propria moglie, la quale pure in apparenza mostra di non curarsi del suo consorte. Sopra tutto nei primi anni di matrimonio questo è tenuto a conservare un tono di padronanza assoluta sulla sposa, la quale pure mostra che i sentimenti suoi tengono più al rispetto che all'affetto. La donna, alla presenza di estranei, mai prende parte alla refezione col suo marito, ma mangia dopo separatamente colle altre donne ed i bimbi. Nè mai si mostra in pubblico in sua compagnia; e s'egli si assenta, non assiste alla sua partenza, nè davanti ad altri può interrogarlo sul suo ritorno; e mentre è assente, non deve chiedere sue notizie.

Questi usi e costumi così severi furono trasmessi dagli avi, che esposti ad ogni istante a lasciare la famiglia per recarsi alla guerra non volevano che i giovani si lasciassero intenerire dalle lagrime dei loro cari, le cui espansioni di affetto o di dolore potevano trascinarli a mancare ai loro doveri di buoni patrioti.

Così presso gli Albanesi la delicatezza dell'organo uditivo è tale, che quando sono costretti a parlare delle lor donne, lo fanno con una infinita riserva; e come tutti gli Orientali l'Albanese non vi domanderà mai direttamente notizie della vostra sposa; che se egli è costretto a darvi questa prova di deferenza o d'amicizia, non lo farà parlando direttamente di essa, ma adopererà una perifrasi od una metonimia.

Tutt'altro invece si presenta la vita coniugale nell'intimo della famiglia: ma bisogna entrare e vivere a lungo con essi nelle lor case per conoscere i rapporti d'affetto che corrono fra marito e moglie. Ricordo sempre le parole che mi dicea un montanaro, mio amico: «*Nuk kee bes, zotnii, saa dashtnii kena per graat t'ona, e saa fort rùhena, qi mos t'a diin kushi*» vale a dire: «Non puoi credere, signore, quanto affetto portiamo alle donne nostre, e quanto procuriamo che non lo sappia nessuno.» E solo dopo «aver mangiato pane e sale» per vari anni con questi alpigiani, dei quali uso pure tale espressione, dovetti convincermi che il mio amico non mentiva.

Il marito dorme in un letto comune colla moglie; non disdegna mai il consiglio della sua consorte negli affari famigliari; pone ogni cura ch'essa non difetti di nulla. I maschi preferiscono di andar essi scalzi e mal vestiti piuttosto che le lor donne. Così pure il marito va superbo, se gli si loda la moglie come prudente, saggia, operosa o come buona madre: solo sarebbe una indelicatezza e quasi offesa il lodarne la bellezza corporale.

Se poi il marito riprende la donna per qualche motivo, ed anche la percuotesse, questa non se ne adonta, nè perde l'affetto per lui, chè anzi



„Anthropos“, VII, 3.

Fig. 1. Una mendicante della Piccola Malcija colla cuna sulla schiena (Albania).



"Anthropos", VII, 8.

Fig. 2. Una fanciulla montagnuola di Rjolli (Albania).



"Anthropos", VII, 3.

Fig. 3. Una fanciulla montagnuola che rintreccia nastri di lana (Albania).

essa stessa desidera, in certo qual modo, che l'uomo sia energico, forte, e sappia farsi rispettare.

Non puossi negare che presso le tribù della Piccola Malcija¹ la donna è condannata fin da giovane a dure fatiche venendo usata come mezzo di trasporto² causa la impraticabilità delle strade e la vendetta del sangue che rende malsicure le vie pei maschi; però se essa porta pesanti fardelli andando e ritornando dal mercato delle lontane città, nei lavori campestri le è riservata la parte meno faticosa, ed è oggetto di riguardi relativi.

Nella grande Malcija invece, dove le strade son migliori ed ogni famiglia per quando povera possiede un animale da soma, mai la donna viene adibita al trasporto di pesi, ed essa viene trattata assai più mitemente che non nelle altre montagne. Il campo della sue attività è unicamente l'interno della casa. Quasi mai si vede la donna lavorare nei campi.

Le donne albanesi sono ordinariamente laboriose, econome; mai civettuole, e di solito fedeli; tutte poi sono buone madri. E le vecchie? Dopo tanti anni che mi trovo in contatto con questi montagnoli, doveti convincermi che essi in generale non hanno pei vecchi quella venerazione e rispetto che di solito si trova presso i popoli slavi. «*Nierit, kuur plakët, i bien trût n' çaf*» vale a dire: «all'uomo quando invecchia, cadono le cervella nel collo»; «*plaku à ma zii se fmia*» = il vecchio è peggiore del bimbo» sono detti che corrono ogni momento sulla loro bocca.

E pertanto anche le vecchie, come da per tutto, fatte però le debite eccezioni, vengono trattate di solito con poca carità specialmente dalle spose di casa. È tipico il detto montagnolo: «*fiála e plakës, qi ja thot nuses për t' mir, nuses i bahet spec*»; cioè: «la parola della vecchia ch'essa rivolge alla sposa a fin di bene; alla sposa diventa peperone (che abbruccia)».

Morendo poi una vecchia di spesso si odono i montagnoli a dire: «*sod kena dârsem*»; va le a dire: «oggi abbiamo nozze» volendo con ciò alludere al banchetto funebre che s'imbandisce in tale occasione, e che si converte tante volte in un banchetto d'allegria.

Le vecchie purtroppo non godono che l'affetto dei bambini in tenera età, di cui guidano i primi passi. Del resto sono assai econome, per lo più avere; lavorano, e sono di un grande aiuto per la sorveglianza degli interessi materiali della casa.

Ma per maggior chiarezza facciamoci a considerare la donna montagnola attraverso i vari stadi della vita, cioè come fanciulla, come sposa e madre, e come vedova, sopra tutto in relazione al diritto consuetudinario di queste montagne³.

* *

¹ Ed anche nella Mirdizia.

² Giova notare che nella Piccola Malcija fra il resto del corredo vien dato alla sposa il *plung*, sorta di grembiale quadrilatero fornito ai quattro angoli di lunghe corde, e che serve per portare sulla schiena i fardelli, o la cuna, oppure i piccoli figli. Due corde passano sopra le spalle attraverso il petto, e le due altre vengono allacciate alle prime passandole sotto le braccia. Vide Fig. I.

³ Tutte le tribù delle Montagne di Scutari e quelle tra il Drino e la Mirdizia si reggono con un complesso di leggi civili e penali trasmesse per tradizione e consuetudine di generazione

Se la nascita d'un figlio maschio (*dial-i*) vien salutata da parte dei parenti ed amici con spari di fucile, in segno di gioia, e tutti i vicini si effondono in congratulazioni coi genitori ed in interminabili auguri all'indirizzo del neonato, la nascita d'una figlia (*vaiz-a*) forma una vera delusione pei genitori¹.

È vero che fino all'età di due o tre anni il figlio e la figlia vengono trattati tutti e due alla stessa maniera; ma a partire da questo momento le due esistenze si separano, e tutta l'attenzione della famiglia e sopra tutto la predilezione del padre ha per oggetto il fanciullo. E mano mano cresceranno, queste differenze si aumenteranno sempre più, ed i due figli non saranno più eguali, se non davanti alle carezze materne.

La ragazza montagnola non riceve altra educazione² che quella della casa; e naturalmente non sapendo la madre nè leggere nè scrivere, la sua figlia sarà ridotta agli uffici di casa, ai quali viene iniziata a misura che cresce in età. Ad essa però vengono risparmiati i lavori troppo duri, come pure mai si occupa del governo della casa. Le occupazioni ordinarie sono il custodire le greggi; l'imparar a filare la lana, il lavorare ad ago; il tessere stoffe casalinghe o intrecciar nastri e passamanterie per ornare gli abiti; inoltre di buon ora apprende a trattar il latte per cavarne burro e formaggio; va al bosco per legna oppure alla fonte per acqua.

Le fanciulle di montagna non condividono la sorte delle povere ragazze di città³ condannate ad essere rinchiusse fra quattro mura della casa, ove passano la primavera della vita crescendo come piante intisichite, senza sole, senz'aria; ma bensì queste montanine godono di tutta la libertà, vanno col viso scoperto, vivono la vita di campagna, respirano l'aria pura dei monti e crescono sane e robuste.

in generazione, e che formano per esse l'unico codice, riconosciuto anche dal governo turco, denominato *Kanûni i Lek Dukagjnit*. Così le tribù in cui vige questo codice si chiamano «le tribù di Dukagjini».

¹ Il codice religioso dei maomettani che ha voluto regolare anche i loro costumi, è il primo ad accusare gli uomini della loro aversione per le donne dicendo: «Se si annunzia a qualcuno di loro la nascita d'una figlia, la sua fronte s'annuvola e diviene come soffocato dal dolore; egli si nasconde dai suoi a cagione della disastrosa novella. Deve egli tenerla e subirne l'onta, o seppellirla nella polvere?» Corano S. XVI, 60, 61.

² Presso le popolazioni cattoliche delle montagne di Scutari non vi sono scuole di sorta per l'educazione della gioventù, sicchè l'analfabetismo è generale. Solo presso dei Musulmani si rinvengono delle scuole rudimentali (*mejteb*) pei soli maschi, il cui maestro è sempre l'*hoxhà* del paese, e l'insegnamento consiste esclusivamente a far recitare dai ragazzetti seduti in terra i primi versetti del Corano.

³ Le ragazze musulmane secondo il precetto del Corano, ed anche le cristiane della città possono uscire svelate fino all'età di 12—13 anni. Giunte alla pubertà esse si ritirano in casa, come in vera clausura, donde escono solo in caso di bisogno e coperte interamente con un lenzuolo (*çarçaf*). Là rinchiusse sotto la direzione materna imparano a cucire, ricamare, tessere stoffe ed accudire alle faccende domestiche.

Nel settembre dell'anno scorso (1910) i capi della cittadinanza cristiana di Scutari raccolti in sessione plenaria stabilirono come legge che «le ragazze le quali al presente stanno celate, devono rimanere, come sono, cioè col *çarçaf*: le ragazze poi che ancora non lo sono, d'ora in avanti non potranno più tenersi celate, ed è lor vietato l'uso del *çarçaf*». Questa proibizione si estende pure ad ogni altra donna cristiana.

Ad esse anche divenute già adulte, all'età nubile, son affatto sconosciute la galanteria e la civetteria tanto comuni alle loro consorelle d'occidente; ma in tutto il loro contegno e portamento mostrano il senno della donna, ch'esplicano nelle svariate occupazioni domestiche.

Quello che gli usi e costumi di queste tribù vietano ad esse, è la libertà di scelta nel matrimonio, al quale devono adattarsi come ad una fatalità.

*
*
*

Secondo le nostre leggi civili la necessaria condizione per la validità degli sponsali è il mutuo consenso dei contraenti, non solamente tacito, ma espresso anche con un segno sensibile. Invece presso le tribù delle montagne d'Albania il consenso è sempre supposto nè figli, e viene espresso dai genitori; cosicchè il consenso di costoro vale per quello dei figli.

Tant'è che vi ha presso queste tribù lo sciagurato costume di fidanzare i figli fin nella più tenera età, e perfino certe volte sotto condizione prima della nascita.

Quest'uso trae origine già da antichi tempi: le famiglie amiche desiderando stringere delle alleanze fra di loro, e di perpetuare di padre in figlio i sensi di reciproca stima e di affetto, nonchè le glorie e le gesta guerresche delle lor case, fidanzavano fra loro i figli senza attendere al loro consenso. Quest'uso era pur comune nel vicino Montenegro, dove ora è affatto scomparso. Presso queste tribù invece i molteplici tentativi dei missionari di informare quest'atto alle leggi civili ed ecclesiastiche rimasero senza effetto; benchè si debba riconoscere che al giorno d'oggi molte famiglie si astengono dal fidanzare i loro figli fin dalla culla.

Ciò non ostante malgrado i figli non vengano fidanzati in tenera età, d'ordinario sono i genitori delle due parti che combinano tutto fra di loro, senza nulla interessarsi della volontà ed inclinazione dei contraenti. Dissi d'ordinario, perchè se lo sposo è già adulto, e capo di famiglia, gli è libera la scelta, ciò che non avviene mai per la ragazza.

Per essa, tolto il caso che non dichiari di buon ora di rimanere vergine, come vedremo in seguito, spetta sempre ai suoi congiunti di decidere della sua sorte riguardo alla scelta dello sposo, e precisamente al padre; in mancanza di questo al congiunto maschio più prossimo, col quale convive; ed in mancanza di parenti maschi spetta alla madre od alle sorelle. Se la ragazza è orfana e senza congiunti, il diritto di contrattare pel suo matrimonio spetta alla persona pia che l'ha raccolta e le ha prodigate le cure di padre.

Però essendo gli Albanesi assai suscettibili in queste specie di affari matrimoniali, impiegano ordinariamente un intermediario *shkus*, la cui opera è di somma importanza. Di solito lo *shkus* è un parente od un amico della famiglia della sposa, e le prime pratiche per la domanda della giovane vengono intavolate da lui. Egli va da una famiglia all'altra, riporta alla parte dello sposo il risultato delle sue ambasciate e delle sue informazioni; stabilisce abboccamenti, decide sul prezzo per la sposa e riguardo alle altre formalità del fidanzamento e del matrimonio.

Essendo somma vergogna pei due futuri sposi di farsi vedere od incontrarsi assieme prima delle nozze, sì che le ragazze si astengono perfino dal recarsi in chiesa per non imbattersi nel fidanzato, se questi è della stessa parrocchia, tali fidanzamenti succedono di solito senza che i due promessi si conoscano neppur di vista¹. Si dirà allora che i matrimoni si fanno alla cieca e che è impossibile, riescano bene. Ciò può succedere; però se non è lecito al decoro di entrare in quella famiglia, pure nessuno proibisce di potersi informare sul carattere e sulle doti della futura sposa².

Giova inoltre osservare che tali fidanzamenti avvengono sempre tra famiglie di diversa tribù, mai poi della stessa discendenza. I membri di uno stesso stipite (*bark*==ventre) sono sempre consanguinei e parenti; nulla importa che sia molto remota la parentela; essi sono rami dello stesso albero; una è l'origine, sono tutti fratelli e sorelle; e niuno può autorizzarli o dispensare a contrarre matrimonio.

Oltre gli impedimenti ecclesiastici del matrimonio concernenti la consanguinità, l'affinità e la parentela spirituale in queste montagne si considera anche come parente in grado proibito pel matrimonio quello che taglia la prima volta i capelli ad un bimbo³, e ciò sia riguardo al bimbo, come pure riguardo alla madre sua; inoltre colui che ha assistito quale testimonio di un matrimonio, sì che non potrebbe, secondo l'opinione pubblica, fidanzarsi colla sposa che accompagnò all'altare, nel caso rimanesse vedova. Così pure non è lecito di maritarsi fra loro i parenti più prossimi di due *probatini*⁴.

Noto inoltre che i fidanzamenti ed i matrimoni fra persone di diversa religione, se nei passati tempi erano abbastanza frequenti, ora avvengono assai di rado, e solo nelle tribù più remote di Nikaj, Merturi. Nella grande Malcija al presente (1910) non si ha che un caso, in cui un turco convive con una cattolica, ed inoltre due cattolici che si unirono con due ortodosse montenegrine, delle quali una vive in concubinato, avendo il marito la sua

¹ Tipica è la domanda che questi montagnoli si rivolgono uno all'altro in occasione di qualche matrimonio nella tribù: «*si i kaa dal nusia N. N.?*» vale a dire: «come gli è toccata la sposa a N. N.?» E chi ha potuto vederla o conoscerla, risponde dando il suo parere.

² Del resto molte volte ho veduto questi montagnoli fingersi quali mendicanti, oppure quali viandanti pur di poter pernottare nella fanniglia, dove hanno intenzione di fidanzare una giovane ed aver così il mezzo di conoscerla personalmente.

³ V'ha l'uso fra gli Albanesi, anche musulmani, che un anno o due dopo la nascita di un bambino, sia maschio o femina, gli si rade la testa. Questa funzione viene affidata di solito ad un amico, il quale con ciò diventa compare (*kumar*) coi genitori del bimbo. Degno di nota si è che ai maschi vien rasa la testa colla luna crescente, ed alle femine colla luna calante. I montagnoli considerano quest'atto che chiamano «aver un s. Giovanni = *me pas sh' Njon*» come una parentela spirituale più forte del battesimo, ed è talmente rispettata che uno dei giuramenti più solenni, al quale mai si manca è «*per sh' Njon qi kena!*» = pel s. Giovanni che ci lega!

⁴ *Probatinat* = fratelli di sangue. La cerimonia del probatinato consiste nel pungersi due amici il dito mignolo, finchè ne sprizza il sangue che lasciano colare in due bicchierini contenenti dell'acquavita, e di poi scambiandoli a vicenda l'uno beve il sangue dell'altro. Dopo tale cerimonia i due amici si considerano come fratelli di sangue. La loro amicizia diventa indissolubile si da costituire un vincolo tanto sacro, che i lor figli e parenti prossimi in primo grado non possono unirsi in matrimonio fra di loro.

legittima moglie. Nei tempi andati le spose conservavano la loro religione¹; ora invece di solito la sposa abbraccia la religione del marito. Inoltre osservo che mai accade che un cristiano si sposi con una turca, ma invece succede sempre il caso contrario.

Interpretandosi sempre a favore la volontà o consenso degli interessati, qualunque età essi abbiano, segue essere sempre valido il contratto stipulato; e data una volta la parola, il contratto matrimoniale si ha per conchiuso e ratificato.

Al giovane però è sempre libero di recedere dal fidanzamento, ma in tal caso egli perde tutto il danaro versato per la dote della sposa.

Ad ogni modo gli unici motivi che possono legittimare la rottura degli sponsali dinanzi all'opinione pubblica sono di solito; o la scoperta di qualche impedimento canonico di consanguinità o di affinità; oppure il caso, in cui la fidanzata venisse sedotta da un terzo e rimanesse incinta².

In quest'ultimo caso è libero al fidanzato di prenderla per isposa o meno. Però nell'uno e nell'altro caso al fidanzato compete il diritto di richiedere alla famiglia dell'infedele un'ammenda di sei «borse»³ pel disonore arrecatogli, amenocchè egli non preferisca la vendetta del sangue, giacchè *erzi lyp pushken* vale a dire «l'onore richiede il fucile».

Riporterò due casi.

Certo Gjur Tahiri di Pecaj (Shala) fidanzò suo figlio con la figlia di certo Kacol Gjoni di Shoshi. Quest'ultima rimase incinta. Il padre del fidanzato sebben pregato, rifiutò l'ammenda, e di poi uccise il padre dell'incinta (1906).

Invece un mio parrochiano di Rjolli, certo K. M., accettò l'ammenda di sei borse, perchè la sua fidanzata rimase incinta, sebbene di poi l'avesse presa in isposa.

Noto infine che in quest'ultimo caso, in cui cioè l'incinta venisse accettata in isposa, il matrimonio succede solo dopo il parto; e mai e poi mai vien accettata dallo sposo la prole spuria.

Alla sposa mai è lecito di recedere dal fidanzamento senza che la sua famiglia incorra nella vendetta del sangue da parte del fidanzato.

Valga un esempio fra i molti che potrei citare, e del quale dovetti io stesso occuparmi. Una famiglia della tribù di Plani avea fidanzata la sua figlia ad un giovane di Suma. La fanciulla non volendo contrarre matrimonio col detto individuo, fuggì di nottetempo presso la tribù di Shala, dove spontaneamente si unì in matrimonio con un giovane di quel luogo, mentre la sua famiglia cadde nella vendetta del sangue coi parenti del fidanzato. Soltanto dopo lunghe pratiche e mediazioni si potè ottenere un accomodamento fra le due famiglie, alla condizione però che i parenti della fuggita dassero in suo

¹ P. e. a Suma, dove fui parroco dal 1901—1903, trovai nella contrada di *Bójai* (ove tutti gli abitanti sono musulmani) tre vecchie vedove che avevano conservata la religione cattolica sebbene maritate a musulmani; così pure un caso nella contrada di *Shakóta*.

² Non succede mai il caso che il seduttore sposi una ragazza da lui sedotta; imperocchè ove venisse scoperto come autore del delitto, sarebbe per lui la massima delle vergogne, e cadrebbe nella vendetta del sangue da parte dei parenti della sedotta.

³ In moneta italiana Lire: 683-52.

luogo un'altra ragazza, e pagassero un'ammenda di tre «borse»¹. Non trascorse di poi un anno che i parenti della sposa fuggitiva uccidevano il suo marito di Shala, mentre i famigliari di quest'ultimo alla lor volta si vendicavano coll'abbruciare la casa degli uccisori e coll'uccidere un cugino della fuggita.

* *

Un mezzo affatto originale resta alle ragazze, siano cattoliche o musulmane, per evitare il matrimonio che loro non aggrada. Esse possono cioè manifestare alla propria famiglia la loro intenzione di rimanere per sempre zitelle, o come dicono questi montanari, di rimanere «vergini» (*vergjinësh-a*). Se questa decisione vien presa dalla giovane dopo fatto già il fidanzamento, essa è obbligata a mettere dei mallevadori (*dorzan*) ch'essa non passerà a nessun marito, ed inoltre la sua famiglia è tenuta a restituire l'eventuale dote (*merqiri*) ricevuta dal fidanzato.

Questo stato di verginità comune a tutti i popoli su queste montagne può venir scelto dalle fanciulle non solo per contrarietà al matrimonio, ma bensì anche tante volte per altri motivi.

Ed uno dei più frequenti si è il diritto di eredità che talvolta loro accorda lo stato di «vergini». Presso le tribù dell'Albania la donna è inabile ad ereditare². Però in base al principio delle leggi consuetudinarie che cioè «due ragazze formano un maschio», se due figlie rimangono orfane, e dichiarano di rimaner «vergini», esse godono vita natural durante l'usufrutto di tutta la sostanza paterna, sebbene vi siano altri eredi maschi.

Se invece rimane orfana una sola figlia e senza avere altri congiunti maschi, questa di solito può godere pure l'usufrutto dell'eredità paterna fin che rimarrà «vergine». Ma se essa avesse altri attinenti maschi, questi devono provvedere al suo sostentamento. Se poi gli eredi avessero a dividere la sostanza, questa vien divisa in parti eguali fra essi comprendendovi pure la vergine, la quale poi fino alla sua morte può amministrare la sua porzione godendone tutto l'usufrutto: alla morte poi la sua sostanza passa agli eredi maschi.

Così, se i genitori, morendo, lasciano una figlia maggiorenne «vergine» con altri figli minorenni, questa assume il maneggio della famiglia; ed anche quando i figli maschi son cresciuti, rimane ad essa la supremazia, fin che non vi rinunci essa volontariamente; ed anche in tal caso il nuovo capo di famiglia deve agire di comune accordo con essa.

¹ Tre *borse* equivalgono a franchi 341.57. Una *borsa* si divide in 500 piastre; una piastra corrisponde a lire it. 0.22.

² Tale disposizione della legge consuetudinaria (*kanun*) trova la sua spiegazione nel motivo che se la donna potesse ereditare, si darebbe causa all'introduzione di elementi stranieri nelle singole tribù, e ne verrebbe diminuito il vincolo di coesione e di indipendenza. Del resto alla donna albanese vien vèmpre assicurata l'esistenza della propria famiglia o rispettivamente dagli eredi.

Ad ogni modo negando alla donna ogni diritto di eredità, si nega formalmente ad essa ogni diritto di proprietà, e con ciò si toglie ad essa ogni speranza di redenzione sociale.

Un altro motivo a questa risoluzione di rimaner «vergine» può venir dato dall'amor filiale, nel caso cioè che i genitori fossero inabili al loro sostentamento, e non avessero altri figli, e la figlia per non abbandonarli e per poter venir in loro aiuto rinuncia volontariamente al matrimonio. Però il caso è assai raro. Imperocchè ben difficilmente vi accondiscendono i genitori riputando essi come una vergogna il non maritare la propria prole.

E nelle tribù di Shala, Shoshi, Nikaj e Mertúri¹ non si soffre assolutamente e per nessun motivo che le fanciulle rimangano nubili, sembrando loro ciò una cosa contro natura, e pertanto procurano che le lor figlie vengano maritate in giovane età.

Succede talvolta che le ragazze rimaste «vergini» prendono pure il vestito da maschio ed anche l'armi, ed assumono pure un uomo maschile: però tali casi sono relativamente assai rari. Imperocchè sia nella Piccola come nella Grande Malcija si ritiene talcosa come onta e vergogna. Sta il fatto che fra tutte le vergini della Piccola Malcija solo due nella tribù di Suma vestono da uomo, però senza portare l'armi, ed una nella tribù di Plani, la quale però usa i vestiti di maschio, solo allorchè deve recarsi al monte col gregge. Nella Grande Malcija, dove non sono poche le «vergini», avvenne una nella tribù di Reçi, ragazza di 14 anni, che nel suo abbigliamento maschile difficilmente si indovina il suo sesso; ed un'altra nella tribù di Lohe, certa *Marúka e Kol Dods*², la quale veste regolarmente da uomo e s'aggira sempre armata, mostrandosi in tutto il suo portamento quale un maschio, e facendo uso più d'una volta del suo fucile nelle lotte della tribù. Oltre a queste due se ne danno due nella tribù di Hoti, certa *Gjyste e Gjek Palóks* e certa *Cub Dashia*. Eccettuate queste nominate in nessun'altra tribù della Grande e Piccola Malcija si danno delle vergini che portino i vestiti da uomo e le armi, malgrado le asserzioni e le fotografie pubblicate in questo riguardo su d'un periodico tedesco³, e mi rincresce che l'autore, tratto in inganno da false informazioni, sia incorso in molte inesattezze su questo soggetto.

Le fanciulle rimaste «vergini» si distinguono dalle altre pel fatto ch'esse si tosan come i maschi e com'essi cingono per lo più il turbante (*shalli*), il berretto (*ksula*) ed il *gubére*⁴ vestendo del resto come le altre fanciulle.

Cercano però nel loro contegno di rassomigliare ai maschi, s'intrattengono più volentieri con essi che col loro sesso, prediliggono le occupazioni maschili p. e. il lavoro dei campi, il fumare tabacco ecc. Ad ogni modo le «vergini» non formano una vera casta, nè loro competono, fuori degli accen-

¹ Le tribù di Nikaj e Mertúri confinanti alla piccola Malcija appartengono ecclesiasticamente alla diocesi di Pulati, e politicamente alla Malcija di Gjakóva (Prov. di Kosovo).

² *Maruka e Kol Dods* = Maria di Nicola di Domenico. I montagnoli non usano cognomi e per distinguersi fra loro ognuno aggiunge al suo nome quello del padre; se poi nella tribù vi ha qualche omonimo, in allora vi si aggiunge anche quello del nonno, come nel nostro caso.

³ «Die Woche», 1907, Nr. 40. Dr. SCHULZ: «Albanisches Mannweibertum» — nel quale studio si cita pure il mio nome a conferma di erronee opinioni dell'autore.

⁴ *Gubére* o *xhurdi*, sorta di giacchetto nero, di lana, a mezze maniche, con una ripiegatura frangiata sulla schiena a guisa di quella del pluviale ecclesiastico. Il *gubére*, secondo la tradizione, fu dai cristiani albanesi adottato in segno di lutto per la morte del loro Eroe nazionale Giorgio Kastrioti, detto *Skanderbeg*, ed al presente è comune a tutti gli Albanesi anche maomettani.

nati, altri diritti o privilegi maschili¹, bensì giova ripetere, ch'esse vengono considerate in tutto e da per tutto quali donne, colla sola differenza ch'esse godono l'intera disistima dei loro connazionali.

Devo inoltre notare che questa dichiarazione di verginità non ha alcunchè di comune col voto di castità della chiesa, e collo stato monacale religioso che in queste montagne non esiste.

Solo nell'archivio parrocchiale di Shoshi ávvi una memoria, la quale ci racconta che nella tribù di Plani vi furono molte giovani che mediante la predicazione ed il buon esempio del P. ANGELO da Braciliano stabilirono verso l'anno 1715 di abbracciare lo stato verginale e consacrarsi a Dio, cosa insolita in queste contrade. Veduto ciò gli abitanti del luogo pensarono di fabbricare una casa appartata per le dette monache, acciò potessero più facilmente attendere alle cose spirituali. La S. Congregazione Romana però per ordine di Clemente XIII abolì per giusti motivi questa adunanza di monache nel 1763, sebbene ne lodasse il buon proposito e il desiderio di castità; e ordinò che ognuna avesse a rimanere nella propria casa. L'abitazione, ove dimoravano queste monache, si vede demolita sotto gli orti, della casa parrocchiale di Plani, a cui tuttora appartiene. Cessata quell'adunanza non cessò però il costume di farsi monaca. E molte ragazze già fidanzate senza il loro consenso arrivate all'età maggiore volendo sottrarsi alla forza, si tingevano in nero le vesti², cingevansi con una rozza fune a guisa delle antiche monache di S. Chiara, il ché cagionò grandi dicerie fra il popolo. I missionarii cercarono a tutta possa di persuaderle a deporre quell'insolito vestire, ma indarno. Anzi un dì si presentarono tutte alla Chiesa ed in mezzo al popolo congregato giurarono perpetuo voto di castità. Però coll'andar del tempo quest'uso religioso andò scomparendo, ed ora non ne rimane traccia presso i montagnoli; se toglie però tre o quattro zitelle che essendo state allevate presso qualche istituto religioso di Scutari, senza abbracciarne poi la regola, si posero al servizio di qualche missionario conducendo in tutto, anche nel vestito, una vita monacale

¹ Come erroneamente ebbero a scrivere il Dr. SCHULZ nel citato articolo della «Woche»; ed anche il B. NOPCSA nella sua monografia «Das katholische Nordalbanien», pag. 30, dove soggiunge che ad esse competono «anchi tutti i doveri degli uomini (come p. e. la vendetta)»; ed il SIEBERTZ nel suo libro: «Albanien und die Albanesen», Wien 1910, pag. 146, dove tra il resto trovo queste asserzioni: «Queste (le vergini) dichiarano poi solennemente davanti alla chiesa, ch'esse non vogliono maritarsi, ed allora godono tutti i privilegi dei maschi, portano da questo momento anche il vestito maschile e le armi. Queste ragazze chiamate «vergini» stanno sotto la protezione della chiesa, amministrano spesso assai stentatamente l'eredità paterna, oppure se ne vanno quali assai pregiate cantatrici delle epopee nazionali liberamente pel paese» (traduzione letterale). In omaggio alla verità devo dire che ciò non corrisponde al vero. Riguardo poi alla protezione accordata dalla chiesa a queste vergini, giova notare ch'essa non si estende più in là della protezione che la chiesa accorda a tutti gli altri suoi figli, giacchè questa dichiarazione di rimaner vergine vien fatta dalla ragazza affatto privatamente in seno alla sua famiglia e mai davanti alla chiesa. Inoltre mi piace osservare che in dieci anni che vivo e viaggio in Albania, mai mi fu dato d'incontrarmi in cantatrici, più o meno pregiate, di epopee nazionali...

² Le ragazze fino allo stato di sposa vestono solo la camicia ed una veste tutta di un pezzo, di lana, bianca, con orlature nere, detta *xhublét*; portano tutte un fazzoletto bianco (nero, se in lutto) sulla testa, un grembiule (*pshtiellák*) per lo più colorato; calze fino al ginocchio, bianche, e *opange*.



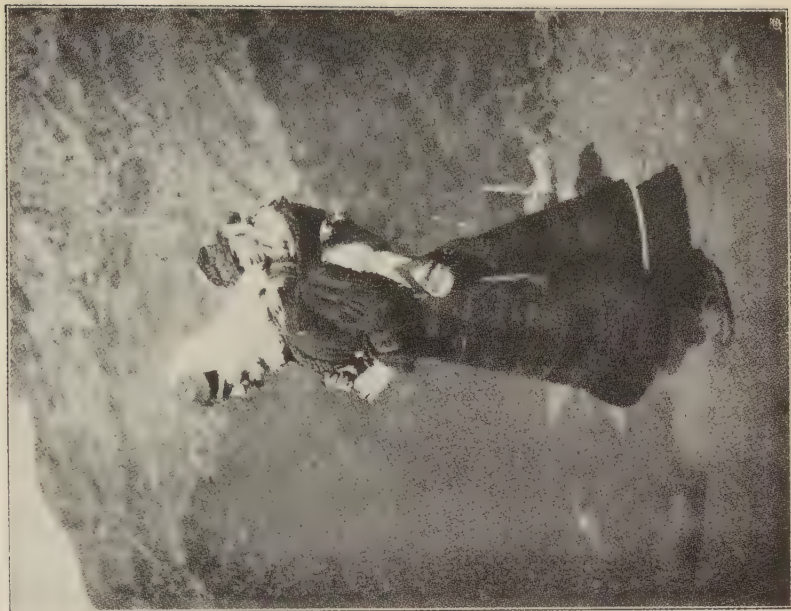
„Anthropos“, VII, 8.

Fig. 4. Una «*verginés*» montagnuola con vesti maschi e coll' armi (Albania).



„Anthropos“, VII, 3.

Fig. 5. Sposa montagnola portante acqua col barilello (bullier).



„Anthropos“, VII, 3.

Fig. 6. Una madre col figlio sulla schiena (Albania).

esemplare, sì che gli stessi montanari le chiamano col nome di *murgësh-a*¹ = monaca per distinguerle dalle altre «vergini» delle quali tenni parola, e colle quali non hanno a che fare.

* * *

E qual'è l'età in cui le fanciulle passano a matrimonio? Nulla vi è di fisso in questo riguardo. Ordinariamente esse passano a marito verso l'età di 15—20 anni e così pure i giovani, notando inoltre che secondo le antiche consuetudini vigenti presso queste tribù, i figli e di solito anche le figlie, ove il loro interesse non esiga altrimenti, possono passare a matrimonio solo uno dopo l'altro tenuto conto della precedenza di età, cosicchè al più giovane tocca aspettare fin che tutti i suoi fratelli maggiori si sieno ammogliati; e solo un'eccezione è ammessa per il caso che il fratello maggiore rinunci volontariamente al matrimonio dando espressamente il permesso al fratello minore di ammogliarsi. Inoltre dovendo sborsare un prezzo per la sposa, tante volte, quando il fratelli son numerosi e troppo poveri, non è raro anche il celibato forzato di qualcuno di essi.

* * *

Imperocchè nel mentre presso gli occidentali la ragazza deve offrire sotto il nome di dote una somma più o meno considerevole per procurarsi un marito, come avviene anche nella città di Scutari, presso le popolazioni montagnole invece è l'uomo che versa un dono nuziale (*merqiri*)², ossia una somma, che vien pagata alla sposa o, meglio, ai suoi rappresentanti.

Aristotele nota che quest'uso di pagare da parte del fidanzato una dote ai parenti della sposa è uno dei caratteri dello stato primitivo. È noto pure come presso gli Ebrei ed i Babilonesi le fanciulle venivano pagate in proporzione della loro bellezza; ne fanno fede le storie di Lia e di Rachele. Presso gli Assiri i due padri non si decidevano a fissare il prezzo se non dopo una discussione di parecchie ore. Presso i Greci era uso di far portare il denaro sopra d'una tavola, ed un perito verificava, se era di buona lega. Presso gli antichi Germani il marito pagava una somma al padre della sposa. Quest'uso inoltre di versare un prezzo per la fidanzata è comunissimo anche oggidì presso vari popoli dell'Asia, dell'Africa e dell'America.

¹ Oppure semplicemente *morg-a*. Nelle grandi montagne usasi di solito quest'ultimo termine per designare anche le altre «vergini».

Anche nella città di Scutari si danno in abbondanza di tali *murgesha* vestite completamente in nero, velate con uno scialle di questo colore. L'anno scorso (1910) però i capi cristiani della città emanarono una legge in forza della quale «d'ora in poi è vietato alle ragazze di rimanere «monache» ad eccezione di quelle che volessero entrare in convento. Inoltre quelle che già hanno abbracciato questo stato, potranno perdurare in esso ed usare tutte lo scialle nero; quelle *murgesha* invece che uscissero di casa non con lo scialle ma coperte col *çarçaf* (lenzuolo), indicano che desiderano di maritarsi».

² La costituzione d'una dote alla sposa è la consacrazione d'un costume generale presso gli orientali. Quasi dappertutto la dote versata nelle mani dei parenti della sposa rappresenta il prezzo di vendita, di cui la donna forma l'oggetto. Invano Maometto ha insistito in vari luoghi del Corano, perchè la dote conservi sempre il suo carattere di dono volontario. Per la più parte dei Musulmani il matrimonio è rimasto, almeno in pratica, una vera vendita.

La dote, propriamente detta, si stabilì a poco a poco col progredire della civiltà.

Ciò premesso, il dono nuziale *merqiri* stabilito dal *kanun* è di 1100 piastre¹, delle quali 600 spettano alla famiglia della sposa, ed il resto alla ragazza fidanzata.

Nella Piccola Malcija però l'importo del dono nuziale vien trattenuto per intero dalla famiglia della sposa, mentre nella Grande Malcija la sposa riceve sempre la sua quota.

Questo dono nuziale stabilito dal *kanun* venne col tempo modificandosi, ed ora sulle montagne di Scutari può variare dalle 700 alle 3000 piastre, a seconda delle doti e qualità della fanciulla e della posizione sociale della sua famiglia.

La somma si paga per lo più in rate, ed in mancanza di denaro vi si supplisce con bestiame o con armi. Nella grande Malcija però non si accetta mai bestiame in mancanza di denaro, ma solo si prende in suo luogo un fucile Mauser oppure un fucile sistema Martini.

Se la figlia è sotto la dipendenza del padre questi riceve il dono nuziale. Se la fanciulla è orfana o vedova e senza attinenti, il prezzo vien ricevuto da un procuratore designato dalla stessa.

La famiglia della sposa è tenuta a dare un corredo di biancheria, di abiti ed oggetti di abbigliamento ed una cassa di legno per custodirveli, mentre non riceve alcuna altra dote, se eccettui qualche capo di bestiame minuto che resta proprietà della sposa.

* * *

Pagato il *merqiri* la sposa diventa proprietà della famiglia del compratore; sta il fatto che se essa venisse a morire prima di contrarre il matrimonio, il prezzo versato per essa non viene restituito al fidanzato; che se questi avesse a morire prima di contrarre matrimonio colla fidanzata, e dopo aver pagato in parte o interamente il *merqiri*, la famiglia della sposa deve restituire la metà dell'importo ricevuto, e solo nel caso che la ragazza venisse nuovamente promessa ad altri; notando inoltre che nella Piccola Malcija la giovane non può venir fidanzata altrove senza il consenso della famiglia del defunto sposo, altrimenti ne nascerebbero uccisioni e vendette.

* * *

Se gli usi e costumi di queste tribù tolgono alla fanciulla la libertà di scelta nel matrimonio, essi lasciano libero campo ai suoi sentimenti come sposa (*nuse*) e sopra tutto come madre (*nan*).

Il matrimonio in Albania lungi dal portare come principio l'incapacità della donna, può venir considerato invece come una emancipazione, dal momento che conferisce alla donna maritata il carattere di persona civile, e le assicura l'amministrazione e la proprietà della sua dote; ed essa può dis-

¹ In moneta ital. lire 250.62. Vuole però l'usanza che i parenti della sposa condonino una parte del *merqiri*, quando questo vien pagato.

porre, come vuole, dei suoi averi e dei suoi risparmi¹ senza essere costretta a contribuire alle spese domestiche.

Inoltre uscita dalla casa paterna² per entrare in quella del marito, il parentado (*gjinija*) da lei lasciato non cessa di proteggerla. Se i suoi diritti venissero lesi dalla nuova famiglia, avrebbe a vendicatori i membri della comunità nativa³ che non cessano mai di tutelare i suoi interessi con premurosa sollecitudine. Il marito può però riprenderla, correggerla ed anche batterla per qualche grave colpa; e purtroppo questi montanari fanno propria la massima dello scrittore francese Etienne Rey: «Non bisogna mai picchiare la donna con un fiore; bisogna picchiarla con un bastone⁴.» In questo riguardo si fece sentire anche presso queste tribù l'influenza del Corano, il quale sebbene raccomandi di avere dei riguardi verso dei membri di famiglia, pure autorizza nello stesso tempo i mariti a battere le loro donne in caso di qualche grave fallo; e questo precetto vien seguito pure da questi montanari per lo più refrattari ai mezzi concilianti; ma ove la sposa venisse maltrattata a sangue, la sua parentela insorgerebbe tosto a vendicarne l'offesa, collo citare lo sposo dinanzi agli anziani della tribù che lo condannano ad un'ammenda che nella Piccola Malcija importa 500 piastre oppure un bue, mentre nella Grande Malcija la multa ascende a 750 piastre, amenocchè la parte offesa non preferisca di far giustizia colla vendetta del sangue; però raramente ne avviene il caso.

Se la donna maritata poi venisse uccisa dal marito o dai suoi attinenti, questi cadrebbero nella vendetta del sangue della casa paterna della defunta, ed ove avvenisse la composizione amichevole il marito dovrebbe pagare tre borse⁵.

¹ Vale a dire il vestiario, oggetti di abbigliamento, la parte del *merqiri* ricevuta dalla sua famiglia, il bestiame regalatogli dai suoi parenti ed i suoi risparmi. Imperocchè giova notare che il prodotto delle sue mani nei tempi liberi, p. e. cucire vestiti, filare lana ecc. a pagamento per terze persone, spetta ad essa. Inoltre il suo peculio vien costituito anche dai doni in denaro ch'essa riceve dagli invitati il giorno delle nozze, e dagli ospiti che visitano il marito, sopra tutto nelle festività della tribù. Nella Montagna grande p. e. v'ha l'uso che l'amico lascia alla casa che l'ospitò tante piastre, quante sono le donne di famiglia, ed ognuna riceve la sua quota. Quest'uso non esiste nella Piccola Malcija.

Così pure giova osservare che morendo una sposa, anche nel caso avesse figli maschi, la sua sostanza spetta di diritto alla sua *gjinija*; può però di sua bocca dichiarare eredi i suoi figli, ed in allora i parenti rispettano sempre l'ultima sua volontà. Ma di ciò terrò parola in un altro lavoro sul diritto consuetudinario della proprietà.

² In Albania non accade mai che una ragazza si sposi nella casa paterna, come pure in nessun caso avviene che il marito venga ad abitare nella casa paterna della moglie.

³ Ogni ragazza maritata non assume mai il nome o cognome della casa maritale, come usasi presso di noi occidentali, ma essa vien sempre designata col nome di *bii-a* cioè «figlia» non soltanto riguardo alla sua famiglia paterna, ma anche di fronte a tutta la tribù, in cui essa è nata. P. e. *Len Kolia, biia e Recit* = Elena di Nicola, figlia (della tribù) di Reçi. Inoltre sono frequenti i detti: *biat e dheut mos i ngà* = le figlie della terra (di altra tribù) non molestarle; *me biat e dheut s' kee fial* = colle figlie di altra tribù non hai parole (non devi bisticciare) ecc. volendo con ciò denotare ch'esse godono la protezione della loro tribù.

⁴ Che fa riscontro al detto albanese: *gruja rrahët me drûu, e burri me fial* = la donna si batte con legno, e l'uomo con parola.

⁵ Il prezzo del sangue stabilito dal *kanun* equivale a sei borse per l'uccisione volontaria o fortuita di un maschio. Se si tratta semplicemente d'una ferita grave o leggiera che sia, d'un maschio, essa viene calcolata mezzo sangue, vale a dire tre borse.

Non sarà fuor di luogo l'osservare che se una donna maritata venisse uccisa o maltrattata da persone estranee, almeno per un anno tocca anzitutto al marito di vendicarla, il quale d'intesa colla famiglia paterna, può riserbarsi la vendetta anche per più anni: trascorso però il termine stabilito la famiglia dell'uccisa può associarsi al marito per ricercarne il sangue.

Noto pure di passaggio che se una donna maritata muore in seguito a malattia naturale, senza però che il marito mandi avviso per tempo alla casa paterna della stessa, questa può adirarsi al punto di chiedere al marito la testimonianza giurata con altri dodici individui (*pleq beetâar* = vecchiardi giurati¹) che la donna morì di morte naturale. Un caso successe in questi ultimi anni a Shala.

* * *

Come madre la donna albanese non ha nulla da invidiare alla donna occidentale; perchè essa è madre di famiglia in tutta l'estensione della parola. E mentre l'uomo lavora i campi, fa la guerra, prende parte ai convegni, fa visite agli amici, la donna si riserva tutto quello che riguarda la casa e gli affari domestici, e vien chiamata da tutti *zoja e shpiis* la padrona di casa².

Ed essa viene specialmente amata e rispettata, se ha molta prole mascolina. I pratici Albanesi mirano principalmente all'essenziale del matrimonio, ed a loro poco importa una bellezza³ passeggera. E in questo riguardo devo notare che l'amore⁴, quale lo intendiamo noi, e che è il risultato di quella

Invece il sangue di una donna viene equiparato ad una ferita d'un maschio, ed il reo deve pagare tre borse in caso di morte, e 750 piastre, se si trattasse solo di una ferita.

Colui poi che avesse ad uccidere una donna incinta, cade in due sangui; e nella composizione amichevole dovrebbe pagare un prezzo per la donna ed uno pel feto tenuto conto del sesso di quest'ultimo. — Vedi in questo riguardo: E. COZZI, «La vendetta del Sangue nelle montagne d'Albania» in «Anthropos», Tomo V (1910), p. 661 es.

¹ Il giuramento usuale richiesto dal *kanun* consiste nell'esigere la testimonianza simultanea di due, quattro, sei, otto, dodici, ventiquattro individue (secondo la vertenza) scelti per lo più nella stessa contrada (*mahall*) o nella medesima tribù per corroborare la testimonianza di un individuo accusato di un delitto, di un crimine, di un debito, o per certificare la realtà di un diritto. Esso riposa sulla idea, che il concerto si stabilisce difficilmente fra individui non aventi un interesse diretto a spergiurare.

² Di solito la *zoja e shpiis* è la moglie del *zoti i shpiis* vale a dire del padrone di casa. Essa conserva la sua dignità anche dopo la morte del marito. Se però la donna del capo di casa è troppo vecchia e fosse affatto inabile alla sua mansione, col consenso di tutti i famigliari sottentra la sposa più anziana. Se non vi avesse altra sposa, può venir scelta una vedova della famiglia, mai però una figlia. E raro però il caso che la *zoja e shpiis* venga dimessa dal suo ufficio anche se inetta, senza ch'essa stessa non lo richieda.

³ Il concetto della bellezza muliebre per questi montagnoli richiede anzitutto che la donna sia di forme maschie, forti, robuste. Ch'abbia essa un profilo più o meno «greco» o sia bruna o bionda, per loro poco importa. *Bukurija âsht nji dit, se masandei lypen veprat*, vale a dire la bellezza è d'un giorno (quello delle nozze), chè di poi si cercano le opere. Così un loro proverbio. Del resto, come avviene in tutte le razze primitive, i maschi sono fisicamente superiori alle femine, le quali sono relativamente piccole, tarchiate, mentre essi sono ben costrutti e sviluppati e di statura per lo più alta e slanciata.

⁴ Noto che la lingua albanese non ha per se stessa una vera espressione per significare «amare», giacchè il verbo *me dasht* propriamente significa «volere».

reciprocità di sentimenti, da cui l'uomo e la donna vengono mossi per scegliersi, preferirsi ed amarsi, entra fino ad un certo punto e talora per nulla affatto nelle unioni fra questi montagnoli, nè si pensa nemmeno di consultare l'indole e l'inclinazione reciproca. L'essenziale per essi è che la sposa sappia fare le cose di casa, e sia feconda di numerosa prole. Imperocchè lo scopo principale dell'esistenza di questo popolo primitivo è quello di creare una famiglia, di allevarla e tramandarla; ed anche il matrimonio vien considerato sotto questo solo punto di vista. E l'unico caso, in cui il loro amore può venir meno, è quando per disgrazia dopo vari anni di matrimonio non abbiano prole.

E pertanto anche la donna albanese non ci tiene tanto alla bellezza, quanto ai figli, che formano l'unica sua ambizione, e che l'amano più del padre.

E l'affetto delle madri pei loro figli è davvero toccante, ed adempiono i loro doveri di sposa e di madre con un orgoglio che invano si cercherebbe presso la donna civile europea, che il progresso vorrebbe trasformata in un oggetto di parata o in un agente d'affari. E questi fieri alpigiani rendono omaggio essi stessi all'abnegazione ed all'amor materno, dicendo che il figlio non rimane orfano fino a tanto che tiene la madre. I figli poi prodigano alla lor madre le più affettuose carezze¹ chiamandola coi nomi più teneri o vezzezzativi, come *tsits* mammella, o *dad* o *nan* mamma, mentre verso del padre conservano sempre un contegno più riguardoso, e lo chiamano per lo più col suo nome di battesimo.

Prive di ogni altra preoccupazione esteriore della società l'attenzione delle madri albanesi è unicamente portata sopra l'oggetto della loro tenerezza, e sono talmente appassionate per quest'ufficio che loro assegna madre natura, che la sterilità vien da loro considerata come la più grande disgrazia. Il matrimonio, pensano, ha per scopo la generazione; non corrispondendo a questo scopo è — venir riprovate.

Ed infatti tra questi montanari si reputa somma sventura il non aver figli maschi; e si pagherebbe qualunque cosa, si farebbe qualunque sproposito pur di morire colla consolazione di lasciar qualcuno dopo di se. Quindi se dalla legittima moglie non si hanno figli maschi, non è raro il caso che se ne prende un'altra ed anche una terza, se fa d'uopo, pur di ottenere lo scopo². Giova però notare che la legittima sposa, rimasta sterile, non vien mai ripudiata per questo motivo; mentre la concubina che non avesse prole di solito vien rimandata alla sua famiglia paterna. Quando poi uno per non agire contro religione preferisce di restarsene senza figli, avrà mille insistenze dai parenti e dagli amici che lo spingeranno ad unirsi ad altra donna, facendogli presente

¹ «O Musulmani, dice il profeta, rispettate le viscere che vi hanno portato. Il bacio dato da un fanciullo a sua madre eguaglia in dolcezza quello che noi imprimeremo sopra la soglia del paradiso. Un figlio guadagna il paradiso ai piedi della sua madre.» Corano.

² Il concubinato, come istituzione, non esiste presso gli Albanesi, neppur nelle montagne. Essi non hanno nella lor lingua neppur l'espressione per designarlo. Il concubinato non viene mai praticato per passione, ma bensì solo nel caso suesposto, in mancanza cioè di prole maschile; e mentre per loro è una delle massime vergogne l'aver relazioni illecite con donne, il concubinato non viene ritenuto per se stesso come vergognoso, ma lo considerano come una unione legale, legittimata dalla circostanza di non aver discendenti maschi.

che non ha a chi lasciare la sua sostanza¹, non ha chi lo vendichi, se mai restasse ucciso, che va ad estinguersi il suo casato e così via.

Questi deplorabili abusi comuni specialmente fra le tribù di Nikaj, Merturi, Shala, più rari al giorno d'oggi nelle tribù pulatesi inferiori, sono affatto scomparsi nella Grande Malcija e nelle tribù più vicine a Scutari.

* * *

Se per la morte del marito la sposa rimane vedova (*e veië*), nella piccola Malcija essa rimane per se stesso proprietà della famiglia del defunto marito, nè può senza l'approvazione ed il consenso unanime di questa ritornare alla casa paterna.

Sopra tutto poi se la sposa rimasta vedova è avvenente e laboriosa, si avrebbe un grande dispiacere e sarebbe quasi un disonore ch'essa passasse a matrimonio con un altro fuori della famiglia del defunto, e forse emulo o nemico della stessa; epperò questa decide ch'essa debba restare in casa, e che qualche altro fratello o nipote del defunto se la pigli per se, precisamente come gli antichi Egiziani sposavano le cognate rimaste vedove senza prole, e come usarono gli Ebrei ed usano ancora i Copti².

In tal caso la famiglia della vedova riceve dal nuovo marito un regalo di nozze consistente in un bue oppure quattro capre. Che se i congiunti del defunto non la volessero sposare, resta libero ad essa il passare ad altro marito, che però non può essere della stessa fratellanza (*vllazni*³) del defunto; in tal caso essa è obbligata a versare alla famiglia del suo primiero sposo defunto la metà del *merqiri* da esso sborsato.

Nelle tribù più remote di Shoshi, Shala, Nikaj e Merturi non vi ha una legge fissa in questo riguardo, ma la casa paterna deve pagare alla famiglia del defunto marito un importo che può variare dalle due alle quattro «borse».

E le donne rimaste vedove trovano assai facilmente di rimaritarsi, anzi per quelle ch'ebbero già prole, si versa anche un prezzo d'affezione che può ascendere tante volte fino a sei «borse».

Riguardo al termine di vedovanza non vi ha una legge o consuetudine generale: nella Piccola Malcija esso è di un anno, e questo tempo la vedova lo deve passare nella casa maritale, sia ch'essa ritorni poi alla casa paterna, sia che passi a seconde nozze.

Nella Grande Malcija invece non v'ha un termine fisso, ma la vedova è sempre libera e può ritornare alla casa paterna o passare a seconde nozze, quando le pare e piace. Solo nel caso che alla morte del marito fosse gravida, deve rimanere nella casa maritale fino al parto, e di poi è libero ad essa di rimanere o di recarsi in seno alla sua *gjinija* ed eventualmente di passare a seconde nozze.

¹ In Albania il diritto di successione ereditaria spetta solo ai maschi, mentre le donne vengono escluse dal parteciparvi; i figli maschi poi, siano legittimi od illegittimi, hanno eguali diritti alla successione del padre. Quest'uso notevole che i figli maschi nati di donne legittime o concubine abbiano eguali diritti di successione all'eredità lo troviamo pure nella legge musulmana allo scopo di favorire i matrimoni ed aumentare la popolazione.

² CANTÙ: Storia Universale, T. II, p. 354.

³ *Vllazni-a* = fratellanza, cioè tutta la discendenza di un medesimo capo-stipite.

Però se essa ha figli, di solito rimane a far parte della famiglia maritale, mentre mai succede nel caso ch'essa fosse priva di prole, se toglie però il caso ch'essa rimanesse vedova in grave età. In allora avuta considerazione dei lunghi anni passati nella casa maritale e dei servigi prestati può rimanere a far parte della famiglia del defunto marito.

Se poi la vedova non avesse figli, ed alla morte del marito si avesse un dubbio riguardo alla sua gravidanza, essa viene sottoposta all'esame di donne ch'esercitano l'arte del massaggio (*ferkóiz-a*), le quali toglieranno ogni dubbio in proposito. Quest'uso è generale in tutte le montagne; e si può dire che nessuna vedova può allontanarsi dalla casa maritale senza venir sottoposta a questo esame ostetrico.

La vedova ritornando alla casa paterna, se non passa a seconde nozze, non è tenuta a restituire, nè in tutto nè in parte, il *merqiri* ricevuto.

Inoltre se la vedova tiene prole, e volesse passare a seconde nozze, i figli suoi, di qualunque sesso sieno, rimangono sempre ed in ogni caso proprietà della famiglia del defunto marito, nè può prenderli seco.

La vedova poi allontanandosi dalla casa maritale porta seco tutta la sua sostanza personale, anche nel caso avesse figli; nè è tenuta a dar loro una parte di ciò che le appartiene.

Se la vedova ha avuto qualche figlio maschio, e fosse morto (anche nato morto), ed il defunto marito non avesse altri prossimi eredi maschi, essa può vita natural durante godere l'usufrutto e l'amministrazione di tutta la sostanza mobile ed immobile del defunto marito. Ad essa è però interdetta la vendita degli immobili.

Tale diritto cessa, se essa passa a seconde nozze, o se fa ritorno alla casa paterna.

Se i frutti della sostanza non fossero sufficienti per assicurarle il sostentamento, la vedova non può vendere i beni immobili per poter vivere, può invece rinunciare al suo diritto di usufruttuaria in favore degli eredi maschi, ed obbligare questi a provvedere al suo mantenimento.

In tal caso essi devono passarle vita natural durante una quota annua ammontante a tre *bar*¹ di granoturco, tre *oke*² di burro, sei *oke* di lana e ottanta piastre per oggetti di toeletta, abbigliamento ecc.

Però a tale somministrazione sono tenuti gli eredi solo alla condizione che la vedova viva separata dalla famiglia maritale pur vivendo nella tribù del defunto marito, mentre a nulla son tenuti, se la vedova ritorna alla casa paterna e abbandona definitivamente la tribù o passa a seconde nozze.

La vedova che tiene un figlio maschio amministra essa la sostanza fin che questi diventa maggiorenne (15 anni circa); e può vendere ov'essa voglia anche i beni immobili a nome del suo pupillo.

Vi è nella Piccola Malcija l'abuso che rimanendo incinta una vedova dopo la morte del marito, fosse pure anche dopo due o tre anni, essa sfugge al disonore solo dichiarando che essa fu incinta dal defunto, mentre era vivo,

¹ Un *bar* equivale a circa 106 *oke* in peso; come misura si divide in quattro *kusiq* oppure in sedici *babone*.

² L' *oka* equivale a chilogr. 1.284.

e pertanto il figlio nascituro rimane come legittimo alla famiglia dello sposo defunto, che ne reclama il diritto di proprietà.

Quest'uso lo troviamo pure nella legge musulmana, la quale non ha voluto che i figli nati illegittimamente da vedove o divorziate, fossero privi di un padre, e così dichiarò che essi appartenessero all'ultimo sposo. Questa soperchieria fisiologica non è ammessa però che per quattro o cinque anni.

Non è raro pure il caso che passando una vedova a seconde nozze, la si lasci solo alla condizione che il primo nascituro debba venire consegnato alla famiglia del primiero marito, adducendo a pretesto che tale prole possa essere frutto del primo letto.

Tale abuso che purtroppo serve di copertela all'immoralità, si denomina in queste montagne *bâr vrâme*.

* * *

Il vero e proprio divorzio, quale lo intendiamo noi, cioè per consenso vicendevole, che risulta da un giudizio pronunziato sugli atti di uno o dell'altro congiunto, e che porta con sé un carattere definitivo, è assai raro in Albania, nè mai ha luogo fra le popolazioni delle montagne.

In sua vece esiste il ripudio della sposa; atto che nella scala del progresso ha preceduto il divorzio.

Il ripudio (*me daa gruen* = dividere la donna) di solito è perpetuo e definitivo. Imperocchè può ben succedere che il marito in seguito a qualche fallo della sposa od in uno scoppio d'ira cacci di casa quest'ultima (*me qit prei shpiet* = cacciar di casa); ma ciò non può venir considerato come un ripudio, bensì come un allontanamento temporario. Ed infatti in questo caso la moglie non può per se stesso recarsi in seno alla sua famiglia paterna, la quale verrebbe tosto obbligata a restituirla al marito; cosicchè di solito essa stessa ritorna alla casa maritale, oppure qualche vicino ve la riconduce interponendo i suoi buoni uffici per farla riaccettare.

Invece il vero ripudio va sempre unito a delle formalità e negli effetti corrisponde ad un vero divorzio.

Quando un marito vuol ripudiare definitivamente la sposa, non ha bisogno di intavolare pratiche con la famiglia della stessa, nè con altri, sibbene basta che davanti a due testimoni tagli una ciocca delle nappe che ornano il corpetto (*thekt e jelekut*), oppure, come nella Grande Malcija, basti che tagli in due la cintura (*brenzd-i*) della sposa: tale atto significa che il vincolo coniugale è sciolto e che la donna appartiene di nuovo alla sua famiglia paterna.

I motivi che di solito determinano il marito a ripudiare la sposa sono: l'infedeltà della moglie; la reiterata violazione di doveri che rechino grave pregiudizio all'onore civile del marito; la circostanza che questi trovi la sposa già fecondata da un altro; oppure perchè la moglie ruba od aliena la sostanza di famiglia; o perchè affatto inetta alle facende domestiche, o perchè affetta da qualche malattia mentale.

Però il marito non è tenuto per sé a dichiarare i motivi del ripudio; basta ch'egli dica che quella moglie non fa per lui; nè i congiunti della sposa li



„Anthropos“, VII, 3.

Fig. 7. Una sposa della Granda Malcija (Albania).



„Anthropos“, VII, 3.

Fig. 8. Una maritata della Piccola Malcija (Albania).

richiedono, temendo che il marito possa svelare cose vergognose, che possono ridondare a disonore ed onta alla sposa ed alla sua famiglia.

Colui che ripudia la sposa, non incorre per se stesso nella vendetta del sangue, sebbene isolatamente possa succedere; però egli deve restituire ciò ch'appartiene alla sposa (dote, vestiario, risparmi, bestiame), mentre egli non ha il diritto di ripetere il prezzo (*merqiri*) versato per essa.

Se la sposa ripudiata tiene prole, questa appartiene e rimane al marito; se invece è incinta, deve di poi partorire in casa del marito, al quale spetta il nascituro, e sarebbe somma vergogna il partorire altrove, e sopra tutto nella casa paterna; ed ove ciò avvenisse per colpa del marito, il padre della partoriente non mancherebbe di chiedere soddisfazione per lesion d'onore, come avvenne appunto d'un caso succeduto in questi ultimi tempi nella tribù di Shkreli.

Se poi la sposa viene ripudiata in autunno o nell'inverno, il marito è obbligato a mantenerla fino al prossimo raccolto dell'estate ventura, dando a tal uopo circa un *babone*¹ di grano alla settimana; se vien divisa la sposa nel tempo del raccolto, questo vien diviso in tante parti quanti sono i famigliari (*me daa bereçetin per goi* = dividere il prodotto per bocca), ed alla sposa ripudiata tocca una parte.

Se il marito dopo ripudiata definitivamente la sposa colle formalità sopra descritte, pentito, volesse riprenderla, egli è tenuto a pagare nella Grande Malcija 600 piastre, nella Piccola Malcija invece la somma può variare dalle 500 alle 1000 piastre. Il motivo si è che col ripudio definitivo la sposa divenne nuovamente proprietà della casa paterna, e volendo quindi il marito rinovare l'unione deve versare di nuovo un prezzo d'acquisto.

Ed osservo che se la donna venne ripudiata in un accesso d'ira o in seguito a qualche diverbio, di solito viene ripresa dal marito; mentre ciò succede difficilmente se il ripudio avvenne in seguito a qualche grave motivo notorio ledente l'onore dello sposo.

Se poi essa non venisse riaccettata, tante volte viene nuovamente fidanzata ad altri. Però gravando sopra d'essa dei sospetti circa la sua condotta ed i motivi del suo ripudio, trova difficilmente chi la prende, e pertanto i parenti la fidanzano possibilmente in qualche lontana tribù, ove essa non è conosciuta.

Non è inutile aggiungere che il ripudio, sebbene praticato, non è affatto in onore presso le popolazioni di queste montagne.

* * *

Più frequente del ripudio è la fuga (*t'ikunit*) della sposa dalla casa maritale.

La donna fugge di solito in seguito a gravi maltrattamenti personali fino a sangue (*t'shkalüemit* oppure *t'çaamit i grues*), i soli che possono legittimare la sua fuga; altre volte però fugge anche per altri motivi per lo più ignoti, e ch'essa neppur manifesta, come ad esempio: o per odio contro il marito perchè infedele, o perchè ammalato di qualche malattia segreta, o perchè povero e non la sostenta; ed infine non è escluso il caso ch'essa fugge per prendere un novello marito di sua elezione.

¹ Equivale a circa 8 kili.

Se essa fugge in seguito a gravi maltrattamenti fino a sangue, dei quali però deve presentare traccie, e si ricovera presso la famiglia paterna, a questa incombe l'obbligo di restituirla nuovamente alla casa maritale. Il marito però vien condannato in base alle leggi consuetudinarie, e come già accennai altrove, ad un'ammenda pel maltrattamento a sangue (che nella Piccola Malcija consiste in 500 piastre oppure un bue, e nella Grande Malcija in 750 piastre), ed inoltre lo sposo deve dare alla famiglia della moglie due mallevadori (*qefil*) ch'essa non verrà più maltrattata in avvenire.

Se ad onta di ciò il marito osasse nuovamente ad infliggere gravi maltrattamenti alla moglie, questa può nuovamente fuggire; in tal caso però deve ricoverarsi presso i suoi mallevadori (*qefilt*), i quali coi capitribù multerebbero il marito con una ammenda di 6 borse, e ciò per l'onore preso ad essi colla mancata parola di rispettare in seguito la sposa.

Può avvenire che la donna fugga dal marito senza che questi l'abbia maltrattata a sangue; ed essa per crear noje allo sposo e legittimare la sua fuga, si ferisce a sangue da se stessa, per imputare a lui tal cosa: in tal caso, se il marito nega il fatto, viene costretto a provare la sua innocenza colla testimonianza giurata simultanea di dodici altri individui, scelti per metà dalle due parti in contesa.

Se la donna poi fugge per altri motivi che non sia un maltrattamento a sangue, e si ricovera presso la sua famiglia, questa cade nella vendetta del sangue, se tosto non la restituisce alla casa maritale.

Ed anche se la donna fugge altrove, senza ricoverarsi alla casa paterna, questa è sempre responsabile della fuga, qualunque ne sia il motivo, e deve procurare di rintracciare la fuggitiva e restituirla, altrimenti cade nella vendetta del sangue, oppure nella composizione amichevole dovrebbe sborsare una ammenda di sei borse, e ciò in vista dell'onore preso al marito.

Se poi nel restituire la fuggitiva, la *gjinija* teme, che la donna fugga nuovamente, per levare da sè ogni responsabilità, essa dà al marito una cartuccia da fucile davanti a qualche testimonio, e con ciò vuol dire: «Se ti fugge di nuovo, puoi ucciderla, io me ne lavo le mani.»

* * *

Non posso tralasciare di far menzione brevemente anche del ratto (*l'grabitun-it*), frutto naturale della condizione fatta alla donna in riguardo al matrimonio; e che sebbene possa essere un'anormalità per i paesi civili, per l'Albania potrebbe venir considerato come una valvola di sicurezza, fino a tanto che nuovi costumi avranno liberata la donna albanese dalla tirannia del matrimonio imposto dalla famiglia.

I motivi, che per lo più determinano il ratto d'una fanciulla o d'una sposa, sono: la mancata promessa di fidanzamento della giovane al rapitore; il rifiuto della ragazza di passare a matrimonio; qualche odio esistente tra il rapitore e la famiglia o il fidanzato della giovine; ed infine, sebben più di rado, la reazione o ribellione della fanciulla alla tirannia paterna per seguire l'impulso del cuore.

Chi rapisce una donna, sia nubile o maritata, cade in sangue. Se essa è fidanzata ad un terzo, il rapitore cade nella vendetta del sangue della famiglia della rapita, mentre questa incorre nella vendetta del sangue da parte del fidanzato.

Colui che vuol rapire una donna, raramente compie il ratto da se, ma si vale per lo più di amici o di terze persone pagate, scegliendo un individuo che goda l'amicizia e la fiducia della famiglia della giovane per ordire la trama della fuga e stabilirne il modo ed il momento.

Che se la rapita non accondiscendesse al ratto, e nel momento, in cui viene involata, si trovasse nella sua tribù e desse l'allarme gridando, tutta la tribù insorgerebbe per liberarla; ed il rapitore, se della stessa tribù, incorrerebbe nella multa di 6 borse e gli verrebbe anche abbruciata la casa; se poi, per caso, nel momento del ratto la giovane si trovasse ospite d'un'altra tribù, e desse l'allarme, questa in forza delle regole d'ospitalità dovrebbe intervenire per ottenerne la liberazione; ed il rapitore incorrerebbe nella vendetta del sangue con questa tribù; la quale se entro un anno non ripete col fucile l'onore della rapita, sottentra la casa paterna a vendicarne il ratto.

Per un ratto compiuto avanti otto anni (1902) da due montanari di Shkreli su d'una ragazza del villaggio di Domni si ebbero fin'ora a deplorare 27 uccisi in causa di reciproca vendetta e non siamo ancor alla fine.

Può succedere anche il caso che la sposa ritornando per caso a rivedere i suoi parenti, costoro per qualche inimicizia verso il marito, o per scopo di lucro, cedono la sposa ad un altro individuo (come successe avanti alcuni anni a Gimaj-Shala): in tal caso la *gjinija* della sposa deve un sangue al primiero marito; ed in questo caso mai succede la composizione amichevole, ma spetta soltanto al fucile il far giustizia. Ed è appunto alla legge dracomaniana del fucile che si deve la rarità, con la quale succedono i ratti fra queste popolazioni albanesi delle montagne.

* * *

Vi sono inoltre alcuni gravi delitti riguardo alla donna, pei quali l'opinione pubblica non ammette per l'offeso altra riparazione che la vendetta del sangue.

Fra questi delitti va considerato anzitutto l'adulterio¹. Devesi però osservare che se lo sposo, oppure in suo luogo il figlio od il fratello di lui cogliessero

¹ E assolutamente falsa l'asserzione dell'Ing. STEINMETZ (vedi: «Eine Reise durch die Hochländergaue Oberalbanien», Wien 1904, p. 17) secondo il quale il precipuo motivo che determina le vendette del sangue sarebbe l'infedeltà delle mogli. Giova notare anzi che tali vendette per infedeltà delle donne sono rarissime, imperocchè questi montanari cercano più che possono di nascondere tali vergogne, ove succedessero. E solo nel caso che la cosa diventasse affatto notoria, entrerebbe in gioco il fucile. Il fatto sta che in un trentennio nella Piccola Malciija, dove soprattutto vige inesorabile la vendetta per tali motivi, non si ebbero che sei casi; e precisamente: uno nella tribù di Plani, in cui certo N. Ç. uccise la cognata col drudo con una sola fucilata; due nella tribù di Shala, in cui certo G. N. uccideva la madre adultera e dopo cinque anni toglieva di mezzo anche il drudo; ed un altro N. V. che uccideva soltanto il seduttore della moglie; a Suma M. P. tirava una fucilata sulla madre trovata in flagranti con un giovane che rimase sul colpo. Nella tribù di Gjâni certo H. L. uccideva l'amante di sua moglie; e certo

la sposa *in actu adulterii* ed avessero ad uccidere soltanto il drudo, l'ucciso recadrebbe in sangue coi parenti dell'ucciso, e se questi appartiene alla stessa tribù dell'omicida, dovrebbe inoltre pagare la multa di sei borse, e gli verrebbe abbruciata la casa e verrebbe bandito dalla tribù coi suoi parenti maschi; e nella eventuale composizione amichevole dovrebbe pure pagare il prezzo del sangue.

Se poi venisse uccisa soltanto la donna adultera, l'uccisore cadrebbe egualmente in sangue coi parenti (*gjinija*) della sposa uccisa¹.

Se invece venissero uccisi ambidue i colpevoli *in actu peccati*, l'uccisore non incorre in nessuna pena del *kanun*, nè avrebbe alcuna molestia da parte d'alcuno.

Nel caso di tentata seduzione, violazione o stupro di una ragazza o di una donna qualunque, se questa dà l'allarme, e indicato il reo, costui non può provare la sua innocenza col giuramento suo come pure colla testimonianza giurata simultanea di altri dodici individui, cadrebbe pure nella vendetta del sangue, osservando inoltre che raramente può intervenire in simili casi una composizione amichevole, nel qual caso però dovrebbe pagare sei borse di ammenda, sebbene il sangue della donna venga valutato tre borse.

Nel caso che una ragazza od una vedova rimanesse incinta, mai ha luogo una composizione amichevole col reo, nel caso che questi sia pubblicamente conosciuto come autore del delitto; imperocchè tale affronto è un disonore troppo grave per la famiglia dell'incinta, perchè questa possa venire a transazioni, ed il reo deve presto o tardi scontarlo col suo sangue.

Avviene inoltre che appena nato il figlio illegittimo lo mandano al reo quale sua proprietà; e se questi nega il fatto, dovrà accertare la sua innocenza col suo giuramento assieme a quello di altri giurati.

Se la incinta spontaneamente o costretta rivela ai famigliari il nome del colpevole, rimanendo però la cosa affatto segreta, ed il reo interpellato non potesse accertare la sua innocenza, potrebbesi addivenire ad un accomodamento pagando il reo sei borse alla parte offesa; però nella Piccola Malcija mai avviene ciò, bensì il reo deve lavare col sangue il commesso delitto.

Se la ragazza non si arrende a fare il nome del colpevole, di solito deve involarsi colla fuga dalla casa paterna, dove difficilmente farà più ritorno; e tante volte se non le riesce di fuggir a tempo, viene anche tolta di mezzo prima che il figlio suo veda la luce. Però ripugnando al padre di macchiare le sue mani col sangue della sua prole consegna semplicemente una cartuccia

Gj. N. veniva ferito in seguito ad una relazione illecita con una maritata. Nella grande Malcija in dieci anni non ebbi sentore di alcun caso.

Ciò non ostante il SIEBERTZ, nel libro citato a pag. 144, abusando dell'autorità di STEINMETZ volle rincarir la dose, asserendo gratuitamente che: «le idee in fatto di fedeltà coniugale nella Malcija sono all'eccesso (*überaus*) di lassa natura.» Osservo che non basta fare un viaggio da Scutari a Prizzend per lanciare simili giudizi nel mondo europeo, che non può controllarne la verità; chè ogni onesto, il quale conosca un pò la vita intima di questo popolo, deve convenire che tale asserzione è semplicemente una calunnia.

¹ La legge musulmana (*shariat*, § 188) permette e lascia impunita l'uccisione della moglie colta in flagrante adulterio.

ad un amico o ad altro parente coll'incarico di uccidere la sedotta, mentre a se riserva la vendetta sul seduttore.

A Suma una fanciulla ottomana rimase incinta; interrogata fece il nome del seduttore, certo Sokol Mema pure maomettano. Il padre dava la cartuccia ad un suo nipote, il quale la esplodeva in petto alla cugina sedotta traforandole il polmone destro. Curata da chi scrive, guariva in breve, ed al presente si trova maritata in Montenegro. Pochi giorni appresso il padre di essa accompagnato da un figlio freddava con due fucilate il seduttore sulla porta del suo casolare (1905).

Non sarà inutile l'osservare che sebbene l'opinione pubblica approvi, anzi non ammetta per questi delitti che la vendetta del sangue su di colui che si rende colpevole, purtuttavia l'uccisore alla sua volta incorre nella vendetta del sangue colla famiglia del reo ucciso.

È principio del *kanun* che la donna *erz s' kaa* cioè la donna è senza onore. I soli casi di lesion d'onore che il diritto consuetudinario ammette riguardo alla donna sono: *me baa me brit*, vale a dire farla gridare attentando alla sua moralità; *me ja thye bulieren*, cioè romperle il bariletto col quale porta l'acqua; e *me ja prèe konopin*, ossia tagliarle la corda, colla quale si carica i fardelli sulla schiena. Eccettuati questi tre casi che costituiscono un vero delitto all'onore personale della donna, e che vengono puniti o colla vendetta del sangue o con 6 borse di multa, tutti gli altri casi se vengono puniti e multati, è solo perchè lesivi l'onore e la proprietà della famiglia, cui la donna appartiene.

Noto infine che la donna per se stesso sfugge alle pene comminate dal diritto consuetudinario pei delitti o malefizi, dolosi o colposi, da essa commessi o tentati alla persona, alla proprietà od all'onore altrui, giacchè la responsabilità e con ciò stesso l'obbligo della riparazione e del risarcimento cade sulla famiglia, cui fa parte la donna¹: osservando però che al risarcimento dei danni concernenti la proprietà altrui tocca a colui, al quale incombe l'obbligo del mantenimento di essa (*njatii, qi ja qet buken*, p. e. al marito); mentre la riparazione delle offese all'onore altrui spetta alla famiglia paterna (*gjinija*).

* * *

Incessanti furono i tentativi del clero per togliere i sopra accennati abusi, e per salvaguardare la libertà della donna nell'atto più solenne e più importante che pone fondamento alla famiglia. Ma purtroppo l'esempio degli antenati, le abitudini dell'infanzia, ed i costumi secolari resistono ostinatamente ai miglioramenti; ed è giocoforza accordare qualcosa alle rimembranze ed alle

¹ La ragione ultima di questo procedere va ricercata anzi tutto nella rigida costituzione economico-famigliare, gli effetti della quale si estendono anche nel campo penale. L'individuo isolato che non ha alcuna potenza economica, che non ha alcuna proprietà a sè, e quindi non vale, se non in quanto fa parte dell'associazione famigliare, non è solo neppure nel delitto e nella pena; ma il capo di casa che rappresenta la famiglia in tutti gli affari esterni dinanzi alla tribù ed alle autorità pubbliche, è anche responsabile delle azioni dei suoi subalterni. — Ma di ciò tratterò in un prossimo lavoro su «La famiglia albanese nel diritto consuetudinario».

tradizioni dei secoli profondamente radicate in questo popolo eminentemente atavico e conservativo, e modificare lentamente ciò che per ora si tenta invano di distruggere.

E qui mi piace riprodurre un brano di un documento esistente nell'Archivio della Curia Arcivescovile di Scutari, contenente alcune leggi emanate nell'anno 1864 dal locale governo turco d'intesa coll'Autorità ecclesiastica, tendente a togliere i frequenti abusi sopra enumerati. Esso documento dice:

«Prendendo occasione da varie questioni pendenti in riguardo degli sponsali, e della presenza dei capi delle nostre montagne per la pacificazione dei sangui, dietro ordine di S. E. ISMAIL PASHA, l'attuale Governatore Civile e Militare, il 1° febbrajo due Capi per ognuna delle cinque grandi Montagne¹ hanno alla nostra presenza fissati i seguenti punti, i quali vennero dall'atlefata Eccellenza Sua, udito pure il *Meglis* governativo, approvati e sanciti con *Buiruldi* 8 *Ramazan* 1280 ordinandone la piena esecuzione.

I punti sono i seguenti:

1. Le ragazze devono essere promesse dal padre, ed in mancanza dal fratello, ed in mancanza di questo sempre dai più prossimi parenti maschi, escluse sempre le donne.

2. Ogni fidanzamento deve essere fatto pubblicamente col rispettivo mezzano *shkus* e testimoni, non mai di notte o nascostamente. Compiutosi l'affidamento e tirate le fucilate avanti la casa della sposa, le parti, cioè quelli che hanno diritto di affidare, dovranno presentarsi dal parroco², onde siano iscritti i nomi degli sposi, del mezzano, dei testimoni e tutte le altre circostanze. Chi mancasse, dovrà pagare 1000 piastre di multa.

3. Chi non si unisce in matrimonio, quando il sacerdote si presenta per unirli, ha la multa di 1000 piastre.

4. Chi prende la moglie altrui, ha otto borse di multa.

5. Chi fa da mezzano alla fuga di una donna con matrimonio, ha la multa di otto borse.

6. Chi dà una donna a colui, il quale divide la propria legittima moglie, ha 1000 piastre di multa.

7. Chi divide la propria legittima moglie ardisce prendere un'altra, ha 1000 piastre di multa.

8. Chi dà una donna a quello che ha già la propria legittima moglie, ha 1000 piastre di multa.

9. Il *merqiri*, come era stato fissato sette anni fa, si stabilisce in piastre 600, somma che comprende tutto. Chi dà o prende di più, ha 1000 piastre di multa. Fin qui il documento.

Queste leggi, del resto assai difettose e mancanti, non trovandovi nessuna menzione della principale sorgente dei disordini, nè della base fondamentale, cioè della libertà di cui deve godere anche la donna per non essere

¹ Cioè: Hoti, Gruda, Kelmeni, Kastrati, Shkreli.

² Gioverà osservare che i fidanzamenti non si fanno mai coll'intervento dell'Autorità ecclesiastica; ed anche il Decreto della Congregazione del Concilio dei 2 Agosto 1907 riguardo agli sponsali rimase purtroppo lettera morta per queste montagne d'Albania.

sacrificata al capriccio od al vile interesse dei parenti, coll'andar del tempo cessarono di aver vigore; ed al giorno d'oggi gli sforzi del clero non trovano alcun aiuto nell'Autorità governativa, ma devono limitarsi alla sola influenza dello stesso sui Capi-tribù e sul popolo.

Del resto le donne albanesi sommesse fino dall'infanzia all'impero dei costumi, non conoscono la dissipazione, la galanteria ed i piaceri tumultuosi delle società europee; nè possono fare quei confronti affliggenti che ispirano desideri e che riempiono la vita di dispiaceri. Come potrebbero esse deplorare la loro condizione ed invidiare la sorte delle occidentali, dal momento che esse non conoscono la lor vita, non capiscono i lor costumi, nè hanno la risorsa della lettura o della conversazione? Queste donne albanesi sono una prova novella, che la felicità alberga solo nell'immaginazione, e che i loro desideri sono relativi alle cognizioni ed alle abitudini contratte, limitandosi esse a bisogni semplici e naturali. Nè esse deplorano la lor condizione, nè vagheggiano di cambiarla.

(Continua.)



La Fête de la Circoncision en Imerina (Madagascar): autrefois et aujourd'hui¹.

Par les PP. SOURY-LAVERGNE et DE LA DEVÈZE, S. J., Enghien, Belgique.

La circoncision est une pratique générale à Madagascar. Autrefois surtout, comme chez un très grand nombre de demi-civilisés, elle n'était pas un acte isolé, une simple opération chirurgicale ayant une raison d'être hygiénique ou même peut-être morale, — mais elle était entourée de tout un cortège de cérémonies, de rites, devant agir, par leur vertu propre, sur la vie entière de l'enfant, et, de plus, sur ses parents, sur tout le peuple.

La circoncision malgache est-elle une consécration de l'enfant à la divinité? — Est-elle une initiation, une préparation au moins, à la virilité, à la fécondité de l'homme?² — On en jugera après le récit des fêtes; et alors le lecteur pourra comparer la portée de la coutume malgache avec le but des autres circoncisions que les ethnologues nous font connaître.

Il ne nous appartient pas de discuter ici le problème complexe de l'origine de la circoncision à Madagascar. A-t-elle été introduite par les premiers habitants, immigrants d'Orient et d'Extrême-Orient, Iduméens d'Arabie et Indo-océaniens? — A-t-elle été importée plus tard, vers le 8^e ou 9^e siècle de notre ère, par des Arabes venus d'Arabie en passant par les Indes? — Est-elle vraiment et uniquement de source sémitique? Ou n'est-elle qu'un apport fortuit, une simple répercussion d'une coutume générale, rencontrée chez les races les plus diverses et sur toutes les parties du monde, qui, en raison de son universalité, doit être référée à une origine commune toute primitive, antérieure à l'expansion des Sémites?³

Ici nous ne parlerons que de la circoncision en Imerina, cœur des hauts plateaux.

Cette étude a deux parties, d'inégale étendue: Autrefois et aujourd'hui:

Autrefois, c'est-à-dire avant l'influence européenne, du moins appréciable; sous les règnes de Ranavalona I (1828—1861), de Radama I (1810—

¹ Dans l'«*Anthropos*» de 1909, t. IV, pp. 375sq., le R. P. CAMBOUÉ a déjà donné un très intéressant mais rapide aperçu de la circoncision malgache.

Voir aussi: PP. ABINAL et DE LA VAISSIÈRE: «*Vingt ans à Madagascar*». Paris 1885, pp. 290—293.

On trouve quelques indications dans G. MONDAIN: «*Des Idées religieuses des Hovas*». Paris, pp. 24, 25, 26, 27, 28, 165—168.

² Il ne peut, semble-t-il, être question que de l'homme. On ne trouve pas, en Imerina, de rite analogue pour les filles.

³ Sur la circoncision «*primitive*», cf. Mgr. LE ROY évêque d'Alinda, «*Religion des Primitifs*». Paris 1909, pp. 234—237; et «*Dictionnaire d'Apologétique*» (A. D'ALÈS). T. I, pp. 537sq.

Sur une circoncision africaine, cf. «*Anthropos*» (1911), t. VI, pp. 537sq.; R. P. BUGEAU: «*La circoncision au Kikuyu*» (Afrique orientale anglaise).

Au sujet de l'origine de la circoncision malgache, cf. A. GRANDIDIER: «*Ethnographie*» (vol. IV de l'Hist. génér.), 1^{re} Partie — ANT. JULY: Notes-Reconnaisances-Explorations, vol. IV (1898), p. 893. — M. G. FERRAND: «*Les Musulmans à Madagascar*».

1828) et surtout de Andrianampoinimerina (1787—1810); d'après les documents indigènes anciens¹.

Aujourd'hui, c'est-à-dire depuis la conquête française, et, pour préciser, d'après une circoncision caractéristique sur laquelle nous avons des récits de témoins oculaires.

PREMIÈRE PARTIE:

Autrefois.

Selon les traditions anciennes², l'apparition de la Fête proprement dite, ou, du moins, son extension officielle, en Imerina, remonterait au premier roi de la dynastie régulière des *Andriana*, *Andriamanelo* (1540?—1575)³.

A partir de cette époque, ce devint une grande cérémonie religieuse, nationale aussi bien que familiale. On circoncisait, à la même époque, tous les enfants en état de l'être, c'est-à-dire âgés de un ou deux à sept ans, comme on va voir.

C'était le roi qui, sur les indications des devins et des astrologues, décidait du moment, des jours de la fête. En général, elle se faisait à la fin de la saison froide et sèche, du *ririnina*, c'est-à-dire au *lohataona*, printemps: en notre mois d'août ou septembre, au moment où il commence à faire chaud, et où il ne pleut pas encore, bref, à la plus belle époque de l'année: saison de limpidité atmosphérique et d'éclatante lumière, saine aux opérations délicates, propice au déroulement des réjouissances.

Peu à peu l'usage s'établit de pratiquer la circoncision générale tous les sept ans. L'année qui suivait, au même mois⁴, on pouvait encore circoncire les enfants qui, pour diverses causes, ne l'avaient pas été encore et qui ne pouvaient attendre la prochaine échéance.

Ce fut le grand roi *Andrianampoinimerina* (1787—1810), c'est-à-dire Seigneur-désiré-de-l'Imerina⁵, qui érigea définitivement cet usage septennal en loi. La circoncision générale qui revenait tous les sept ans, c'était le *forabé*

¹ Dans: «*Tantara ny Andriana*» du P. CALLET. Documents recueillis de 1864 à 1872. — Cf. «*Anthropos*» (1912), t. VII, p. 194 et suiv.

Les données de W. COUSINS, dans «*Malagasy Customs*» (1876, 1^{re} édition), ont été insérées par le P. CALLET, au supplément du second tirage de son tome premier en 1878.

Quelques pages du P. CALLET sur la circoncision ont été traduites par un Malgache dans: «*Bulletin de l'Ecole franco-malgache*», Tananarive, décembre 1908. Nous n'utilisons pas cette traduction, ne l'ayant pas sous la main.

Les esquisses déjà parues sur la circoncision malgache portent plutôt sur la fête, la cérémonie moderne (depuis 1875, 1880...).

² *Tantara* pp. 72, 788. La pagination des deux tomes du *Tantara* (nouvelle édition, 1908, 1909) est continue.

³ Ces *Andriana* qui, depuis cette époque, ont régné sur l'Imerina étaient, selon certains auteurs, de la même race que les *Vazimba* ou premiers habitants du centre, — selon d'autres, d'une race récemment survenue au centre, laquelle ne serait autre que les *Hova*, — selon d'autres, étaient issus d'une union entre une princesse *Vazimba* et un des Javanais nouvellement immigrés, — selon d'autres enfin, étaient issus d'une union entre les habitants du centre, et des Arabes du nord-ouest de l'île.

Sur *Andriamanelo* et la circoncision: *Tantara* pp. 72, 788.

⁴ Mois et année lunaires. Les noms de lune ou de mois dérivent des noms de mois arabes.

⁵ Cf. *Tantara* p. 426: «*Fa ampoiny Merina ho andriana izy.*»

«circoncision solennelle»; celle de l'année suivante, c'était le *forafora* «petite circoncision».

Voici la partie de l'édit d'Andrianampoinimerina qui se rapporte à l'obligation de circoncire¹:

Nous aurons des enfants mâles; ne nous faisons pas gloire de la force² et circoncisons-les . . .

Après sept ans, nous circoncisons . . . Les sept ans ne sont ni à dépasser, ni à diminuer; s'il y a moins de sept ans, les enfants sont trop petits et ne peuvent supporter la plaie; s'il y a plus, ils sont alors trop grands . . .

Si on manque la seconde circoncision (que le document vient d'indiquer), alors on attend le retour des sept ans. Si quelqu'un circoncit en dehors de ces deux échéances (la grande et la petite circoncision), je le tuerai . . . Et si quelqu'un ne circoncit pas ses enfants à ces deux fêtes-là, s'il tombe sous l'accusation, je le regarde comme coupable, s'il omet de circoncire, — son enfant serait-il né récemment dans l'intervalle des circoncisions, car tous seront circoncis; tous ceux qui sont mâles, tant qu'ils sont; personne n'est à omettre. Si quelqu'un s'abstient de circoncire, je lui perdrai ses femmes et ses enfants. Et si quelqu'un circoncit en dehors des temps marqués, sans que le roi ait dit de le faire, je lui perdrai encore ses femmes et ses enfants.

Nous allons décrire la circoncision solennelle, qui a lieu tous les sept ans. Un document dit:

La grande circoncision est la première; elle a lieu dès qu'est promulgué le mot du roi: «Nous allons circoncire.»

Alors le souverain et sa famille commencent, faisant les premiers la fête. Puis c'est le tour des «Parents du roi»³.

Après seulement, c'est le tour du peuple⁴.

Ainsi trois stades dans la grande Fête: circoncision royale, circoncision noble, circoncision populaire; ce qui la fait durer souvent plus d'un mois. Parfois même on met un intervalle d'une ou deux semaines entre la première et les deux autres.

Hitera-dahy isika, ka aza midera hery; dia hamora . . .

Raha afaka fito taona, dia mamora isika . . . Tsy ahoatra tsy alatsaka ny fito taona: kely loatra ny zaza tsy mahari-pery raha latsaka amin'ny fito taona; ka raha mihoatra dia lehibe loatra indray . . .

Raha diso izay (forafora . . .) dia mian-dry fito taona; fa raha misy mamora mihoatra izao, dia matiko . . . Ary raha misy tsy mamora ny zanany amin'izao fora izao, ka tratra ampanga: dia ataoko meloka raha misy mametraka, na dia vao teraka ato anatin'izao famorana izao; fa forana daholo; raha mety ho lahy tsy misy ajanonona; dia ataoko very vadiamanjanaka raha misy mametraka izao. Ary raha misy mamora tsy amin'ny fotoana, tsy misy tenin'andriana: dia ataoko very vadiamanjanaka koa.

Ny forabé, dia voalohany, rahefa vaky ny tenin'andriana «hamora isika».

Dia manao aloha ny andriana, dia manao ny havan'andriana.

Vao izay no manao ny vahoaka.

¹ *Tantara ny Andriana* p. 789. Nous écrivons le texte malgache en orthographe moderne.

² Sans doute: «Ne nous faisons pas gloire de la force du mâle, de l'homme, mais purifions-la et sanctifions-la.» L'idée est difficile à saisir.

³ Il s'agit ici des cinq clans nobles qui n'ont pas fait la circoncision avec le roi et sa famille. Le 1^{er} clan noble, les *Zazamarolahy*, s'unit au roi, en cette circonstance. Les nobles ou *Andriana*, en Imerina, sont les descendants des rois successifs. — Cf. *Tantara ny Andriana* p. 80.

⁴ *Tantara ny Andriana* p. 789.

Les deux derniers stades sont à peu près identiques, quant aux rites et observances. Le premier celui de la famille royale, comprend quelques traits spéciaux.

Nous allons donner une description narrative *globale* des trois stades, pour ne pas avoir à répéter les mêmes faits; mais en ayant soin, ici et là, de distinguer les pratiques réservées à la circoncision royale.

Les trois fêtes se font dans le même «processus». C'est comme un drame dont il faut sérier les scènes.

Prologue: L'annonce du jour et la préparation.

Le roi convoque et réunit tout le peuple. Il fait un discours:

«Voici ce que je vous dis, vous tous qui êtes sous le ciel¹: Je vais m'en aller parcourir les bourgs d'Alasora, Ambohitrabiby, Ambohimanga, Ambohidratrimo, Ilafy, Namehana, pour y accomplir les rites de mes ancêtres. Aussi, préparez les chemins, faites-les bien nets; raclez bien l'herbe; faites la voie bien large, car j'irai par là. Et tuez encore les rats²; dégagez bien, faites une bonne éclaircie, serait-ce de cinq par dizaine³; tâchez de supprimer les rats.»

Et les paroles du roi une fois dites, les Grands du peuple répondent en disant: «Atteignez la vieillesse! Ne soyez point malade. Ayez de longs jours au milieu de vos sujets! Puisque vous dites au peuple que vous allez parcourir les bourgs pour accomplir les rites de vos ancêtres, et que vous faites préparer les chemins . . ., que vous les faites faire nets et larges et bons, et que vous faites tuer les rats; alors nous vous offrons l'hommage saint⁴. Et l'offrande sainte que vous font les sujets, qu'elle soit accrue d'actions de grâces, accrue de prière! — Eh! Dieu⁵! Eh! Créateur! — Cette offrande sainte faite par le peuple aujourd'hui! Qu'elle vous sanctifie et consacre, qu'elle vous fasse atteindre la vieillesse, pour que vous ayez de longs jours parmi vos sujets!»

«Izany no lazaiko aminareo, ry ambanilanitra: handehandeha aho hitety vohitra ho any Alasora, sy Ambohitrabiby, sy Ambohimanga, sy Ambohidratimo, sy Ilafy, sy Namehana, hanao ny fombandrazako. Koa amboary tsara ny lalana, ataovy madio tsara; sorohy tsara ny bozaka; ataovy malalaka tsara; fa halehako. Ary dia vonoy koa ny voalavo (mpamosavy), savao tsara, ataovy tsara sava na dia roa aman-telo isampolo aza, ataovy izay halány ny voalavo.»

Ary nony voalaza ny tenin'andriana, dia mamaly ny lehibe amin'ny vahoaka, dia manao hoe: «Trarantitra hianao! Aza marofy! mifanantera amin'ny ambaniandro! Raha mlaza amin'ny ambaniandro hianao fa hitety vohitra hanao ny fombandrazanao, koa mampamboatra ny lalana . . . ka qsainao atao madio, sy malalaka, sy tsara, sy mampamono ny voalavo: dia manasina anao izahay; koa ny hasina ataon'ny ambaniandro anao hampiantsaotra, hampiam-bavaka e Andriamanitra! e Zanahary! Ity hasina ataon'ny ambaniandro anio ity anie, hahamasina anao, hahatrarantitra anao, hifananteranao amin'ny ambaniandro.»

¹ *Ambanilanitra* veut dire: tous les sujets.

Ambaniandro, sous Andrianampoinimerina, signifiait tous les sujets aussi; depuis, il a signifié seulement les libres. Cf. A. GRANDIDIER, *Ethnographie*, 1^{re} partie, pp. 231, 266. Cf. *Tantara*, pp. 708, 709; et Dictionnaire du P. CALLET, p. 57.

² C'est-à-dire les sorciers de malheur: *mpamosavy*.

³ Par dizaine de suspects, sans doute: locution hyperbolique.

⁴ C'est le *hasina* l'offrande d'une pièce d'argent au roi avec idée de sanctification, consécration. Cf. *Tantara*, pp. 250, 291.

⁵ Le nom de *Andriamanitra* n'est pas toujours appliqué à un Dieu suprême et créateur. Ici on est obligé de traduire par Dieu créateur. Sur le sens d'*Andriamanitra* cf. *Tantara*, pp. 84, 85, et Dictionn. CALLET p. 88. — Dire que ce sont les missionnaires qui ont arbitrairement mis «Dieu» sous *Andriamanitra* est puéril et simpliste.

Et lorsque le «hasina», l'offrande sainte est faite, la foule reprend: «Atteignez la vieillese . . . Car si vous faites faire la voie, et faites tuer les rats, ayez confiance, pleine confiance. Car nous les ferons nets et bien larges, les chemins; et nous éclaircirons bien les rats; nous n'en laisserons pas. N'est-ce pas cela, vous qui êtes sous le ciel! — C'est cela!»

La palabre finie, le peuple se disperse; et il procède à l'administration en grand du *tanghen*¹ tuant les rats et préparant les voies. Car c'est l'administration en grand du *tanghen* que le roi veut dire par ces mots: «Préparez les voies et tuez les rats².»

Les «rats» ce sont donc les sorciers et les sorcières de maléfice, ceux qui jettent des sorts pernicioeux, qui ont des relations occultes, sinistres avec les *kary*, les chats sauvages, et les hiboux, et qui, la nuit, vont sauter, en danses macabres, sur les tombeaux. Il faut en nettoyer le pays par où passera le souverain.

En chaque *fokonolona* ou communauté de village, de tribu, on se met à leur recherche. Un noble de clan supérieur arrive, convoque tout le monde. Les gens qui ont des accusations à porter, viennent défilier devant lui et murmurent à son oreille les noms des suspects, en lui remettant autant de cailloux que de personnes dénoncées. Quelques jours plus tard, le juge et ses aides-opérateurs citent les inculpés, les rassemblent. Ils leur font avaler une mixture de noix de *tanghen* broyée, ainsi que trois morceaux de peau de poulet. Si le patient, dans ses convulsions, rend les trois peaux intactes, il est déclaré innocent; sinon, il est coupable et, sur place, assommé. Le poison, parfois, à lui seul suffit pour donner la mort³.

A l'occasion de l'administration en grand du *tanghen* lors de la circonscription, Andrianampoinimerina fit cette déclaration:

«Vous, peuple, vous paierez, à titre de compensation, 3 piastres (de 5 Frcs.) à l'inculpé survivant, acquitté.

Et si quelqu'un est vaincu par le jugement ordalique, alors on se partagera ses biens; ils seront à moi, et à vous, peuple, et aux délateurs blancs, et aux délateurs noirs⁴.

¹ Poison ordalique.

² *Tantara*, p. 73.

³ Les documents du P. CALLET sur le *tanghen* sont fort riches. Ce n'est pas ici le lieu de les utiliser.

⁴ Le chroniqueur explique, p. 789:

Ces délateurs blancs et délateurs noirs sont les accusateurs. Les uns voient les sorciers faire leurs sorcelleries en plein jour: ce sont les délateurs blancs. Les autres les voient opérer la nuit: ce sont les délateurs noirs. Les accusateurs (souvent) font des

Ary nony vita ny hasina: «Trarantitra hianao! . . . Fa raha mampanao lálana hianao, sy mampamono ny voalavo, dia matokia marimarina hianao: fa ataonay madio sy malalaka tsara ny lálana: ary ataonay tsara sava ny voalavo, tsy asianay sisa. Fa ts'izay, ry ambanilanitra?» — «Zay!».

Ary nony vita ny kabary, dia mirava ny vahoaka, dia manao fampinomambé izy mamono voalavo sy mamboatra lálana. Fa ny manao fampinomambé no ataon'ny andriana hoe amboary ny lálana sy vonoy ny voalavo.

«Dia ariary telo isan'izay velona no taha aloanareo vahoaka.

Ary raha misy resy, dia lanina fananana: dia ahy sy hianareo vahoaka, sy ny anga-potsy sy ny anga-mainty.

Mpiampanga ireo anga-potsy sy anga-mainty: misy mahita azy antoandro, mamosavy antoandro, dia anga-potsy. Misy mahita azy alina, mamosavy alina, dia anga-mainty. Samy angatra miangatra ny mpiampanga manao lolompo ka todin'tangena amin'ny

Mais si vous accusez faussement les gens, alors le *tanghen* se retournera contre vous; c'est que vous n'avez rien vu, et vous calomniez¹.»

Raha miangatra olona hianao, dia todin-ny tangena hianao; ka tsy mahita tsinona ka manendrikendrika.»

Cette administration du *tanghen* est la préparation obligée des trois circoncisions qui vont se dérouler, chacune à son rang.

Les «rats» une fois «éclaircis», les chefs viennent en avertir le souverain. «C'est bien, dit-il, je vais réfléchir et penser à vous désigner le jour où le peuple se réunira de nouveau².»

Le peuple est convoqué. Le roi prend la parole:

«Voici ce que je vous dis, vous qui êtes sous le ciel: je vais faire la cérémonie de grâce, à telle lune... Tous mes gens, tant qu'ils sont, soit les enfants, soit les femmes, soit les grands, soit les petits, soit ceux qui sont hors de leur province, il n'y en a pas qui ne doivent venir ce jour-là. S'ils ne le font pas, je les détruirai comme il faut³.»

«Izany no lazaiko aminareo, ny ambanilanitra: hanao hasoavana aho amin'ny volana izany (dia tononiny izay volana hanaovana hasoavana); koa raha mety ho oloko, na zaza, na vehivavy, na lehibe na kely, na ny anindrantany, dia tsy misy tsy tonga amin'izany andro izany, fa raha tsy amin'izao, dia levoko marimarina.»

Au jour marqué, tous reviennent. Le roi se contente, cette fois encore, d'annoncer les fêtes. La patience des sujets est inlassable.

C'est à ce moment que le souverain fait une distribution de poudre, en vue du second et du troisième stade de la fête: circoncision noble, circoncision populaire. On reçoit quatre charges de fusil, par maison de circoncision ou *lapa*, palais, c'est-à-dire par village central, à tirer successivement au cours des cérémonies⁴.

PREMIÈRE SCÈNE:

La mise en raies des chevelures.

Le roi et sa famille se rendent à la pierre-sainte, sanctifiée et sanctifiante, située sur le côté est de la place d'Andohalo, à Tananarive⁵. «Car c'est là que les ancêtres ont fait la cérémonie de la séparation des cheveux.» On y porte les enfants royaux à circoncire.

Sur le sol, on étend une belle natte bien propre. Le souverain s'y avance, se tourne vers l'orient, et, avec lui, les premiers serviteurs du palais, «Ceux-qui-ont-père-et-mère-vivants.» Ce sont des *Talasora*, ou habitants d'*Alasora*⁶;

délations partiales; et alors, s'ils sont injustes, le *tanghen* se retourne contre eux... De là parut l'expression: délateurs blancs et délateurs noirs. (Ou, mot-à-mot: revenants blancs, revenants noirs.)

aoriana, raha miangatra... Izay nisehoana hoe: anga-potsy sy anga-mainty.

¹ *Tantara*, p. 789.

² *Op. cit.*, p. 73.

³ *Op. cit.*, p. 83.

⁴ *Op. cit.*, p. 80.

⁵ *Tantara*, p. 73, 74.

⁶ Bourg important, berceau de la royauté des *Andriana*, à 6 km sud-est de Tananarive. Les *Talasora* pourtant n'étaient pas des nobles.

«ils sont chargés de faire la raie à la famille royale, car ils sont les aînés des préposés aux prémices de Sa Majesté¹».

Ces officiers renversent à terre une superbe vache tachetée des plaques rituelles blanches². Et le souverain, debout près de la victime, se met à prier:

«Je vous prie, ô Dieu! Je prie le Créateur, la vertu sainte du ciel et de la terre, la vertu sainte du soleil, de la lune, les vertus saintes des 12 montagnes, les vertus saintes des 12 rois; et je vous prie, vous tous mes ancêtres: car je vais faire homme mon enfant³; et je vais lui rendre l'hommage saint. C'est pourquoi j'amène ici cette vache tachetée, m'en servant pour prier Dieu et le Créateur, et rendre l'hommage saint à l'enfant⁴. . . Ainsi, que je sois saint, Dieu! Que l'enfant triomphe et l'emporte pour devenir vieux! Qu'il ne soit pas malade! Qu'il ait la plaie facile!»

On découpe la vache; on en porte la bosse au roi; et il la lèche après avoir dit: «Que je sois saint, ô Dieu! Que mon fils soit maître de la terre et du royaume!» . . . Alors les hommes qui-ont-père-et-mère-vivants, parmi les fils des Talasora, font la raie au roi, aux pères et mères des enfants du sang à circoncire. Et voici ce qu'ils disent, eux et le roi, avant de commencer: «Bénissez! Bénissez⁵! Dieu, Créateur! Qu'ils ne soient arrêtés par aucun obstacle, saisis par aucun malheur, les enfants! Qu'ils triomphent et l'emportent pour atteindre de longs jours! Qu'ils soient sans maladie! Qu'ils aient la plaie facile!»

On fait trois raies: deux en avant, une à la nuque. Puis on tire des coups de fusil et des coups de canon⁶; et on danse. On tue un grand nombre de bœufs. Le lendemain on ira danser encore à Andohamandry⁷.

S'il s'agit des deux autres circoncisions: noble et populaire, on fait à peu près de même. On convoque tous les parents. Des nattes sont étendues,

¹ Prémices, *santatra*: les observances rituelles liées au commencement, à l'«inauguration» de tout acte public important, dans la vie malgache. Cf. *Tantara*, pp. 48—61.

² C'est la bête *volavita*: marquée en certains endroits de taches blanches rondes, en forme d'écus d'argent (*vola*) parfaits (*vita*), cf. *Tantara*, p. 165. — L'espèce bovine malgache a une bosse, la bosse du zébu.

³ Lui faire les souhaits de virilité.

⁴ C'est le *hasin-jaza*: offrande sainte, sanctifiante (une pièce d'argent, souvent), faite à l'enfant à circoncire. Dans le mot *hasina*, toujours semble être incluse une idée de vertu, force surnaturelle.

⁵ On pourrait ajouter: «Merci! Merci!»

⁶ Coups de canon, seulement, depuis Radama I, et surtout depuis Ranavalona I et ses successeurs.

⁷ Quartier de Tananarive.

«Ary mivavaka amin' Andriamanitra aho, mivavaka amin'ny Zanahary, amin'ny hasin'ny tany sy ny lanitra, sy ny hasin'ny masoandro, sy ny volana, sy mivavaka amin'ny hasin'ny tendrombohitra 12, sy ny hasin'ny 12 nanjaka, ary mivavaka aminareo razako rehetra: fa handahilahy zaza aho sy hanasin-jaza: koa mitondra io omby volavita io, entiko mivavaka amin' Andriamanitra sy ny Zanahary, sy manasin-jaza dia ho masina anie aho Andriamanitra! hahaleo anie ny zaza! hahalasana ho trantitra! tsy harofy! ho moraim-pery!»

Ary dia rasaina ny omby . . . Entin'ny Velondraimandreny eo amin'ny andriana ny trafony dia lelafiny. Dia izao no fiteniny raha hilelaka ny trafon-kena: «Ho masina anie aho Andriamanitra! hahaleo tany sy fanjakana anie ny zanaka!» Dia soritan'ny Velondraimandreny amin'ny zanaky talasora ny volon'ny andriana sy ny rainjaza sy ny renin'ny zaza niteraka azy. Dia izao no fitenin'ny andriana sy ny Velondraimandreny hanoritra ny volony: «Sambasamba Andriamanitra Andriananahary! tsy ho azo-ntsampona! tsy ho azon-tambana! hahaleo anie ny zaza! hahalasana anie ho trantitra! tsy harofy! ho moraim-pery!»

en plein air, à l'ouest de la case où aura lieu la cérémonie centrale. Des hommes ayant-père-et-mère-vivants font les raies des pères et mères des enfants à circoncire¹, en disant: «Bénissez! bénissez! Dieu Créateur! Qu'ils ne soient arrêtés par aucun obstacle, saisis par aucun malheur, les enfants! Qu'ils triomphent et l'emportent²!» — Et un des plus solides gaillards tire un coup de fusil.

Les parents et les amis ont apporté, chacun suivant ses moyens, quelque argent à titre d'«hommage saint» fait à l'enfant. En retour, la famille tue un bœuf ou un mouton selon son avoir, et les parents reçoivent de bons morceaux³.

On chante, on danse... indéfiniment, parfois durant plusieurs jours, comme l'ont fait le roi et sa famille.

DEUXIÈME SCÈNE:

La préparation du *lapa* ou maison de circoncision.

En chaque village central, comme dans le grand enclos ou blockhaus royal, une case en bois, la meilleure ou la plus ancienne et la plus vénérée, est désignée comme lieu, comme temple des cérémonies principales; c'est le *lapa*, «palais».

Et voici comme on prépare ce palais de quelques jours. L'opération ou la rite est double. D'abord on «détruit la maison», *mandrava trano*⁴, ce qui est hyperbolique, et ce qui veut dire qu'on agrandit la case en abattant ou reculant plus loin la paroi du côté sud. Puis on pose les tentures, *mitohy temitra*: on tapisse l'unique appartement, de nattes, rubans, toiles plus ou moins riches. A ce moment, on tire force coups de fusil et de canon, s'il s'agit de la circoncision royale, et un seul coup de fusil, s'il s'agit de celle des nobles et du peuple⁵.

La cérémonie de la pose des tentures est complexe. Ceux qui en ont la charge ne sont pas les premiers venus. Dans la fête royale, ce sont les grands serviteurs, préposés aux prémices, *Antehiroka* et *Talasora*⁶. Dans la fête des nobles, ce sont des Antehiroka⁷. Dans la fête du peuple: s'il s'agit, d'une part, des vassaux de fiefs, ce sont les représentants des seigneurs; s'il s'agit, d'autre part, des sujets directs du roi, ce sont les envoyés et même les plus proches parents du souverain. A cette occasion, une redevance d'honneur est payée par vassaux et sujets⁸.

Cependant, à partir de cette deuxième scène inclusivement, c'est-à-dire dans les huit jours environ avant la cérémonie définitive, les pères et mères des enfants à circoncire, leurs parrains et marraines, ceux qui sont de la famille et de la même case, s'abstiennent (*mifady*); c'est le tabou de la continence⁹.

¹ Autrefois, avant 1850 et surtout avant 1810, tout le monde portait les cheveux longs.

² *Tantara*, pp. 80, 81.

³ *Op. cit.*, pp. 80, 81, 443 (Supplément, tiré du «Malagasy Customs» de W. COUSINS).

⁴ *Tantara*, pp. 74, 81, 443.

⁵ *Op. cit.*, pp. 74, 80, 443, 444.

⁶ Cf. *op. cit.*, p. 788.

⁷ *Op. cit.*, p. 788. Les Antehiroka sont une tribu au nord-ouest de Tananarive.

⁸ Nous parlerons plus loin des diverses redevances relatives à la circoncision.

⁹ *Op. cit.*, pp. 443, 788.

Dès lors, les enfants à circoncire ne seront plus nourris et soignés par leur mère, par des femmes, mais par leur père ou leur parrain. Ce sont les hommes qui leur font la cuisine, leur vont puiser l'eau¹.

TROISIÈME SCÈNE:

La préparation de la calebasse et le départ vers l'eau sainte.

C'est alors que vont commencer — surtout à la fête royale où tout le peuple du reste est convoqué — les grandes toilettes, les parures multiformes, dont la somptuosité parfois burlesque grandira par degrés jusqu'aux scènes décisives.

A ce premier moment, les trois modestes raies des mères s'embellissent de tout un appareil de longues et fines tresses pendantes, qu'allongent encore, retenus par les entortillements des cheveux, de petits bâtonnets bien lisses et des mèches de *rofia* noires: la figure est encadrée, presque voilée; c'est là mettre sa chevelure en *salotra*². Les pères, eux, se contentent de trois tresses «prémicielles», *santatra telo*, à la nuque. Quant aux autres assistants, chacun d'eux se peigne, se tresse à son caprice³.

Dans les jours qui vont suivre, on ne chômera pas; on va se préparer sans relâche. La veillée est d'usage... ou de rigueur; et tous, avec passion, s'exercent aux danses, aux chants, repassent les prières et le rituel, dirigés qu'ils sont par les leçons des anciens. Cette tension expliquera l'harasement, la surexcitation des nerfs et des instincts qui saillira à la fin des fêtes.

Bientôt, une calebasse ou courge à double renflement et à col étroit est apportée; elle va servir de cruche; on la décore du nom d'*arivolahy*, «mille hommes» ou «mille mâles»⁴; et l'on procède à la cérémonie qui consiste à la lier: *mifehy voatavo*.

Dans la circoncision royale, c'est le roi qui fait cette opération, chez lui. Dans la circoncision des nobles, ce sont des *Antehiroka*, serviteurs de cour, qui la font chez le roi. Dans la circoncision du peuple, les vassaux doivent venir prier leur seigneur de la faire; et les sujets directs du roi, viennent au palais la faire faire par les «épouses royales»⁵.

La calebasse est portée par un adolescent ayant encore père et mère, coiffé d'un turban, vêtu d'un *lamba*⁶ de soie brune, paré d'anneaux d'argent aux chevilles et d'un collier de perles et d'argent en sautoir. Avec la calebasse, il porte encore une liane spéciale aux feuilles rondes, *vahy voriravina*, du chiendent, une plaque d'argent, des fibres de l'arbre *hafotra*. Il est armé enfin d'une lance et d'un bouclier de parade, l'*ampinga*⁷.

Arrivé, en tête de son nombreux et bruyant cortège, devant le seigneur du fief ou devant le roi, il se met à danser, à sauter, agitant frénétiquement ses armes, secouant, en un cliquetis sonore, ses parures, tout son attirail⁸.

¹ *Op. cit.*, p. 444.

² *Op. cit.*, pp. 74, 444. Le *rofia*, ce sont des fibres d'une espèce de palmier (*sagus raphia*).

³ *Op. cit.*, pp. 74, 444.

⁴ Ou encore, peut-être, «mille fois mâle».

⁵ Théoriquement, 12 épouses royales. — *Op. cit.*, pp. 74, 81, 443.

⁶ Tissue ample dont se drapent les Malgaches.

⁷ *Op. cit.*, p. 443.

⁸ *Ibid.*

Il remet la calebasse à qui de droit, et aussitôt, on la lie, *mifehy voatavo*; avec le chiendent, les fibres du *hafotra* ou *somangana*, la liane rituelle, on lui fait trois ceintures ou bandages: d'abord au bas du gros renflement inférieur, puis au petit renflement supérieur, enfin au col étroit, auquel on fixe encore une lame d'argent. — Cela fait, on pratique trois trous à la partie supérieure du col ou goulot¹.

Alors — et ceci dans les trois circoncisions sans distinction —, le seigneur ou le roi, se baissant, prend des deux mains la calebasse ainsi parée. On acclame et on chante: «Plus haut! plus haut! *alaolao*² *kokoa!*» — Il la soulève à la hauteur des genoux. Une pause; nouvelle clameur: «*Alaolao kokoa!*» Il l'exhausse à la hauteur des épaules. Nouvelle pause et même cri de la foule. Enfin, dans un dernier mouvement, il la place sur la tête du porteur, le bel adolescent qui a-père-et-mère-vivants, *Velondraiamandreny*, — lequel, sur le champ, se remet à danser³.

Dans les circoncisions noble et populaire, il y a là alors, devant le roi ou le seigneur, autant de calebasses qu'il y a de villages principaux, centres de la fête, aux environs.

Après un temps de danse, chaque groupe s'en retourne. Là-bas, au bourg, on attend la calebasse et son escorte. On sort à sa rencontre. Les femmes lui chantent leurs *atoa*, leurs acclamations stridentes, célébrant le récipient béni, consacré par le seigneur ou le roi, glorifiant déjà l'eau sainte que, bientôt, il contiendra⁴.

Le cortège franchit les fossés, se rend sur la place, en dansant. Puis le porteur et ses compagnons vont faire trois fois le tour de la «maison de circoncision», du *lapa*; et ils y entrent. C'est le soir.

Durant une partie de la nuit, on va faire des bénédictions à l'adresse des enfants à circoncire, sur la calebasse sacrée dont la «vertu sainte»⁵ attire sur eux les grâces. Cependant les souhaits de cette première veillée ne sont encore qu'une ébauche de ceux que l'on fera plus tard.

C'est aussi en cette nuit-là que l'on fait la petite cérémonie du «renversement du foyer», *mamola-toko*⁶; le trépied qui porte la marmite est enlevé; on fait place nette, en vue des rites qui suivront.

Et puis on tue un mouton, un agneau, qui sera plus tard le *taha zaza*: la «compensation» ou la «rançon de l'enfant», livrée aux assistants pour écarter du petit circoncis les retours des mauvais sorts, lui attirer les bénédictions

¹ Ces «ceintures» de la calebasse «mille mâles» symbolisent apparemment la force que l'on souhaitera à l'enfant, en vue de sa vie d'homme. De même le chiendent. Le *hafotra* est une espèce de ficus. Le *hafotra somangana* est une variété particulière: *Dombeya cannabina*.

² Mot à mot: enlevez, enlevez!, de *ala*, *alaina*.

³ *Op. cit.*, pp. 75, 81, 443.

⁴ *Op. cit.*, p. 444.

⁵ La calebasse, une fois consacrée par le chef, qui est en même temps comme un pontife, en vue de l'eau sainte, a reçu un *hasina*, une puissance supra-naturelle spéciale, efficace par elle-même.

⁶ *mamolaka* (de *folaka*) *toko*. Le *toko*: trois pierres fichées en terre, qui portent la marmite. Souvent il y en a cinq; quatre en rectangle et une au milieu; elles peuvent alors porter ensemble deux marmites.

de tous. Dès maintenant, le sang de l'agneau doit avoir une vertu prémicielle et propitiatoire¹.

Le matin, au chant du coq, quatorze (ou plus exactement deux fois sept car c'est le nombre sept² qui est rituel) jeunes hommes ayant-père-et-mère, se parent, s'arment. L'un d'eux prend la calebasse. Alors le village entier l'acclame et chante: «Envoyez à l'eau sainte, à l'eau de bonheur! Eh! — *Ampilefaso rano-masina, rano-manoro! ehe*!³! La petite troupe, escortée d'une bande enthousiaste, se met en route vers la source, le lac où l'on doit prendre l'eau sainte. Elle ne remontera au village, avec cette eau, que deux, trois jours après, ou plus encore⁴.

Il y a donc ici un intervalle plus ou moins long. Au village, à la cour du roi, on l'employait aux derniers préparatifs du *lapa*, à la répétition des danses, des chants, à la repasse des rites, aux toilettes⁵. Dans la campagne, on se munissait de divers objets rituels et surtout on attendait, faisant, la nuit, sous la tente, comme une veillée d'honneur autour de l'eau sainte.

L'eau sainte.

Mais qu'était donc cette eau sainte et où la prenait-on⁶?

Dans la circoncision royale, le souverain la fait puiser, pour les enfants du sang, à *Amparihy* «Au-lac», d'*Ambohimanga*, la ville sainte depuis Andrianampoinimerina (1787—1810) surtout, ou bien à *Ambatondrazaka* et *Anosibé*, situés au sud d'*Ambohimanga*, ou encore à *Ambatomasina* «à-la-pierre-sainte» au nord de Asabotsy, à *Andranomboahangy* «à-l'eau-de-perles» (sud-ouest de Tananarive), à *Andranomiry* au nord d'*Alasora*, à *Farihy* ou *Farihimasina* «Lac-saint, à l'ouest d'*Alasora* et au nord d'*Imerimanjaka* (premier berceau de la royauté⁷).

Dans leurs circoncisions, les nobles et le peuple la font prendre aux mêmes endroits ou ailleurs: chaque clan, chaque famille a sa source préférée, celle où les aïeux sont allés. Un document nous dit⁸:

C'est là où le roi (et les autres) prend l'eau sainte. Cependant il n'y a rien qui rende sainte cette eau: c'est de bouche seulement qu'on la fait sainte; car on ne voit pas ce

«Ireo no tany fanalan'andriana rano-masina. Kanefa tsy misy zavatra mahamasina io rano io tsy akory, fa ny vava hiany no manao uzy hoe ranomasina; fa tsy hita

¹ *Op. cit.*, p. 444.

² Le nombre 7, comme le nombre 12, est fatidique. Une tradition (*op. cit.*, p. 66) dit que le nombre 7 a été choisi pour certains rites de la circoncision, parce que ce ne fut qu'après avoir conçu 7 fois que la femme d'*Andriamanelo* mit au monde *Ralambo*.

³ *manoro* de *noro*; idée de bonheur. Cf. plus loin.

⁴ *Op. cit.*, pp. 75, 444.

⁵ Le roi et sa suite, une partie du temps, devaient attendre, à *Andohalo*, place centrale et sainte de Tananarive. *Op. cit.*, p. 75.

⁶ Notons qu'on va encore puiser l'eau sainte, dans une autre fête, celle du *Fandroana*.

⁷ *Op. cit.*, p. 75. Le document ici ne cite pas toutes les «eaux saintes» royales. On allait aussi parfois à *Andranoro* (nord-ouest de Tananarive). *Rangita* et *Rafohy* (deux femmes) régnèrent à *Imerimanjaka* au commencement du 16^e siècle (?). *Andriamanelo* est le fils de l'une des deux. *Op. cit.*, pp. 9, 11, 788, 789.

⁸ *Op. cit.*, p. 75.

qui peut la faire sainte. Mais c'est là que dans les temps anciens, les ancêtres la puisaient; alors leurs fils, dans la suite, les ont suivis et ont fait de même.

izay mahamasina azy, ary efa fanalan'ny razana teo aloha, ka dia arahin'ny zanany ato aoriana.

Cette eau est donc appelée «sainte», parce que les ancêtres en ont pris, pour les mêmes rites. C'est une conception à noter.

Mais voici une tradition ou une légende qui peut éclairer la croyance à la sainteté de telle ou telle eau, en même temps que l'observance de certains rites¹.

Il s'agit de l'eau de *Farihinasina* «Lac-saint» au nord d'Imerimanjaka, et de l'eau d'*Andranomiry* au nord d'Alasora:

Récit des gens d'Alasora, sur Farihinasina et Andranomiry. Du temps où Rangita² régnait à Merimanjaka, elle prit une décision sur ses enfants, dont Andriamanelo; elle déclara: «le gouvernement du jour appartiendra à Andriamanelo³. Pour moi, je serai là dans l'eau: On me mettra dans ce lac; et j'en ferai de l'eau sainte sur laquelle vous prierez, avec laquelle je vous bénirai pour que vous puissiez porter la terre⁴.»

Andriamanelo dit: «Quelle est cette eau que nous prendrons là?»

Elle répondit: «De l'eau sainte. Quand vous aurez des enfants mâles, prenez y de quoi les asperger et les bénir.»

Ses fils demandèrent: «Est-ce nous, princes, seulement, qui en prendrons?»

Elle dit: «Même le peuple, pour faire du bien aux gens: quand on circonci, chacun en prendra, nobles ou peuple.»

Et la manière d'en prendre différera: les nobles la prendront au milieu; le peuple à l'est; et la manière d'en prendre, pour les Noirs⁵, sera différente encore: ils le feront sur le côté nord; mais, pour tous, ce sera bien dans ce lac saint où je demeurerai, dit-elle.

Filazan'ny aty Alasora, ny amin'i Farihinasina sy Andranomiry. Tamin'ny Rangita nanjaka taty Merimanjaka, dia nandidy ny zanany izy, Andriamanelo zanany; hoy ny fandidiny: «Ny fanjakana andro an' Andriamanelo. F'izaho ho ato anaty rano: atao anatin'ity farihy ity aho; ka dia ataoko ranomasina ivavahanareo sy itsiofako rano anareo hahazaka ny tany, hoy izy.»

Ary hoy Andriamanelo: «Inona no rano alainay eo?»

Ary hoy izy: «Ranomasina. Raha mite-raka zazalahy hianareo, makà eo itsofanareo rano azy.»

Ary hoy ny zanany: «Moa izahay andriana hiany no maka?»

Ary hoy izy: «Na ny vahoaka koa, hoy izy, hahatsara ny olona: raha hamora dia samy maka ao na andriana na vahoaka.»

Ary ny fakan'ny andriana, hafa: eo am-povoany ny azy: ary ny fakan'ny vahoaka, hafa: eo atsinanana; ary ny fakan'ny olomainty koa, hafa: eo anilany avarabaratra; kanefa amin'izao farihi-masina hipe-trahako izao, hoy izy.

¹ *Op. cit.*, pp. 788, 789.

² D'après *op. cit.*, pp. 9, 11, Rangita serait au contraire mère de Rafohy, et grand'mère d'Andriamanelo, fils de Rafohy, né à Alasora.

³ C'est-à-dire le gouvernement, la royauté sera à *Andriamanelo*, pendant son jour, ses jours, sa vie, — et après sa mort, à son cadet *Andriamanantany* s'il est encore vivant, ou à l'un de ses descendants. Cf. *op. cit.*, p. 9.

⁴ L'eau sainte sert à prier, à bénir. Sa vertu, *hasina*, donne une force supra-naturelle aux désirs et paroles de qui invoque Dieu, les esprits, les ancêtres, les puissances de la terre, du ciel, des douze montagnes saintes, etc. . . . La bénédiction des parents, des supérieurs jouait un très grand rôle dans la vie malgache; elle donnait une force en quelque sorte surhumaine, surtout pour les princes qui devaient régner. *Op. cit.*, pp. 411—418.

⁵ Les Noirs, c'étaient les esclaves (ou affranchis) du roi, d'origine plus ou moins africaine. Ils formaient six tribus; d'où leur nom: «noirs-aux-six-mères» *Mainty enin-dreny*.

Ensuite on prendra de l'eau à *Andranomiry*, dont on fera de l'eau forte¹. —

Telle est la décision que prit Rangita décrétant sur la circoncision: «On doit prendre la bénédiction d'eau sainte, ici, chez moi (de moi), et l'eau forte, elle, à *Andranomiry*.»

Il y eut autrefois un roi, roi fort, et il plongea là-bas: «Je serai là, dit-il»; et c'est pourquoi on appella ce lac du nom d'*Andranomiry* «A l'eau forte²».

Lorsque Rangita mourut, on mit son corps tout entier dans deux pirogues, renversées l'une sur l'autre, à *Amparihimasina*. Bientôt *Andriamanelo* circoncit son enfant mâle: et il ne prit simplement que de l'eau à *Amparihimasina*; et l'enfant, pour qui les rites manquèrent à l'eau³, mourut: manquaient en effet laalebasse «mille-mâles», sa ceinture d'argent, le bouclier et la lance, la pose des tentures, l'érection du bananier à *Ambohibato* etc.

Ranoro dit alors aussitôt: «Il manque à l'eau les rites.»

Andriamanelo dit: «Quels rites?»

«Les «mille-mâles», dit Ranoro.

«Qu'est-ce les «mille-mâles»?», dit *Andriamanelo*.

Il répondit: «Unealebasse qui paraît double.»

«Faites, dit *Andriamanelo*, pour quenous voyons.»

Et Ranoro s'y mit: laalebasse fut liée, au col, d'une bande d'argent, fut entourée comme d'un treillis, fut parée, armée d'un bouclier et d'une lance; puis le porteur, qui dut être de père et mère vivants, se mit à la ceinture un large pagne de soie tombant aux genoux; on acclama avant de partir, on tira un coup de fusil⁴; laalebasse fut portée à *Farihimasina*, «Au-lac-saint». Là, avant de prendre l'eau, on plongea trois fois, enfonçant laalebasse; . . .

¹ Cf. plus loin.

² «Fort» se dit: *mahery* de *hery*. *Andranomiry* serait alors une contraction de *Andranomahery*. Le nom de ce roi, antérieur à Rangita, qui s'est plongé ainsi dans l'eau, n'a pas été conservé.

³ On pourrait peut-être, à la rigueur, traduire «pour qui les rites de l'eau ne furent pas employés.» Le sens est le même; mais il faudrait écrire alors, d'après l'orthographe moderne, *tsy tonga fomban'ny rano*, et on ne s'expliquerait que difficilement l'absence de *ny* (*fomban* . . .), article.

⁴ Le récit de la tradition paraît ici anticiper sur les époques. Ailleurs, on fait dater l'usage du fusil ou mousquet (quelques armes venues par les Portugais ou les Arabes et les Sakalava) de Ralambo, fils d'*Andriamanelo*. Cf. p. 140, 248.

Dia maka rano eo Andranomiry, atao rano mahery ny rano alaina ao. —

Izany no fandidy nataon'i Rangita nandidy ny amin'ny famorana «maka tsiodranomasina aty amiko, ary eo Andranomiry kosa ny rano mahery.»

Nisy andriana taloha, andriana mahery ka nisitrika ao izy «ho ato aho, hoy izy». K'izany nanaovana hoe Andranomiry no anaran'ny farihy ao.

Nony maty Rangila, dia napetraka amin, ny lakana roa misarona eo Am-parihi-masina ny tenany daholo. Dia namora ny zanany lahy Andriamanelo: ka rano fotsiny nalainy teo Amparihimasina, ka maty ny zaza tsy tonga fomba ny rano: tsy tonga tao ny arivolahy sy ny volafotsy fehivoatavo, ny ampinga sy ny lefona, ny tohitemitra, ny fiorenan'akondro eo Ambohibato, etc.

Ranoro vao milaza hoe «tsy tonga fomba ny rano»

Ary hoy Andriamanelo: «Inona no fomba, hoy izy?»

«Arivolahy, hoy Ranoro.»

Ary hoy Andriamanelo: «Inona izany arivolahy?»

Ary hoy izy: «Voatavo mitovy roa.»

«Ataovy, hoy Andriamanelo, hizahant-sika.»

Ary dia nataon'i Ranoro: dia nofehezina volafotsy ny vozona, dia noharatoana, dia nasiana ampinga sy lefona, dia nifehy lambotapaka ny mpitondra ny arivolahy, dia ny velondraiamandreny no mahazo mitondra, dia hobena rahefa handeha, dia poaham-basy, dia entina hankaroa amin'i Farihimasina; raha mby ao raha haka ny rano ao: intelo manitrika dia entina manitrika ny voatavo arivolahy . . .

Ici la narration énumère les rites tels qu'ils ont été conservés dans la suite et tels que nous allons les voir observer. Le document continue:

Lorsqu'Andriamanelo eut fait ainsi, les enfants ne moururent plus; et, content, il dit: «Voici, Ranoro, ce que je vous promets: quand un roi devra circoncire, c'est vous et vos descendants qui banderez la calebasse, poserez les tentures et dresserez la colonne de bananier; pour tous les nobles, tant qu'ils sont, ce sera vous autres qui ferez les «prémices» et les préparatifs.»

Ranoro repartit: «C'est donc bien cela, Andriamanelo; et nous, nous nous diviserons ainsi: moi Ranoro j'irai dans le pays Antehiroka¹ et Ramasy (l'aîné de Ranoro) viendra ici, à l'eau sainte d'Amparihimasina, se joindre à Rangita; lorsque nous serons morts. Et alors quand vous viendrez chercher de l'eau, ici, dites: «Eau sainte, eau de bonheur, en mémoire de nos deux noms².»

Et ces deux hommes étaient, par les femmes, cousins d'Andriamanelo³, d'Andriamanelo, fils de Rangita. Et c'est d'eux que date l'expression: faire la circoncision sans remplir pour l'eau les rites. Et ces deux hommes se séparèrent. Ranoro alla au pays des Antehiroka; Ramasy resta ici à Alasora. Quand il mourut, on l'ensevelit à Amparihimasina.

C'est de là que parut la prescription: «Quand un souverain (fils de souverain) devra être circoncis, en cette terre, c'est vous, descendants de ces deux hommes, qui ferez les «prémices»; soit pour les nobles Andriamasinavalona⁴, soit pour tous ceux qui sont susceptibles d'être nobles portant fief ou gouvernement, on ne peut circoncire sans que ces descendants-là ne viennent ici⁵.»

Et quand, plus tard, régna Andrianjaka, une Ranoro femme prit le nom de Ranoro

Ary nony nataon'i Andriamanelo tahak-izany, dia tsy misy maty intsony ny ankizy, ka faly Andriamanelo, ka hoy izy: «Izao kosa no ametrahako anao Ranoro, raha misy andria-manjaka hoforana, dia hianao sy ny taranakao no mifehy voatavo sy mitohy temitra sy manorina ny fototra, rahefa mety ho andriana dia hianareo kosa no manantatra sy manamboatra.»

Ary hoy Ranoro: «Izany ary no izy, Andriamanelo, dia hizara izahay: izaho Ranoro, dia ho any Antehiroka, ary Ramasy (zokin'i Ranoro) dia hankato andranomàsina eo Amparihimasina hanatona an-dRangita, rahefa maty izahay: ary dia raha maka rano eo: ataovy hoe Ranomasina sy Ranomanoro ho fahatsiarovan'ny anaranay roa lahy, hoy izy.»

Ary izy roa lahy dia zanak'olona mirahavavy amin'i Andriamanelo, zana-behivavy Andriamanelo zana-dRangita; ary izy roa lahy nisehoan'ny fomban'ny famorana tsy tonga fomba ny rano. Ary izy roa lahy dia nizara fonenana: Ranoro dia nankany Antehiroka, ary Ramasy dia nijanona taty Alasora, raha maty Ramasy dia nalevina tao Amparihimasina.

Izany no nisehoana hoe: «Raha misy Andriamanjaka, hoforana amin'ty tany ty, dia hianareo taranak'izy roa lahy no manantatra; na andriamasinavalona na efa mety ho andriana manam-panjakana, dia tsy azo atao raha tsy izy no tonga ao.»

Ary nony tato aoriana tamin'ny Andrianjaka nanjaka, dia Ranoro vehivavy

¹ Territoire à quelques kilomètres nord-ouest de Tananarive. Ce n'est que plus tard qu'il fut désigné ainsi. La tradition ou la légende anticipe. Les *Antehiroka* seraient les descendants des Vazimbasy de Tananarive (alors appelée *Alamanga*, forêt-bleue) repoussés par le roi Andrianjaka (1610—1630?)

² Le récit identifie *masy* (Ramasy) et *masina* (saint).

³ A la p. 72, Ramasy et Ranoro, au contraire, sont donnés comme propres fils d'Andriamanelo et circoncis par lui.

⁴ La seconde caste (ou clan) noble: descendants du roi Andriamasinavalona (1675—1710). La prescription telle qu'elle est énoncée se rapporte donc à une époque postérieure.

⁵ Les Talasora et surtout les *Antehiroka*. Ces derniers étaient appelés, depuis Andriamasinavalona, *zana-dahy*, fils d'homme, ou fils de l'homme (de l'homme célèbre, *Andriampirokàna*, un de leurs ancêtres). Peut-être y a-t-il une connexion entre ce titre et le rôle joué par eux dans la circoncision royale et noble.

homme: pour que la mémoire n'en fût point perdue. Elle fut obsédée, pressée par Ranoro homme, elle fut emportée vivante par lui au fond de l'eau; cette eau appelée Andranoro, chez les Antehiroka, où Ranoro homme s'était jeté d'abord, puis où se jeta Ranoro femme, pour que l'histoire ne s'en perdît pas. Et (de fait) le peuple crût en nombre. Or c'est ainsi qu'il reçut et posséda Ranoro femme, à Andranoro¹.

Et le Lac-saint au nord de Merimanjaka a été vénéré par tous les rois, depuis les rois d'autrefois jusqu'à maintenant; les Noirs ne peuvent aller au milieu du lac; on n'y laisse pas nager les oies et les canards; on n'y jette pas le panier de pêche etc. . . . D'autre part, le roi y jette, au milieu, des perles et des «piastres entières»².

Jadis on y tuait un bœuf (une vache) tacheté des plaques rituelles blanches, quand la pluie tardait³, pour faire hommage à Rangita⁴.

Tel était un des endroits sacrés où l'on venait puiser l'eau sainte.

QUATRIÈME SCÈNE:

La montée de l'Eau sainte.

Avec quel cérémonial la prenait-on et la «montait»-on en ville, au village?

Nous avons vu que les porteurs et leur escorte doivent rester dans la campagne deux ou trois jours, et plus encore dans la circoncision royale, pendant que là-haut, au bourg, on fait les derniers préparatifs.

Dès le premier jour, parfois même dès l'arrivée à la source, au lac sacré, on prend l'eau sainte. Les beaux gars à père-et-mère-vivants pénètrent dans l'eau et y plongent trois fois la calebasse; cependant que ceux qui sont sur la berge font des souhaits de force virile à l'adresse de l'enfant: «Sois homme toi, sois homme toi, sois homme toi! *lahy ialahy, lahy ialahy, lahy ialahy!*» C'est faire le *mandahilahy*. On continue: «Puisses-tu régner par le souverain à qui tu seras fidèle!» *hanjaka andriana ombana ialahy!* Triomphe, emporte *hahaleo ialahy, hahalasana!* Sois aimé du roi, sois aimé du peuple: *ho*

naka anarana and-Ranoro lehilahy: tsy ho very tantara; tsinindrin'i Ranoro lehilahy izy: dia nentiny velona anatin'ny rano, ley rano Andranoro ao amin'ny Antehiroka nisitrihany (Ranoro lehilahy) voalohany vao nisitrihan'i Ranoro vehivavy: tsy hahavery tantara, fa nitombo ny vahoaka; dia izao no nandraisany an-dRanoro vehivavy ao Andranoro.

Ary ny Farihimasina ao avaratry Merimanjaka, dia nohajain'ny andriana rehetra hatr'amin'ny andriana teo aloha ka mandrak'anketriny; tsy azo alehan'ny olomainty ny ampovoan'ny farihy, tsy avela ilomanosan'ny vorombé sy ny vorombazaha, tsy ilatsahana tandroho, etc. . . . dia andatsahan'andriana voahangy sy volatsivaky io ampovoan'ny rano io; taloha dia namonoana omby volavita raha sendra mihantona ny orana: hasinina eo Rangita.

¹ Endroit très vénéré. On y invoque la déesse ou nymphe Vazimba Ranoro. Cf. *op. cit.*, pp. 240—242.

² Pour faire hommage à l'ancêtre qui y réside; la piastre entière, *volatsivaky*, par opposition à l'argent coupé et pesé dont on se servait pour les échanges. La piastre *ariary*, *farantsa*, était un écu de 5 Frcs. environ, monnaie espagnole, mexicaine à l'origine.

³ Mot à mot: quand elle pend, est suspendue. Il s'agit de la saison des pluies qui tarde à venir après les longs mois de sécheresse et de stérilité.

⁴ p. 789.

⁵ Si c'est le sens, il y a alors: *andriana ombana*. Peut-être, lorsqu'il s'agit d'un prince héritier, faut-il dire *andrian-hambana*: Puisses-tu régner, en reproduisant ton père! p. 444.

tian'Andriana, ho tiam-bahoaka! Tu prendras, les gens ratifieront, les gens te prendront, tu ratifieras: *haka, efan'olona, halain'olona, efa!*¹ Puisses-tu bien garder les petites écluses des canaux de rizières (garder les legs des ancêtres): *haharo vody tatatra ialahy*²!»

En ces trois immersions, laalebasse par ses trous du goulot s'est remplie ou à peu près: de toute façon, on ne la plonge plus, car le rituel commande trois immersions seulement³. On la pose sur la tête du porteur ayant-père-et-mère; et le cortège reprend la direction du village ou de la ville. Au pied de la colline qui porte le bourg, en vue des habitants, mais encore en pleine campagne, on s'arrête. Et c'est là qu'aura lieu l'attente, la veillée.

On en profite pour se munir des objets rituels qui doivent être pris dans la campagne: un grand tronc de bananier que l'on appelle colonne ou support, qui sera le porte-torche d'une des principales cérémonies, une belle banane de grosse espèce, «banane de belle venue» *voan'akondro feno voa, atao hoe akondro vokatra*⁴; une petite banane d'espèce chétive, «banane maigre» *akondro mahia*⁵, des feuilles de *sandrify* de forêt⁶, la liane noueuse qui donne de la force, *vahy mavány*⁷, des tiges d'herbe *famoa*⁸ et d'herbe-roseau *fantaka*⁹, des roseaux *volotara*¹⁰, de l'écorce fibreuse de *hafotra somangana*, du bois de *zahana*¹¹, du bois de *hasina*¹², des cannes à sucre «aux jeunes pousses en spirales droites», *vololon-dravina*¹³, des cailloux de quartz ou de silex, *vatokarà-nana*¹⁴. Pour la circoncision royale, on ajoute un tendrac ou tangué *trandraka*¹⁵,

¹ Ce souhait-là est obscur. Mais il semble signifier l'entente parfaite entre le circoncis devenu homme et son prochain. Si c'est à ce souhait que fait allusion JEAN CAROL (Chez les Hova. Paris 1898, p. 157) par cette phrase: «Sache prendre aux autres ce qu'ils ont fait et ne le laisse pas voler tes propres œuvres!», cela nous paraît un calomnieux contre-sens.

² pp. 444, 788.

³ p. 788.

⁴ Tronc de bananier et banane grasse, symbole de force féconde.

⁵ Pour faire contraste et servir d'exorcisme, en attirant sur elle, la faiblesse de l'enfant, comme on verra.

⁶ Espèce de palmier, jeu de mot avec *tandrify* et *manandrify*, faire face à tout. De plus, idée de ramification, de forces diverses et harmonieuses, comme sur l'arbre lui-même (p. 50).

⁷ *Vahy mavány* (*Gouania pennigera*), utilisée pour inspirer du courage aux taureaux de combat, idée d'aptitude forte à tout (cf. p. 50).

⁸ *Famoa* herbe haute, qui domine (*Panicum jumentorum*); jeu de mot avec *famoa*, de *voa*, qui porte des fruits.

⁹ *Fantaka* (*Arundo madagascariensis*), herbe dure comme un roseau. Idée de persistance. Jeu de mot boiteux avec *fantaka* pieu, chose fichée, enfoncée solidement (p. 50).

¹⁰ *Volotara* (*Arundo donax*) tige svelte et haute, comme un beau bambou. *Hafotra somangana* (*Dombeya cannabina*), arbre à écorce fibreuse.

¹¹ *Zahana* (*Phyllarthron Bojerianum*) bois dur pour les manches d'*angady* ou grande bêche. Force virile. De plus jeu de mot et antinomie avec *manjahana* privé, frustré ou: qui refuse de couvrir (p. 50).

¹² Même nom que *hasina*, vertu supra-naturelle. Espèce de Dragonnier.

¹³ Idée de vigueur jeune et féconde.

¹⁴ Idée de force vive. On les appelle aussi *vatovelona* pierres vives (p. 59).

¹⁵ *Trandraka* (*Centetes setosus*) symbole de force pour durer et devenir vieux, parce que le tendrac hiverne et tient longtemps sous terre, pendant la saison sèche (p. 50).

une anguille *amalona*¹, une pintade *akanga*², un oiseau aquatique de l'espèce *honjo*³.

Le second jour en général et, dans la circoncision royale, après trois ou quatre jours seulement, on s'apprête enfin à monter au bourg, à la ville. Un coup de fusil est tiré, sans doute pour avertir la population. On tue un agneau, on prépare du riz et les porteurs se mettent à manger.

Quand ils vont finir, les gens du village, qui les regardent de loin, se mettent en toilette. C'est le moment, plus que jamais, de renchérir sur les parures. Les hommes se ceignent de belles ceintures ornées de perles, se couvrent de hauts bonnets rouges à longue queue, *satro-dava*, prennent de larges gibernes à clinquant, *betaly*, des pagnes de soie frangés de perles et tombant aux genoux, *salaka lambo-tapaka*⁴, des baudriers de pierres précieuses, des anneaux d'argent aux chevilles; et ils s'arment de la lance et du bouclier. Les femmes ne sont pas en reste. Toutes alors, et non plus seulement les mères des enfants à circoncire, mettent leur coiffure en *salotra*, couronnes de tresses pendantes venant battre contre les yeux et allongées de bâtonnets ou mèches de *rofia* noires. Elles ajoutent, elles superposent le *drakadraka*, échafaudage de tresses hérissées. Et puis ce sont des boucles et pendants d'oreilles, des colliers de perles, de clinquant, d'argent, des camisoles brillantes⁵, des lambas de soie.

Dans la circoncision royale, tout le peuple est là présent. Le canon tonne⁶. C'est alors le grand jour, *andro lehibe*, célèbre entre tous. «Et il n'y a pas de parures comparables à celles que l'on met ce jour-là *ary tsy misy haingio mitovy amin'ny haingio atao amin'izany andro izany*⁷.»

Du bourg qui domine, enfin on sort. Et de la plaine aussitôt l'on s'ébranle, en portant laalebasse sainte et tous les objets rituels. Les deux cortèges vont, sur la pente de la colline, à la rencontre l'un de l'autre. Dans la «descente», les hommes aux belles ceintures sont en avant, cependant que les femmes, derrière eux, à quelque distance, chantent l'eau sacrée, dans les strophes stridentes de leurs *atoa*.

Et les pères et mères des enfants à circoncire descendent aussi, mais en amples lambas de soie; les pères en avant et leur enfant dans le dos à califourchon, soutenu par le lamba: *babena*⁸.

¹ Idée de prudence rusée. Rapprochement avec *màlina* prudent.

² *Akanga* (*Numida mitrata*); elle «porte» la destinée royale, l'*Alahamady* parce qu'elle est rayée de belles couleurs, *fa vorona tonga soratra* (p. 41). Elle symbolise l'habileté à se tirer d'affaire (p. 50).

³ *Honjo* (pas identifié), jeu de mot avec *mimonjomonjo* murmurer: pour que les sujets ne murmurent pas (p. 50). — pp. 75, 81, 444.

⁴ Un peu à la manière de la petite jupe des soldats écossais.

⁵ *Miakanjo tsara: akanjo tsy an-tsaha*, — camisole qu'on ne porte pas aux champs de cérémonie. L'*akanjo*, autrefois, était propre aux femmes exclusivement et n'était porté que sur le buste. Sous Radama I^{er} seulement, il y eut des *akanjo*, des chemises alors, descendant jusqu'au dessous du genou.

⁶ Depuis l'époque de Radama I^{er} seulement.

⁷ *Op. cit.*, pp. 75, 444.

⁸ *Op. cit.*, p. 444.

L'eau sainte gravit la pente: Le bel adolescent aux père-et-mère-vivants, qui porte la calebasse sur la tête ne cesse de chanter à grande voix: «Quelle est donc cette eau¹?» Et son escorte répond toujours: «Eau sainte! Eau de bonheur! *Ranomasina! Ranomanoro!*!»

Les hommes ceinturés et armés qui descendent arrivent au cortège qui monte. Ils se retournent aussitôt, se rangent en deux files de chaque côté, en avant; ils remontent en dansant, gambadant, agitant leurs armes, lance et bouclier. Les femmes parées, plus haut, se sont retournées aussi et elles reviennent au village; chantant en deux chœurs: «Acclamons bien l'eau sainte, l'eau de bonheur: *Atoavy soa ranomasina, ranomanoro!*» criant leurs *atoa* aigus. Et tout le long du défilé, les tambours battent, rythmant la danse des deux cortèges rejoints, qui n'en font plus qu'un: *Ary ny mpively amponga dia mively eo anilany eo handihizan'ny mpitsena sy ny tsenaina*².

On franchit les fossés; on vient se ranger sur la place. Les habiles danseurs et danseuses, un moment, s'y donnent en spectacle. On chante.

Puis l'eau sainte, en son escorte d'honneur, fait trois fois le tour (ou sept fois dans la circoncision royale⁴) de la maison de circoncision, du *lapa*. Aussitôt, les femmes qui veulent être mères se précipitent sur les bananes et les cannes à sucre apportées de la campagne, talismans de fécondité pour qui en consomme, puisque objets rituels de la circoncision⁵.

On entre dans la case avec la calebasse et tout le reste; on excepte la petite banane maigre que l'on relègue dans une habitation réservée, la «case des hommes» ou la «case mâle» *tranolahy*, là où ne peuvent pénétrer les femmes, durant les fêtes, là où se tient l'opérateur de la circoncision, là enfin où les hommes font la cuisine des enfants à circoncire⁶.

Il est à peu près midi; chacun rentre chez soi, sauf les mères et marraines⁷.

CINQUIÈME SCÈNE:

La mesure des enfants.

Les mères et les marraines, en effet, réunies dans le *lapa* se mettent bientôt à l'ouvrage; elles tressent les fibres des *sandrify* qu'on a portés de la campagne avec l'eau sainte; elles en font de petites corbeilles, une pour

¹ *Rano inona andra ity?* p. 445.

² *Manoro de noro*, idée de bonheur et aussi, d'après la légende, en souvenir de *Ranoro* (cf. plus haut). La notation musicale de cette incantation a été donnée par le R. P. CAMBOUË, «*Anthropos*» IV, p. 380.

³ *Op. cit.*, pp. 76, 444, 445.

⁴ *Op. cit.*, p. 76.

⁵ Trait qui fait saillir sans doute l'idée de préparation à la virilité féconde qui se trouve dans la circoncision. — Que l'on se rappelle, à cette occasion, l'imposition du tabou de la continence rencontrée plus haut. — Des bananes et des cannes à sucre sont réservées pour un rite ultérieur.

⁶ p. 445. Toujours l'idée de force et fécondité mâle avec le tabou, pour les enfants, d'éloignement, de séparation à l'égard de la femme. Ce sont les hommes qui les nourrissent, les conduisent, comme on a déjà vu.

⁷ Un enfant dont le père et la mère sont absents, reçoit un parrain et une marraine, selon toute probabilité.

chaque enfant; et, en travaillant, assises en rond sur les nattes, elles chantent en deux chœurs: «Que tressez-vous, vous autres? *Mandrany inona hianareo?* — Nous tressons du sandrify: *mandrany sandrify izahay.*» De temps à autre, elles se redressent et dansent¹.

Au soir tombant, on revient au *lapa*, les pères ramènent les enfants.

Ils sont mis en rang sur une ligne nord-sud, à l'ouest de la case, l'aîné le premier au nord. On les ceint tous de la liane noueuse qui donne de la force. Et alors on prend leur «hauteur» ou leur taille, avec des roseaux *volotara*, qui sont «montés» avec l'eau sainte. On mesure chaque enfant en trois fois avec trois roseaux; d'abord, on prend la hauteur des reins, puis celle des épaules, enfin la taille totale. Chaque fois, les assistants crient: «Retranchez, retranchez un peu, *analanalao koa*», et à chacune des trois mesures du même enfant, on coupe le roseau du coup sec d'un couteau tranchant. Si, pour un enfant, le roseau ne se coupe pas bien d'un coup, le père est malheureux, dans la crainte que son fils ne soit «de mauvais tabou», victime d'une violation de tabou, *ratsy fady*².

Une fois les enfants tous mesurés, c'est alors qu'on prend le mouton ou l'agneau immolé l'avant-veille et suspendu à une poutre de la case. Il est lancé au dehors, vers le sud-ouest, et tous se précipitent s'en arrachant quelques lambeaux. C'est le *tahazaza*³, la «compensation», la rançon de l'enfant. On «compense» l'enfant en attirant sur lui les bénédictions des assistants qui se partagent la victime livrée en son nom. Ou bien: l'enfant est «compensé» ou dédommagé, allégé des mauvais sorts que la victime, «bouc émissaire» d'un nouveau genre, emporte loin de la case.

Les pères font entrer successivement les enfants dans le *lapa*, en criant chaque fois: «Acclamez, célébrez les enfants! *Atoavy ny zazal*» Et de l'intérieur, les femmes, les mères répondent: «Voici les petits bonheurs jolis, les petits bonheurs très bons! Qu'il y en ait beaucoup, beaucoup comme ceux-là! *Indreny ny noro soa, noro tsara, maromaroa no toy itony*⁴.»

SIXIÈME SCÈNE:

La préparation du tronc-torche de bananier⁵.

Il fait nuit. Les enfants, les mères, les pères, quelques parents sont dans le *lapa*. On semble se recueillir quelques instants. Puis, brusquement, plusieurs pères, le *lamba* plié, serré en *sikina* autour des reins, s'échappent. Ils font irruption dans la «case des hommes», le *trano-lahy*, enlèvent le pilon à riz,

¹ p. 75.

² p. 78, 445.

³ Le *taha* c'est toute compensation, dédommagement, rançon, chose sacrifiée pour obtenir l'issue heureuse d'un évènement, d'une action, préservatif. — Dédommagement donné par un mari qui «remercie» sa femme.

Dans la circoncision royale, cela va sans dire, l'agneau livré alors n'est pas celui qu'on a tué au début, avant la montée de l'eau sainte, car l'attente a été plus longue.

⁴ p. 445. N'était le mot *indreny*, marque du pluriel, en général, on serait tenté de traduire: «Voici le bonheur . . . le jour de joie . . .» Nous croyons devoir appliquer l'expression aux enfants.

⁵ Dans la circoncision royale, parfois au moins, cette scène peut se placer avant la précédente. Cf. p. 76.

de bois rouge¹; et ressortant, poussant des hurrahs terribles, fouillant avec fureur, de leur pilon, le sol qu'ils appellent alors «terre du taureau» *tanin'ny ombalahy*, ils rentrent au *lapa*, criant, devant le porteur de l'instrument: «Faites place, écarter-vous pour laisser entrer le taureau redoutable! *Mitanilá hidiran'ny ombalahy mahéry*!²»

Le grand tronc de bananier, «monté» avec laalebasse, est là; on le coupe à hauteur d'homme; on le met debout au coin nord-est, le coin sacré des ancêtres et de la prière³. Du pilon, on en frappe, on en tasse le sommet qui devient légèrement concave. Une assiette de terre, *lovia* ou *vilia tanimanga*, dans laquelle on n'a pas encore mangé, y est posée. On y fiche tout autour des bâtonnets affilés de bois de *zahana*, comme pour la maintenir. On l'enserme d'une sorte de treillis de fibres de *hafotra*⁴. Dans l'assiette ainsi fixée et parée on met de la bouse de vache préparée à cet effet, pétrie et séchée; on l'érige au milieu, en la soutenant de cailloux de quartz ou silex. On y fait dégoutter du suif; elle va servir de mèche. On allume⁵.

Dans la circoncision royale, c'est le roi lui-même qui pose l'assiette sur le tronc et qui allume.

Ainsi, la torche de bananier va éclairer le *lapa* toute la nuit.

Tout ce qui entre alors dans la case, choses, personnes et enfants, est un sujet d'acclamation: «Célébrez», dit-on au dehors, «célébrez les enfants ou les choses qui vont entrer. *Atoavy ny zaza, na ny zavatra hiditra*.» De l'intérieur on répond: «Voici le tour des petits bonheurs folâtres, célébrons-les joliment, folâtrez comme ceux-là! *Indro ny an'ny noro maria, manatoa soa, maria no toy itony*»⁴.

Et alors on danse. Dans la circoncision royale, on danse toute la nuit jusqu'au matin; et c'est le roi qui commence en faisant la «traversée», l'enjambement de la case, le *mamaky lapa*⁴.

Dans les deux autres circoncisions, dès que la torche est allumée, on procède à la grande veillée des bénédictions. Il y a exception pour la troisième caste noble, les *Andriantompokoindrindra*⁶, qui alors font comme la famille royale et se préparent à procéder le lendemain à la grande danse en rase campagne, la danse du *Soratra* ou danse sur terrain quadrillé.

SEPTIÈME SCÈNE:

La grande danse du *Soratra*.

(Scène uniquement royale et de la troisième caste noble⁷.)

Au matin qui a suivi la veillée dansante et, parfois, pendant deux ou trois jours consécutifs, le peuple uni à la famille royale, descend dans la plaine

¹ *Hazo mena* bois rouge très dur (différent du natte) *Weinmannia Rutenbergii*.

² pp. 76, 445.

³ Coin de la destinée-reine *Alahamady* et du soleil levant, hanté par les ancêtres, où l'on prie, sacrifie: *zoro-firarazana, fivavahana sy fangatahana sy fisoronana*. Cf. p. 59.

⁴ p. 76.

⁵ p. 445.

⁶ Descendants du frère aîné d'Andrianjaka; ils habitent *Ambohimalaza*, à 14 kilomètres à l'est (nord-est) de Tananarive. p. 81.

⁷ Cette caste noble a sa danse du *Soratra*, à elle, après les fêtes royales, lors de la circoncision noble et populaire.

à l'endroit désigné pour le *Soratra*¹. On se pare de son mieux. Les enfants du sang à circoncire doivent être présents. Les nobles *Andriantompokoindrindra*, à qui est réservé ce privilège, ont préparé le terrain: une plate-forme bien découverte est divisée en long par six cordes: il y a cinq allées. L'allée du milieu est réservée au roi et à sa suite. Les quatre autres seront foulées par le peuple; elles sont coupées de cordes, de traits formant des côtés de rectangles et des diagonales, que les gens devront fidèlement suivre. Les enfants du sang sont assis au bout de l'allée du milieu, en face du point de départ du roi, sur une pierre sainte, *vatomasina*. Voici le schema du plan²:

Au signal donné, dans les cinq allées, on part des points *L*, *R* et l'on avance vers la pierre sainte; les uns derrière les autres, en files droites, obliques, longitudinales, transversales. Les mouvements de danse sont multiples et divers: sauts ou trépidations des pieds, ondulations en tous sens du corps, des bras, des mains, de la tête, au rythme compliqué des chants et des tambours; le tout, en reproduisant exactement chaque geste, chaque attitude, chaque intonation du roi qui prend la tête dans son allée du milieu³. Que l'on prenne garde, par dessus tout, de ne laisser dans les quatre allées du peuple aucun vide, aucune lacune sur les traits marqués et de ne faire aucun écart! Sinon, la moindre négligence, la plus petite erreur de parcours enlèvera aux enfants du sang à circoncire une partie de leur vertu sainte, de leur force sacrée. *Raha tsy tonga soratra fenoina tsara, dia latsaka hasina ny zanakandriana hoforana; raha tapaka koa ny filaharana*⁴.

C cordes qui divisent le terrain dans sa longueur. — *L* lignes que suit en dansant le peuple. — *R* allée du roi et de sa famille. — *S* sorties. — *P* pierre sainte où sont assis les enfants royaux à circoncire et où aboutissent tous les danseurs.

Aussi bien, le but final de la cérémonie est-il de fortifier, de renforcer la vertu sainte du souverain. *Ireo nampanaovina hanamasina ny Manjaka*.

Et la conclusion naturelle en est la présentation au roi du *hasina*, l'offrande sainte et sanctifiante d'une piastre entière, au nom de chaque caste, de chaque clan, avec discours d'hommage et assurances de fidélité.

Puis des salves de fusils et de canons retentissent; et l'on remonte en ville.

Le soir, dans les cases, dans le *lapa* de la circoncision royale surtout, les danses et les chants reprennent et se poursuivent sans arrêt jusqu'au lendemain matin⁴.

¹ pp. 76, 77, 78. *Soratra* signifie écriture, dessins, figures...

² p. 77.

³ On sait que la danse malgache est une danse individuelle, jamais à deux, par couples; et, le plus souvent, les femmes, indépendantes les unes des autres, évoluent à part, se donnant du reste en spectacle... Les mouvements des hommes sont beaucoup plus brusques que ceux des femmes, qui ondulent avec de petits coups secs des poignets et des mains: c'est serpentin.

⁴ p. 78.

Le *Soratra* a été, dit-on, institué par l'ancêtre de la troisième caste noble *Andriantompokoindrindra*, frère aîné d'Andrianjaka (1610—1630?). Aux gens de cette caste, le privilège est accordé de le danser comme le roi, dans leur circoncision. Mais alors ils ne peuvent y faire participer des gens étrangers à leur clan; souvent ils y invitent le souverain qui prend la place «rituelle» dans l'allée du milieu¹.

HUITIÈME SCÈNE:

La grande veillée des bénédictions.

Cette scène prend place dans la circoncision royale ou celle de la troisième caste noble, le lendemain soir du *Soratra*, — dans la circoncision commune, immédiatement après l'érection de la torche de bananier.

Le flambeau est allumé. On prend le van, *sahafa*, en bois de *famelona*²; on le place au pied du tronc de bananier; on y met de l'eau sainte avec du miel; on l'entoure de la chaîne d'argent que le porteur de laalebasse avait en sautoir. Douze personnes, plus un guide de chants, s'asseyent en rond autour, chacun des douze tenant en main un roseau *fantàka*. Les pointes de ces roseaux touchent la chaîne sur tout son pourtour³.

Ces personnes, dans la circoncision royale, sont des *Antehiroka*, préposés aux grands services royaux rituels.

De la pointe des *fantàka*, les douze soulèvent ensemble la chaîne, en faisant trois fois le *sambasamba*: «Bénissez, bénissez, merci, merci, Dieu, Créateur! *Andriamanitra*, *Andriananahary*.» Ils la laissent retomber, puis recommencent jusqu'à onze fois. Ils terminent en chantant: «Qu'il surabonde l'enfant! Dieu, Créateur! *Hanana amby ampy*, *Andriamanitra*, *Andriananahary*!»

Et alors se déroulent, au-dessus de l'eau sainte, à l'adresse des enfants, les grandes bénédictions, toute la nuit durant, jusqu'au chant du coq. Le coryphée entonne et tous reprennent verset par verset⁴.

Il est béni par cet argent saint!

Béni par ce miel de ruche habitée (miel vierge)!

Béni par cette eau sainte!

Béni par ce van de famelona!

Béni par ce roseau *fantàka* aux feuilles vivaces!

Qu'il triomphe le Kioto (le petit garçon)!

Qu'il l'emporte, jusqu'à devenir vieux!

Qu'il ait la plaie facile!

Ary tsitsihina amin'ity vola masina ity!

Tsitsihina amin'ity tantely velondreny ity!

Tsitsihina amin'ity ranomasina ity!

Tsitsihina amin'ity sahafa famelona ity!

Tsitsihina amin'ity fantàka velondravina ity!

Haleo anie i Kioto!

Hahalasana ho trarantitra!

Ho moraim-pery!

Une pause; on asperge les enfants avec l'eau sainte du van; et l'on poursuit, le chœur reprenant les versets chantés par le coryphée⁵.

¹ Sur ces nobles et leur *Soratra*, cf. une brochure d'un des leurs: Docteur J. RASAMIMANANA, «Ambohimalaza», 1909, p. 46 avec planches. Textes malgache et français.

² *Famelona* signifie aussi manière de faire vivre, nourrir (de *velona*, *mamelona*).

³ p. 78, 445. Cf. p. 443.

⁴ p. 78.

⁵ p. 78, 446.

Sur lui tous les bonheurs !¹ Kioto n'est pas
un enfant !
Saisir des crabes, saisir des petits poissons !
Non pas !
Il ne pêchera point les poissons au panier²,
il ne prendra point des anguilles !
Mais il ramassera au panier l'argent ; il prendra
des bœufs !
Joli, coquet et florissant, heureux³ !
Saint et puissant dans ses paroles !
Bien pourvu d'argent,
Bien pourvu de bœufs !
Eh ! fort !
Eh ! de plaie facile !

Handria ! Tsy zaza i Kioto !

Isatopoza, gedratoho !

Tsy hanihin-toho, tsy haka amalona :

Fa hanihim-bola, haka anomby !

Soa-madi-manoro !

Masina teny !

Be vola,

Be anomby !

E mahery !

E moraim-pery !

On interrompt, puis :

Des surcroîts, des surcroîts de revenus sont
les bénédictions !
Demain mettra le comble aux bénédictions⁴ !

Tongoa, tongoa ny tsitsy (tsitsika) !

*Rahampitso manango (manangona) loha-
tsitsy (tsitsika) !*

On reprend les versets :

Sur lui tous les bonheurs, il n'est pas un
enfant le Kioto !
Kioto, c'est un gaillard qui a su remonter
les courants !
Pas saisi au passage de l'eau⁵ !
Ne se laissant pas prendre ses filets !
Kioto, c'est un bananier au nord du village !
Dont les feuilles ne sont pas brisées, dont
on n'arrache pas les spirales de pousses
vives.
Sur lui tous les bonheurs ! Ce n'est pas un
enfant le Kioto !
Kioto, c'est une alouette sur la pierre :
On lui tire dessus, il n'est pas touché. Il tire,
il touche⁶ !

Handria ! Tsy zaza i Kioto !

I Kioto gogo lahy niiori-drano !

Tsy sambori-mita, tsy alain-karato !

I Kioto akondro avara-tanàna !

Tsy torotoroin-dravina, tsy alaim-bololona !

Handria ! tsy zaza i Kioto !

I Kioto sorohitra àmbato :

Torahana tsy voa ; mitora-mahavoa !

Alors suivent les grandes litanies avec le retour perpétuel du même répons, après chaque phrase chantée du coryphée⁷.

¹ On pourrait, à la rigueur, traduire *handria* ! par : ainsi-soit-il, amen ! Nous préférons autre chose : *Handria* paraît dériver de l'imperatif *andria* : sois *andry* colonne, sois le point où convergent tous les biens. *Andry* a aussi le sens de repos et tranquillité heureuse. Cf. Dictionnaire du P. CALLET, à ce mot.

² C'est là l'occupation des femmes.

³ Idée de prudence soigneuse, encore.

⁴ p. 446 et Malagasy Customs, édition 1896, p. 5. Si l'on choisit : *tsitsy*, il faut dire : l'épargne est un surcroît de ... (?).

⁵ Ou peut-être (?) : pas ceint du *lamba*, quand il passe l'eau.

⁶ p. 78.

⁷ p. 446.

Poussez des cris, des cris plaintifs! Rakoto n'est pas un enfant! Puissant à jouer des bras! Tiré, pas touché! Tirant, touchant! A la poitrine rugueuse, insaisissable ¹ ! Empoigné, jamais renversé! Empoignant son ennemi, toujours le ren- versant!	} R.: Sur lui tous les bonheurs!	Hajijijijia! (ou: Hadridridria!) Tsy zaza Rakoto! Malaolao tanana! Torahan'tsy voa! Mitora-mahavao! Malailay tratra! Tolonin-tsy lavo! Mitolo-mahalavo!	} R.: Handria!
Aux pieds insaisissables! Poursuivi, jamais attrapé! Poursuivant, toujours attrapant! Kioto n'est point un enfant! Poussez des cris, des cris plaintifs!	} R.: S. l. tous les bonheurs!	Malailay tongotra! Enjehin'tsy tratra! Manenji-mahatratra! Tsy zaza Rakoto! Hajijijijia!	} R.: Handria!

A ce moment, tout en poursuivant les litanies, on entonne le chant du bœuf.

Les bœufs dans le parc, Le parc où sont les zébus. Les cornes du zébu Protègent son cou ² ! Les oreilles du zébu Sont saisies par ce qu'il écoute. Les yeux du zébu Sont saisis par ce qu'il regarde.	} R.: S. l. tous les bonheurs!	Ny omby am-pahitra! Itoeran'ny vorihangy! Ny tandroky ny vorihangy Miaro ny vozony! Ny sofin'ny vorihangy Voan-tsikilokilony! Ny mason'ny vorihangy Voan-jerijery!	} R.: Handria!
---	--------------------------------	---	----------------

On énumère les attributions de quartiers de bœuf que l'on fera en faveur de ceux qui jouent un rôle dans les cérémonies, en coupant, ici et là, la série par des allusions ou des réflexions inopinées³.

La cervelle du zébu, Portion ⁴ de la nouvelle accouchée. La langue du zébu, Râfleuse d'herbe. La tête du zébu, Portion du batteur de tambour. Le cou du zébu, Portion de la hache ⁵ . La bosse du zébu, Portion de ces enfants-là. La chair de l'omoplate du zébu, Portion du porteur de l'eau sainte ⁶ . Les «ergots» du zébu, Portion des bénisseurs.	} R.: Sur lui (Kioto) tous les bonheurs!	Ny atidohan'ny vorihangy, Henan'ny velom-bao. Ny lelan'ny vorihangy, Mpifaoka ny ahitra. Ny lohan'ny vorihangy, Henan'ny mpively amponga. Ny vozon'ny vorihangy, Henam-pamaky. Ny trafon'ny vorihangy, Henan' ireto zaza. Ny fanangan'ny vorihangy, Henan'ny mpiloloha rano. Ny fatsin'ny vorihangy, Henan'ny mpitsitsika.	} R.: Handria!
---	--	---	----------------

¹ Qui cause des démangeaisons à qui veut la toucher, rude..., qui a des piquants.

² Cf. le proverbe: *Toy ny tandroka, aron'ny vozona*, comme les cornes, protection du cou. Les cornes protectrices de l'Etat, ce sont les soldats, et les cornes protectrices du cou, de la vie des soldats, c'est l'obéissance au souverain. Cf. glose malgache: «Proverbes et leurs gloses», dans les Notes inédites du P. CALLET, no. 1284.

³ p. 446, 447. Ces surprises qui détendent sont caractéristiques, semble-t-il, du génie malgache: tout à coup, survient toujours quelque chose pour rire; et cela nous déconcerte.

⁴ A la place de «portion», mot à mot: «viande».

⁵ C'est-à-dire de celui qui prête sa hache.

⁶ Ou bien simplement: porteur, porteuse (sur la tête) de l'eau.

L'épaule du zébu,
 Le dessus du dos du zébu,
 A l'opérateur («circonciseur»)
 La poitrine du zébu,
 Portion d'hommage des hôtes.
 Les côtes du zébu,
 Même sans chair, — peigne pointu.
 Le haut de la jambe du zébu,
 Portion du souffleur de conque¹,
 La culotte du zébu,
 Portion des «pères» des enfants.
 La cuisse du zébu,
 Portion de celui qui barre la porte², le soir.
 Le bas de la cuisse du zébu,
 Portion de celui qui convoque à la palabre.
 La queue du zébu,
 Chasseuse des mouches³.
 Le cœur du zébu,
 A celui qui découpe.
 Le foie du zébu,
 Portion de vieillards.
 Les entrailles du zébu,
 Portion de jeunes filles.
 Le feuillet du zébu,
 Portion de la corde⁴.
 Les poumons du zébu,
 Portion de gendres ou de brus.
 La panse du zébu,
 Portion de la natte⁵.
 La caillette du zébu,
 Portion du fièvreux.
 Le fiel du zébu,
 Pâte à barbouillage.
 Les pieds du zébu,
 En bas, pour supporter;
 Tout son corps,
 Est porté par eux.

R.: Sur lui (Kioto) tous les bonheurs!

*Ny soroky ny vorihangy,
 Ny mananetin'ny vorihangy,
 An'ny mpamora.
 Ny tratran'ny vorihangy,
 Fanajam-bahiny,
 Ny tehezan'ny vorihangy,
 Na tsy hena aza, fofy,
 Ny siran'ny vorihangy,
 Henan'ny mpitsoka anjombona,
 Ny vodin'ny vorihangy,
 Henan-drain-jaza.
 Ny fen'ny vorihangy,
 Henan'ny mpanidy vavahady,
 Ny loson'ny vorihangy,
 Henan'ny mpiantso Kabary.
 Ny rambon'ny vorihangy,
 Mpiaro ny lalitra.
 Ny fon'ny vorihangy,
 An'ny mpandrasa.
 Ny atin'ny vorihangy,
 Henan-dahi-antitra,
 Ny tsinain'ny vorihangy,
 Henan-jazavavy.
 Ny vorivorin'ny vorihangy,
 Henan'ny mahazaka.
 Ny havokavoky ny vorihangy,
 Henam-binanto.
 Ny rorohan'ny vorihangy,
 Henan'ny tsihy.
 Ny vavonin'ny vorihangy,
 Henan'ny manavin'ny tazo.
 Ny aferon'ny vorihangy,
 Fitentenana.
 Ny tongotry ny vorihangy,
 Ambany mahaleo;
 Ny tenany tontolo,
 Zakany avokoa.*

R.: Handria!

On fait une pause. Les hommes poussent leurs *hoby* ou profonds hourras et crient: «Que Kioto ait une belle postérité! Que son sang ne coule pas trop! Qu'il ait la plaie facile! *Ho tsara fara, tsy haria ra, ho mora fery*!»

Et l'on reprend tous ensemble:

Vous partez vers l'est.
 Qu'allez-vous faire là-bas?
 Porter la cognée.

R.: Sur lui tous
 les bonheurs!

*Lasan-Kiantsinanana.
 Haninona any hianao?
 Hitondra ny handronana.*

R.: Handria!

¹ *Anjombona*: différente de l'*angaro*ha, elle porte plus loin que cette dernière et sert à convoquer le peuple dans les grandes circonstances. L'*angaro*ha, plus faible, est soufflée surtout pour faire taire la foule, avant les discours. (Glose malgache inédite du P. CALLET, au proverbe: *Ny anjombona lasan-davitra noho ny angaro*ha. Notes, no. 1291.)

² La porte sur le fossé, sans doute; peut-être celle du parc à bœufs.

³ «Gardiennne» contre les mouches.

⁴ Portion de celui qui a prêté la corde pour tenir et abattre le bœuf.

⁵ Portion de celui qui a prêté les belles nattes pour la fête.

⁶ p. 447.

Pourquoi faire? } R.: Sur lui tous
 Pour abattre l'arbre *ambora*¹. } les bonheurs!

Hataony inona izany? }
Hamotrahany ny ambora. } R.: *Handria!*

Le coryphée continue. Les autres répondent: «*Handria!* Sur lui (Kioto) tous les bonheurs!», comme plus haut.

Les arbres *merana*² en totalité
 Ont tous été abattus.
 Pour en faire quoi?
 Pour en faire une belle case.
 Le long pan de l'orient³,
 Lieu de prière des vivants.
 Le pan en travers du sud,
 Lieu où se perchent les poules⁴.
 Le long pan de l'occident,
 Lieu où s'appuient les vivants.
 Le pan en travers du nord⁵,
 Place d'honneur des hôtes.
 La porte de Rakoto,
 Entrée fréquentée et célèbre,
 Heureuse de s'ouvrir.
 Le pilier du sud,
 Poteau où l'on attache le petit veau.
 Le pilier du milieu,
 Où tournoie le bonheur⁶.
 Le pilier du nord,
 Colonne où l'on attache les armes,
 Non pas à une chaîne de fer, mais d'argent.
 Le lit de Rakoto,
 Lieu où montent à califourchon les vivants;
 Où on se couche à plaisir.
 La poutre maîtresse support des poutrelles,
 (Il) succèdera, maître et support⁷.
 La panne du toit de Rakoto,
 Force de la case.
 Le faitage du toit de Rakoto,
 Où beaucoup (de chevrons) s'appuient,
 Soutien du grand nombre⁸.
 Les cornes de la case de Rakoto⁹,
 Qui font porter haut les regards,
 Gloire de la maison.

R.: Sur lui tous les bonheurs!

Ny merana tontolo
Napotrany avokoa.
Hanaovany inona izany?
Hataony trano be soa.
Ny lavany atsinanana,
Fivavahan'ny velona.
Ny sakany atsimo,
Fiantsampazan'akoho.
Ny lavany andrefana,
Fiankinan'ny velona.
Ny sakany avaratra,
Fanajana ny vahiny.
Ny varavaran-dRakoto,
Maresa-miditra,
Faly vohana.
Ny andry atsimo,
Famatoran-tamanana.
Ny andry ampovoany,
Fitambolena-noro.
Ny andry avaratra,
Famatoran-karafy
Tsy harojy, fa vola.
Ny farafaran-dRakoto;
Fisampazan'ny velona.
Andriany finaritra.
Ny sakamandimby,
Handimby mahaleo.
Ny haran-dRakoto,
Tanjaky ny trano.
Ny vovonan-dRakoto,
Fiankinan'ny maro,
Tohan'ny be.
Ny tandro-tranon-dRakoto,
Tavoan-jerijery,
Voninahitry ny trano.

R.: *Handria!*

¹ Bois très résistant. On en faisait les cercueils des rois et des princes, la voûte ou plafond de leurs tombeaux, surtout avant l'époque (19^e siècle) où on se mit à les ensevelir dans des «pirogues d'argent». *Ambora*: *Tambourissa parvifolia*.

² *Merana*: *Vernonia merana* bois de construction.

³ Où l'on priait les morts, les ancêtres, Dieu Créateur . . ., face à l'est et debout, les bras tendus, les mains ouvertes (p. 59).

⁴ Au coin sud-est, le *fisoko* petit parc ou poulailler, dans la case.

⁵ Au nord du foyer. Le nord est toujours la place d'honneur.

⁶ Ou bien: où tournoient les petits bonheurs, les enfants.

⁷ Jeu de mot entre *sakamandimby* poutre-maîtresse et *mandimby* succéder.

⁸ Sens figuré: la famille, la maison de Rakoto est le soutien de beaucoup de gens.

⁹ *Tandro-trano*: madriers sur les deux bords du pignon, se croisant au faitage et le dépassant en forme de grandes cornes, ornement des cases princières. Les cornes de *Besakana*, case d'Andrianampoinimerina, dominant encore à Tananarive, près du grand palais.

Les litanies achevées, on change de rythme. On chante en deux chœurs qui se répondent:

Ce fils de la grande dame est parti vers l'orient.

Qu'allez-vous donc y faire?

Préparer une boîte rouge.

Pour y mettre quoi?

Pour y mettre l'argent de Rakoto.

Cet argent de Rakoto remplit une grande boîte. C'est comme du sable en grand tas.

Vous tracez le pourtour d'un parc à bœufs.

Pourquoi faire?

Pour y mettre les bœufs de Rakoto; ils remplissent un grand parc.

Le grand parc de Rakoto, quand tous ses bœufs y sont; il est bondé, et les cornes s'entre-choquent.

Les bœufs de Rakoto, quand on les fait sortir sur les pacages, tournent et contournent les promontoires, couvrant les coteaux, coupant les cols¹.

Vous tracez le pourtour d'une aire; pour quoi faire?

Pour y mettre le riz de Rakoto. Ce riz de Rakoto, c'est comme du sable en grand tas, comme des masses de graines *alánana*².

Ces esclaves de Rakoto remplissent l'enceinte d'un grand fossé; ils remplissent une grande case.

Là-bas à l'est il y a une eau bleue profonde;

Nul ne pourrait en venir à bout que ces enfants bénis³.

Là-bas au nord, il y a un arbre à piquants de trois souches: celui qui veut le saisir met ses mains à mal et se pique les pieds; seuls peuvent en avoir raison ces enfants bénis.

Ils auront des roseaux *zozoro*⁴ dans de la belle eau, ceux-là, des nénuphars⁵ dans de beaux lacs; ils seront bien pour toujours.

On s'arrête. Rapidement les enfants sont aspergés et l'on reprend pour conclure:

Ity anak'andriambavy lasankiantsinana.

Haninona any hianao?

Hamboa-bata-mena.

Hasiana inona izany?

Hasiana ny volan-dRakoto.

Itany volan-dRakoto mameno vata be. Fasimbe miavosa.

Mamangipangi-pahitra.

Hatao inona izany?

Hasiana ny ombin-dRakoto. Itany ombin-dRakoto mameno fahi-be.

Ny fahi-ben-dRakoto, raha feno mihika ka mampiady tandroka indray.

Ny ombin-dRakoto, raha avoaka handrasana, manolikoly tanjona, manapitra tanety, manito hadilanana.

Mamangi - pamoloana; hatao inona izany?

Hasiana ny varin-dRakoto. Itany varin-dRakoto toa fasika miavosa, toa alanana miandroka.

Itany andevon-dRakoto mameno hadivory, mameno trano be.

Atsy atsinanana atsy misy rano mangaly mainty;

Tsy misy mahafaka izao afa-tsy ireto zaza notsitsihina.

Atsy avaratra atsy misy haravia telo fototra, izay maka izao, ny tanany voa hery, ny tongony voa tsilo; fa hany mahazo izao ireto zaza tsitsihina.

Dia ho zozoro tsara rano ireo, ho tamo tsara farihy, ho tsara mandrakizay.

¹ pp. 78, 448.

² Nom rituel de graines employées dans la divination ou *sikidy*. Cf. pp. 88, 89.

³ «Nul ne pourrait traverser, passer cette eau, cette rivière...» C'est là du moins un sens probable.

⁴ Souchet: *Cyperus aequalis*: tige triangulaire. Des marais de *zozoro* sont encore une fortune: fabrication de nattes, corbeilles, toitures, etc. De plus, symbole de la bonne entente entre parents: «heureux comme un *zozoro*; trois angles qui tiennent bien ensemble: *sambatra kosa raha zozoro: telo rirana ka mahay mifanaraka*» (p. 50). p. 448.

⁵ Nénufars dont on mange le tubercule.

Un double d'être (ou: un surplus de deux) !
 Deux doubles d'être !
 Trois doubles d'être !
 Quatre doubles d'être !
 Cinq doubles d'être (jusqu'à dix fois) !
 Double par double¹ qu'il surabonde de
 plus en plus, le Kioto, ô Dieu !

Isa ambiroa !
Roa ambiroa !
Telo ambiroa !
Efatra ambiroa !
Dimy ambiroa (hatr'amin'ny folo) !
Isa ambiroa hanana amby ampy anie i
koto, Andriamanitra !

Et l'on pousse le *hoby*, la sourde acclamation.

Qu'il ait une belle postérité ! Qu'il ait la
 plaie facile ! Qu'il ne perde pas trop de sang !

Ho tsara fara, ho mora fery, tsy haria ra !

Alors enfin on cesse de secouer, de la pointe des roseaux tenus en main, la chaîne d'argent. Et de l'eau du van sur laquelle on a chanté les bénédictions, on asperge longement les enfants et tous les assistants.

Et puis l'on recommence, on reprend toute la série des versets, des litanies, des invocations, des souhaits, des incantations. On les chantera deux fois encore ou davantage, car il faut tenir jusqu'au premier «chant du coq», c'est-à-dire jusqu'à trois heures environ.

Cependant, durant cette nuit, on a eu soin de placer à l'est du tronc-torche dans la circoncision royale, l'oiseau *honjo*, la pintade, le tondrac, l'anguille, des cannes à sucre, — dans les deux autres circoncisions, des cannes à sucre seulement. Et l'on a suspendu à la poutre qui relie les piliers de la case, une culotte de bœuf et une piastre. Tout cela sera utilisé comme seconde «compensation de l'enfant» *taha-zaza*².

Au chant du coq, s'ouvrent une sérénade et une danse. Dans la nuit finissante, arrivent des chanteurs plus ou moins de profession³, qui passent de village en village donner de petits concerts. Ils chantent, à l'adresse du roi, le «soleil sans pareil» *Masoandro tsy roa*: «Un seul roi, comme un seul soleil»; — et à l'adresse de l'enfant et de sa mère, le «Berçons, berçons le petit de nos chansons, *Handrotsirotsy zaza izahay*»⁴.

Les troupes de chanteurs se succèdent. Toujours, quand ils arrivent, ils disent: «Les pères des enfants sont bien là, les mères des enfants sont bien là⁵? Voici que nous venons présenter l'hommage saint à l'enfant et offrir la canne à sucre aux pousses vives toutes droites ainsi que l'assiettée d'eau. *Ny rain-jaza atoana, ny renin-jaza atoana, avy manasin-jaza izahay ka manatitra ny fary raiki-bololona sy ny rano feno vilia*»⁶. Puis ils donnent leur sérénade et quelques-uns dansent. Ils veulent prendre congé: *dia milaza*

¹ Sans doute, jeu de mot entre *roa*, deux et *ambiroa*, le double, ombre, âme de tout être. Passage obscur. p. 79. Peut-être: *ambiroa*: un tiers, l'ombre ou l'âme qui est en plus des deux ombres ordinaires. Cf. p. 97, 98.

² p. 79.

³ *Mpihira manati-dapa* chanteurs qui offrent des sérénades au *lapa*, qui viennent assister au *lapa* (maison de circoncision). p. 449.

⁴ p. 788.

⁵ *Atoana* là. C'est le sens que ce mot nous paraît avoir ici, bien qu'en un emploi actuellement peu régulier. On dit bien *etoana* de *eto*. Il y a analogie. p. 449. Cf. Diction. du P. WEBER, p. 69: *atoakatra*.

⁶ «Assiettée d'eau»: idée de plénitude de grâce (p. 49).

handeha. Mais dans la case, on leur répond: «Nous ne pouvons vous laisser partir! Nous ne pouvons vous laisser aller! *Tsy foinay, tsy foinay!*» Alors ils se remettent à chanter. Enfin, lorsque décidément ils font leurs adieux, on leur donne un citron à chacun; ils remercient et partent.

Si ces donneurs de sérénade, après le chant du cop, tardent trop à passer, les gens du *lapa* font eux-mêmes le petit concert, malgré le surmenage de la nuit¹.

NEUVIÈME SCÈNE:

La montée de l'eau forte.

Au début ou au cours de ces chants, bien avant le lever du jour, des hommes sont sortis de la case et du village pour aller dans la campagne chercher une nouvelle eau rituelle, l'eau forte, *rano mahery*.

L'eau sainte, *rano masina*, c'était pour bénir, asperger les enfants d'une «vertu» sacrée, sanctifiante. L'eau forte, ce sera pour leur donner de la force. On va voir comment.

Dans la circoncision royale, les porteurs de l'eau forte sont des *Antehiroka*, choisis parmi les plus robustes. Dans les deux autres circoncisions, ce sont les pères² des enfants à circoncire eux-mêmes³.

Ils prennent autant de calebasses *Arivolahy*, qu'il y a d'enfants. On les perce au haut⁴, on les acclame, alors qu'elles sont encore dans le *lapa*. Les porteurs partent au milieu du chant: «Envoyez à l'eau de vertu, à l'eau forte *ampilefaso ranomasin-dranomahery*.» Un homme armé de la lance et du bouclier les précède.

Dès qu'ils sont sortis, les mères se lancent à leur poursuite, à toute force, jusqu'au delà des fossés.

Ils ne doivent pas, durant tout le trajet de l'aller et du retour, s'arrêter de courir. Le guerrier qui les précède ne cesse de crier: «Petit d'aigle! *Zanaboro-mahery!*», à quoi tous répondent: «Qui pond sur la pierre! *Manatody am-bato!*»

L'eau est puisée à quelque endroit sacré: ce doit être dans une eau courante, à l'encontre de l'eau sainte qui souvent est prise dans un lac⁵.

Arrivé près du village, au retour, l'homme armé qui tient la tête s'élance de toutes ses forces pour franchir la grande porte du fossé; il est assailli à coups de pierre par les gens du village. Il passe au travers, s'esquivant, se dérobant de son mieux. Il touche enfin à la case: alors seulement les porteurs pénètrent dans l'enceinte, cependant que les femmes n'ont cessé de crier leurs *atoa* perçants: «Chantons l'eau de vertu, l'eau forte, ehe! *Atoavy rano soa ranomasin-drano mahery ehe!*»

Rendus au *lapa*, les porteurs en font trois fois le tour avant d'entrer.

¹ p. 449.

² Pères ou parrains.

³ pp. 78, 79, 449.

⁴ Pour la circoncision royale, on ne les perce pas, à ce moment du moins (p. 79).

⁵ pp. 79, 449. *Voromahery* «oiseau fort» épervier royal: *Falco communis* ou *minor*; on le traduit d'ordinaire: «aigle». On a remarqué cette espèce de rivalité ou lutte, mais à distance, entre l'élément féminin et l'élément masculin, et sa connexion avec le but possible de la fête.

⁶ p. 449. Eau courante, *rano maria*; dans *maria* il y a une idée de vigueur, comme de virtuosité.

DIXIÈME SCÈNE:

L'opération¹.

Aussitôt les mères, dans la case, se hâtent d'achever les petites corbeilles de *sandrify* qu'elles avaient commencées les jours précédents ou la veille; une corbeille pour chaque enfant à circoncire. Elles les suspendent à la paroi Est.

Cependant, dans la case des hommes, le *trano-lahy*, l'opérateur² coupe en petits morceaux la ou les bananes maigres, *akondro mahia*, faisant une part pour chaque enfant.

Les pères, avertis, sortent du *lapa*, portant chacun une corbeille. Ils s'en vont, en rampant, au *trano-lahy*, et en rapportent, toujours en rampant, les parts de banane maigre. Alors, en silence, comme à la dérobee, chacun d'eux donne ses parcelles de banane à une des mères. C'est le *fadi-jaza*: l'instrument d'exorcisme contre les mauvais sorts de l'enfant.

Et maintenant l'opération peut enfin se faire.

On place sur le seuil de la porte un petit tambour, le *tary*. — Un petit taureau rouge «aux cornes fouillant la terre», *ombelahy mena kely mitrongy tany*, est amené. Avec le couteau qui doit servir à l'opération³, on lui fait une incision à l'oreille.

On fait asseoir sur le petit tambour un enfant qui a déjà été circoncis. On le menace du couteau, on fait mine de l'opérer et aussitôt on lui donne une banane, en le laissant aller. Il ne doit pas pleurer, on y prend garde «de peur que les enfants à circoncire ne pleurent, *fandrao mitomany ny zaza hoforana*».

Alors, à tour de rôle, par rang d'âge, «car il ne convient pas que le cadet passe devant l'ainé, *fa tsy fanao ny zandry mihoa-joky*»⁴, chacun des enfants est porté par son père⁵, et est assis sur le tambour, sur le seuil de la porte ouverte. Son père, assis lui aussi, le tient contre lui, entre ses bras, lui prenant les pieds et les mains. La mère, elle, par derrière, dans la case, s'en va, en rampant, du coin sacré nord-est vers la paroi sud, portant la petite corbeille de *sandrify*, et, dedans, les parcelles de la banane maigre, le *fadi-jaza*. A mesure qu'elle avance, elle secoue sa corbeille; et, derrière elle, quelqu'un doit ramper et ramasser ce qui tombe. L'une et l'autre répètent tour à tour: «Qu'il ne soit arrêté par aucun obstacle, saisi par aucun malheur! *Tsy ho azon-tsampona, tsy ho azon-tambana*;» — sans arrêt jusqu'à la fin de l'opération. C'est là exorciser l'enfant de ses mauvais sorts⁶.

¹ pp. 79, 449, 450.

² L'«opérateur» (anciennement) ne semble pas pouvoir être décoré du titre de «pontife» de la circoncision. Son rôle d'après nos documents paraît assez modeste; ce devait être quelque devin, quelque gardien de *sampy* (fétiche). (Notons en passant que le devin, l'astrologue, *mpisi-kidy mpanandro*, sont tout différents du «sorcier» *mpamosavy*, sorcier de maléfice, l'ennemi de tous, la bête noire du Malgache.)

³ Cf. R. P. CAMBOUÉ, *loc. cit.*, p. 381, un modèle de ce couteau.

⁴ p. 450.

⁵ Ou son parrain; pp. 450, 788.

⁶ Par là, à ce moment solennel entre tous, la destinée, *vintana*, de l'enfant est épurée, allégée de tout ce qui est faible, improductif, car la banane maigre et la femme (faible) emportent tout cela «vers le sud», direction du «mauvais», *ratsy*. La destinée ainsi épurée va être

Devant la porte et le petit que l'on circoncit, pendant que l'opérateur, accroupi au bas du seuil, le «coupe» (*didiana ny zaza*) avec un couteau, le guerrier de parade, qui a conduit l'eau forte, se cambre: il se met à sauter avec frénésie, battant son bouclier de la lance et criant¹:

Sois un homme!
Comme les beaux, comme les bons, ô toi!

Lehilahy!
Ho tahaka ny soa, ho tahaka ny tsara,
ialahy!

Triomphe, emporte!
Garde bien les petites écluses des canaux de rizières²!

Hahaleo! Hahalasa!
Haharo vodi-tatatra!

Sois aimé du roi, sois aimé du peuple!
Les gens te prendront, tu ratifieras; tu prendras, les gens ratifieront!

Ho tian' Andriana, ho tiambahoaka!
Halain'olona, efa; haka, efan'olona!

Tu seras fidèle aux lois du mariage!
Tu seras fort au fusil, fort à la lance!
Arrive à la vieillesse; vis pour longtemps!
Envers tous, que tu sois leur parent ou non, conduis-toi généreusement comme quel-
qu'un qui a de quoi³!

Hahatoky lalám-bady anie ialahy!
Haheery am-basy, hahery an-defona!
Ho tratrantitra anie ialahy; ho ela velona!
Ho tahaky ny manana na tsy havana na
havana!

Sois un homme aimé de Dieu!

Lehilahy ho tian' Andriamanitra ialahy!

L'opération faite⁴, on dresse debout l'enfant, en maintenant étendu sous la plaie un lambeau de toile en fibres de bananier, ou une poignée de moelle de *zozoro*. On le porte près d'un feu de *zozoro*, allumé au coin sud-est de la case.

C'est alors qu'on fait intervenir l'eau forte; on en arrose la plaie, devant le feu; et cela doit purifier, adoucir, fortifier.

On fait passer et repasser la plaie près de la flamme, puis on emporte l'enfant à sa case¹.

Ainsi opère-t-on pour chacun des enfants, successivement. On tire un coup de fusil, à la fin.

Dans la circoncision royale, l'enfant est opéré non pas sur la porte, mais dans la case et contre la fenêtre de l'ouest (au nord de la porte). Le roi, pendant ce temps, se tient debout, dehors, face à l'enfant, et il crie: «Sois un homme qui triomphe, toi! Emporte! *Lehilahy hahaleo anie ialahy! Hahalasana!*

Garde les petites écluses de rizières. *Haharo vody-tatatra!*

Arrive à la vieillesse, vis pour longtemps! *Ho tratrantitra, ho ela velona!*

Sache porter la terre, maîtriser le royaume! *Hahaleo tany anie ialahy!*
Hahaleo fanjakana!

immédiatement renforcée par les souhaits rituels de l'adolescent vigoureux, au père et mère vivants, c'est-à-dire pas encore éprouvé par le destin mauvais, la mort. Sur l'exorcisme, cf. pp. 21—48, 83, 90.

¹ pp. 79, 450.

² C'est-à-dire garde bien le patrimoine inaliénable des ancêtres.

³ Peut-être mais moins vraisemblablement: «Qu'à tous, parents ou non, soient généreux pour toi, comme des gens qui ont de quoi!» Le sens n'est pas défini.

⁴ Que faisait-on de la partie du prépuce coupée? Nos documents n'en disent rien. Dans la circoncision moderne, on constate qu'elle doit être avalée avec une banane par quelqu'un de la famille: père, mère, le plus ancien.

Il rentre dans la case. L'enfant est traité, soigné comme on vient de voir. Canons et fusils font rage.

Ce n'est qu'après l'opération que les objets *taha-zaza*, «compensation» ou rançon de l'enfant, sont livrés¹. On se précipite. Au coin sacré nord-est, cannes à sucre, et — dans la circoncision royale — pintade, *honjo*, tendrac, anguille, sont mis au pillage. A la colonne du milieu, le plus dégourdi des jeunes gens s'élance, grimpe, et enlève la culotte de bœuf, *vodi-hena*, et la piastre, qu'on a suspendues à la poutre. Les mauvais sort des enfants, définitivement, s'en vont avec ces objets emportés; et d'abondantes bénédictions, celles de tout le peuple, leur arrivent.

On rentre chez soi. C'est encore le matin.

ONZIÈME SCÈNE:

Jubilé de liesses impunies².

Les rites sont accomplis. Pour un temps au moins, on est quitte envers la divinité, les esprits, les destins; la destinée de l'enfant est assurée.

C'est donc enfin l'heure de pleinement se réjouir. Dans la soirée, la nuit, le lendemain, on va le faire. La tension des cérémonies interminables, des observances, des danses rituelles, des chants, des veillées épuisantes, qui, depuis plus de huit jours, tenait tout le monde assujetti, se relâche enfin. Et dans la surexcitation des nerfs, la nature, les passions se déchaînent, se dévergondent.

C'est le «jour sans mort», *andro tsy maty*³, temps de jubilation où l'on n'aura pas à «mourir», en châtiment de ce que l'on pourra faire de mal. Sauf les grands crimes d'Etat et la révolte, à peu près tout est toléré. Les lois, les tabous sont suspendus⁴.

Contrairement au cours ordinaire des choses et de la coutume, il n'y a plus, en ces jours-là, de «séparations» légales entre les personnes⁵:

Et l'on fait presque la grande rizière, le grand champ inondé, sans divisions de terrain, en ce jour sans mort. On peut aller avec qui l'on veut; les nobles avec les Hova, les hova avec les nobles et même les esclaves, et c'est pourquoi on appelle cela «grand

Ka saikia manao valabé amin'io andro-tsimaty io: dia mahazo mandeha amin'izay tiany aleha ny olona rehetra amin'io andro io, ny havanandriana mahazo mandeha amin'ny hova, ny hova mahazo mandeha amin'ny andriana na ny andevo aza, k'i-

¹ p. 79. Il s'agit de la seconde «compensation».

² Cette conclusion de la fête n'est pas explicitement notée dans les documents de la circoncision. Ces heures jubilaires sont décrites par le *Tantara*, à la fête du *Fandroana* (1^{er} de l'an). On sait qu'elles se reproduisaient à la circoncision. — Cf. Dictionn. du P. CALLET: *androtsimaty*.

³ Sous-entendu: *manóta* ou peut tout faire, mériter la mort sans l'encourir, *tsy maty manota*, en «péchant». On ne peut donc traduire: «jour immortel».

⁴ Radama I accordait souvent de ces «jubilés» aux personnes de la cour (*anaty Rova*).

⁵ La «coutume» interdisait les relations... entre les classes et même entre certains clans d'une même classe, — entre parents aussi, à un certain degré, et sauf après certaines «levées d'empêchements».

Il se pourrait que cette licence autorisée ne fût pas de date très ancienne. Le vieillard qui la décrit, dans le *Tantara*, semble insinuer (?) qu'elle était plutôt une dégénérescence des mœurs primitives.

champ» (rase campagne¹); pourtant «grand champ» caché. On n'est pas vu, on ne regarde pas; et les gens mauvais s'en donnent à cœur joie sans être vus.

Les rizières inondées ne sont plus qu'une grande surface unie; et quand l'eau se retire, alors apparaissent les saillies du quadrillage: les bordures, les petites digues, les levées pour arrêter le poisson. . . .

Voici comment a paru l'expression «jour sans mort»: c'était pour ne pas avoir à prononcer, à nommer des choses mauvaises comme de dire qu'on peut prendre la femme d'autrui ou qu'on peut avoir des relations illicites².

Les réjouissances devaient être complètes... Il semble encore que les prisonniers étaient délivrés en ces jours.

L'action de grâces³.

Elle est double: 1^o Quelques jours après la circoncision, quand les plaies des enfants sont guéries, 2^o L'année suivante, à l'anniversaire. Dans les deux cas, les rites sont à peu près les mêmes.

Dans les trois circoncisions royale, noble ou populaire, c'est toujours le roi qui désigne quels seront les jours de l'action de grâces.

Pour la fête royale, le roi, les princes et leurs enfants circoncis s'en vont en grand pèlerinage aux collines et villes saintes des environs de Tananarive; premiers séjours et lieux de sépulture des ancêtres-rois; à *Alasora* d'abord (sud-est), puis à *Ambohitrabiby* (nord-est), à *Ambohimanga* (nord), à *Ambohidratrimo* (nord-ouest), à *Ilafy* (nord). A chacune de ces places, on danse «là où ont fait fête, jadis, les ancêtres royaux *mandihy amin'ny saha filanonan'ny razany*». On tue des bœufs en grande quantité, pour le peuple.

C'est à *Ambohitrabiby*, lieu de sépulture du roi Ralambo, qu'a lieu la cérémonie principale. Des bœufs *volavita*⁴ et *malaza*⁵ sont amenés au roi; et il se met à prier, en action de grâces, sur eux:

Et je vous rends grâces⁶, à vous Dieu et à vous Créateur. Je (vous) rends grâces par la vertu sainte de la terre et du ciel!

zany no atao hoe valabé, kanefa valabe takonà: tsy misy mpijery ny maso, dia mpanaram-pô amin'ny tsy hita ny ratsy.

Vala be ny rano an-keniheny, aiy raha misintona ny rano, dia miseho ny ohatra: misy valavala, misy valamparihy, misy valam-bovo anaovana tanam-bovo . . .

Ny nisehoan'ny andro tsy maty: tsy mba itenenana ny zava-dratsy, na azo maka vadin'olona, na azo mandry fady.

Ary isaorako aminao Andriamanitra sy aminao Zanahary! Isaorako amin'ny hasin-ny tany sy ny lanitra!

¹ Le mot *vala* signifie aussi: «parc» à bétail. On serait donc tenté de traduire: «grand parc de promiscuité générale.» Ce serait moins exact, encore que plus réel ou réaliste, — car le document lui-même développe la comparaison avec les rizières.

² L'expression malgache: *mandry* est plus crue.

³ pp. 80, 450.

⁴ Cf. la note sur *volavita* à la première scène. — Le mot a, pour le roi, une signification symbolique: «afin de parfaire le royaume» *hahavitana* (de *vita*: fait, parfait, bien établi) *ny fanjakana* (cf. p. 50).

⁵ *Malaza* célèbre, parce que c'étaient des bœufs choisis... et royaux: en général, d'un beau noir tacheté de blanc.

⁶ On pourrait peut-être encore traduire: «je rends grâces par vous, Dieu...» — au sujet de l'enfant et des bœufs à la fois, sans préciser à qui l'on rend grâces.

Et je rends grâces à votre vertu sainte,
ô Ralambo! Qu'il soit béni d'actions de
grâces l'enfant circoncis, par ce bœuf *volavita*
et ce bœuf *malaza*!

Et alors qu'il triomphe, qu'il emporte,
l'enfant! Qu'il arrive à la vieillesse! Qu'il
vive pour longtemps!

*Sy isaorako amin'ny hasinao, Ralambo!
Isaorana amin'io omby volavita io sy io
omby malaza io ny zaza hoforana!*

*Ka dia hahaleo! hahalasana anie ny
zaza! ho tratrantitra! ho ela velona!*

On immole les victimes. La viande de la bosse¹ est présentée au souverain; il la lèche en disant: «Que je sois saint², Dieu! Qu'il triomphe et l'emporte, l'enfant: *ho masina anie aho Andriamanitra! hahaleo! hahalasa ny zaza!*»

Une portion de la bosse des bœufs est placée par le roi sur la tête de chacun des enfants. Aussitôt, tous ceux qui veulent avoir des enfants se précipitent sur ces parts de viande pour les enlever³.

Dans les deux autres circoncisions, les pères achètent des bœufs. Ceux qui ne sont pas très riches se cotisent à dix et plus pour un bœuf; et les plus pauvres se contentent d'un mouton ou même de quelque volaille. L'action de grâces proprement dite se fait en général au bourg central, chez le seigneur, chez le roi. Puis chaque famille ramène chez elle sa victime, l'immole, met, si c'est un bœuf, la viande de la bosse sur la tête de l'enfant, en le bénissant, en lui chantant les souhaits rituels qui se terminent par celui-ci: «Qu'il sache s'enrichir et amasser: *hahazo mihary!*» L'enfant est vraiment alors le roi de la fête, si bien que⁴, hommage exceptionnel, on lui offre solennellement la culotte de bœuf, *vodi-hena*, la part du souverain ou des seigneurs.

Et c'est fini. L'année suivante, on fêtera l'anniversaire. A l'action de grâces se joindra la petite circoncision, le *fora-kely* ou *fora-fora*, pour les enfants qui n'ont pu être opérés à la grande fête et qui ne peuvent attendre encore six ans⁵.

La Rançon des fêtes, les droits à payer.

Ces droits se répartissent ainsi:

1° Pour chaque *lapa* ou maison de circoncision (une en chaque village important): 1 *kirobo* ou frcs. 1·20.

2° Pour chaque calebasse d'eau sainte liée chez le seigneur ou le roi, de la part des cinq clans nobles qui la font lier chez le roi: 1 piastre de frcs. 5— (*farantsa*); de la part des *hova* et des noirs: 3 *sikajy* (frcs. 1·80), ou bien 1 *efatrambatry* (frcs. —30 environ), ou encore 1 *varidimiventy* seulement (un peu plus de frcs. —03).

¹ La bosse grasse des victimes semble toujours avoir un *hasina*, une «vertu» particulièrement efficace.

² Trait qui montre que la circoncision doit avoir une efficacité supra-naturelle même sur d'autres que les enfants: les parents etc.

³ On saisit là, à l'évidence, l'idée de fécondité future jointe à la circoncision.

⁴ Ceci n'est vrai que dans la circoncision des enfants non-nobles (p. 81).

⁵ Il ne semble pas qu'on circoncit les enfants avant un ou peut-être deux ans. La majorité d'entre eux avaient cinq, six, sept ans, sans doute: cf. plus haut: l'édit d'Andrianampoinimerina (d'une part, il faut attendre que l'enfant puisse bien supporter la plaie, — et que l'année de la fête arrive; d'autre part, il ne faut pas remettre à l'échéance suivante [solennelle] l'enfant né entre les deux dates septennales).

3° Pour la pose des tentures dans le *lapa*: 1 *lasiray* (frcs. —·30), payable par les non-nobles seulement.

4° Pour la pose du tronc de bananier: 1 *lasiray* (frcs. —·30).

5° A l'action de grâces: 1 *sikajy* (frcs. —·60) par père.

Certaines familles, même bourgeoises, furent privilégiées et dispensées de la redevance de la pose des tentures.

Ces droits, les nobles les versent au roi, les Hova et certains noirs les versent au souverain, s'ils sont ses sujets directs; s'ils sont vassaux de seigneurs, ils en versent la moitié au roi, la moitié à leur suzerain¹.

Une redevance particulière est liée à un acte spécial qui, souvent, fait suite à la circoncision: l'adoption d'un enfant qui vient d'être circoncis. Un des parrains, un des assistants veut adopter un de ces enfant-là, en faire son héritier. Il doit verser 1 *sikajy* (frcs. —·60) seulement, tandis qu'en temps ordinaire il devrait payer 1 piastre de frcs. 5—. Cette redevance est due au roi, si l'on est sujet direct, partie au roi et partie au seigneur, si l'on est vassal².

Enfin, cela va sans dire, on donne une gratification, plus ou moins élevée, à l'opérateur.

CONCLUSION.

Telle était la circoncision d'autrefois, celle de la première moitié du 19^e siècle et de la fin du 18^e, celle aussi peut-être des 17^e et 16^e siècles.

De tous ces rites quelle idée dominante ressort?

La circoncision malgache, tout d'abord n'est point et ne saurait être une initiation à la virilité, à la vie d'homme: l'enfant est beaucoup trop jeune. Mais elle est une préparation, lointaine sans doute, à cette vie d'homme: partout on rencontre, dans les objets rituels, les souhaits, les prières, les cérémonies, l'idée de force et aussi l'idée de fécondité paternelle. Circoncire, n'est-ce pas faire le *mandahilahy*, faire que l'enfant soit homme, *lahy*, ou mâle? L'eau forte n'intervient-elle pas au moment central, immédiatement après l'opération même?

Mais le *famorana*, l'opération physique, c'est aussi le *hasaovana*, une «bonté», une grâce, une sanctification.

A l'idée de force mâle s'ajoute donc celle d'une grâce³ supra-naturelle en quelque sorte.

Et force et grâce — c'est là peut-être l'originalité de la circoncision malgache ancienne — se concentrent, semble-t-il, sur une «vertu» supérieure: la destinée de l'enfant.

Tout Malgache a sa destinée: elle n'est ni un dieu, ni un esprit, mais une force, s'imposant de la part du Dieu suprême, sous la détermination

¹ p. 81.

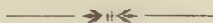
² pp. 82, 450. L'adoption est une institution courante, fort intéressante à étudier. L'effet principal de l'adoption était le transfert, en partie ou en totalité, du droit d'hériter, à la personne adoptée. Les biens des ancêtres, par là, ne tombaient jamais en déshérence.

³ Notons, une fois pour toutes, que le mot «grâce», *hasaovana*, doit s'entendre en un sens très vague, une bonté, une bénédiction, quelque chose de bon et de beau, qui vient d'en haut, d'où? — de Dieu, peut-être.

mystérieuse de la lune. Dans la circoncision, il semble, d'après les souhaits et les bénédictions surtout, que l'on s'attache, pour chaque enfant, à consacrer, à sanctifier, à combler de vigueur mâle et de grâce sa destinée.

Et l'on pourrait peut-être définir cette circoncision d'autrefois: la fête de l'enfant encore sans puissance virile, recevant dans sa destinée, un accroissement de force et de grâce pour sa vie d'homme¹.

(A Suivre.)



¹ Il se peut qu'il y ait encore une idée sous-jacente de consécration de l'enfant et de sa force virile future à la divinité, au Dieu suprême et Créateur; mais elle serait à peine perceptible. — Cette circoncision historique ne serait-elle qu'une adaptation par le génie malgache (idée de la destinée...) en même temps qu'une déformation par l'influence arabe (âge des enfants avancé...), — de la circoncision «primitive»: initiation proprement dite à la virilité, sous la bénédiction des ancêtres et de Dieu?

Chansons populaires chinoises de la région Sud des Ortos

sur la lisière de la grande muraille entre *Ju-lin* et *Hoa-ma-tch'e*.

Par le P. VAN OOST, C. M. I. (Congr. de Scheut), Saratsi, Ortos.

(Suité.)

VIII. *Tchang-lien mai pou.*

Record phonographique no. 1702 [= 1522—1523].

Parlé:

1. *Tchang-lien cheng-lai mieuⁿ iou tch'ang*
Siue-hoei choa p'ei, kan lao-iang.
3. *Ou k'ouo sa-tze tch'ao chang iang*
Sien tien ti, heou mai fang.
5. *Tsou-tsou pè-pè pou na leang*
Mai wan-la gni pou na leang!
7. *Feng-ivan la han iou eul mou ti*
Ki wo-menn siè-jenn tseng i k'eou k'i.
9. *Pou mai gni-menn siè-jenn, gni tou mai la.*

Tchang-lien depuis sa naissance avait beaucoup de face,
Il avait appris à jouer aux dominos et aux dés.
Comme, en jouant aux dés, il avait amené les cinq,
Il perdit d'abord ses terres, puis dut vendre sa maison.
Plus jamais il ne dut payer de contributions pour ses terres.
Lorsque tu as tout vendu, est-ce que tu paies encore contribution?
Il a encore cent arpents de terre servant de cimetière
Pour permettre à nos morts d'aspirer une bouchée d'air.
(La femme de Tchang-lien:) Si tu n'avais vendu (ce terrain) à tes morts, tu
l'aurais vendu aussi!

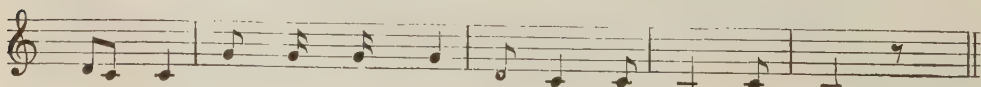
Allegro moderato.



Kin tsao-k'i neou tchè pou. Aï a ha - hai, t'a t'an la mien - hoa, Aï



a ha - hai, Nai-chang ki, chaou chang ngouo, hoa eul tiè



k'ai ia t'a pa le pou tchè Aï a ha hai.

1^o Couplet.

Wo Tchang-lien de ko pènn tang kai k'iu pa le pou mai



San te hueull siang iao i touo lien hoa I p'i pou wo mai t'a



pa pia t'oung kang i mang hai Hai ha lo ien hoa a



Ting siang mei hoa^u louo.

1. Kin tsao-k'i neou tchè pou, t'a t'an mien hoa.
Nai-chang ki, chaou-chang ngouo, t'a pa pou tchè
Wo Tchang-lien pènn tang kai k'iu pa pou mai
I p'i pou mai t'a pa pia t'oung kang.

I mang hai.

Hai ha lo ien hoa.

Ting siang mei-hoa^u louo.

Ce matin, je tissais la toile, elle arçonnait le coton.
J'étais faible, j'avais faim... elle se mit à tisser la toile.
Moi Tchang-lien je me précipite vers la rue du milieu pour vendre la toile.
Je vendis une pièce de toile pour huit cents sapèques.

I mang hai.

Hai ha lo ien hoa,

Les fleurs de giroflée et de prunier tombent.

2. Iou pao kuan penn tang kai kiang pao tch'ou hia
Wo Tchang-lien kien pao lai pou te pou gnia.

Iou, le croupier, avait à peine installé sa roulette à la rue,
Moi, Tchang-lien, voyant arriver la roulette, je ne pus m'empêcher d'y jouer.

3. Iou pao-kuan gnia houo-ze tzen-t'eull i tsa
lao la t'ao i pa leang kou-ze ts'ien tsa.

Iou, le croupier, couvrit la roulette, y porta le doigt,
Je pris une poignée dans ma ceinture, et deux enfilades de sapèques se
détachèrent.

4. *San pè san, eul pè eul, tan gnia kou-tsa.*
Wo gnia san pao k'ai ia, hounng keou-tze touei i pa.

Trois cent trente, deux cent vingt, je place seulement sur les triangles.
 J'ai mis sur trois (cases), on découvre la roulette, la rouge me fait perdre.

5. *Iou pao-kuan tiè houo-ze kiang pa wo cha.*
Lai leao siè weull koei t'a pa teng ta.

Iou, le croupier, ouvre la boîte et me tue d'un coup.
 Quelques voyous arrivent et cassent les bancs.

6. *Pao-tch'ang la, ts'iang ts'ien lai, pa jenn gnia*
Kin tsao-k'i tchen leang-pei, san mao iè tsa.

Ils se pressent, arrachent les sapèques, culbutent les gens,
 Ce matin, ayant bu deux verres et étant émêché.

7. *Iou pao-kuan choa tao-ze tchen cheu luan tsa*
Wo Tchang-lien kien tao-ze cheng cheu hai p'a.

Iou, le croupier, jouant du couteau, frappa à tort et à travers,
 Moi Tchang-lien, voyant ce couteau, je fus pris de peur.

8. *Tsiang chenn-ze wo ts'ang tsai tchouo-mien te-hia*
Tchouo-mien-chang ting tao-ze tsin keou pan tsa.

Pour me protéger le corps, je me blottis sous la table,
 Et le couteau fut enfoncé dans la table à un demi pouce d'épaisseur.

Notes explicatives.

Tchang-lien vend de la toile.

Cette chanson est très appréciée et très répandue. Elle est originaire du *K'ou-li* de la Chine proprement dite, mais connue par la généralité des Chinois d'ici; elle est très goûtée. Certaines expressions remportent toujours un succès de fou rire, p. ex. la réflexion de l'auteur à l'auditoire: Lorsque tu as tout vendu, paies tu — encore contribution? — *Ki wo-menn siè jenn tseng i k'ou-k'i*. Pour permettre à nos morts de prendre une bouffée d'air.

Enfin l'argot des joueurs y a une large place. La mélodie initiale est la même que celle du *Soung-leull*. Cfr. plus haut, p. 167. C'est quasi une introduction, et la suite des couplets se chante sur la seconde partie.

Il existe une comédie du même nom, et les péripéties en sont un peu différentes. C'est une petite comédie *tao tsing* et qui a été faite récemment. Il s'en faut qu'elle soit aussi connue que la chanson présente.

Parlé. Vers 2. *Choa-p'ei kan lao-iang*. Ce *Choa-p'ei* peut signifier: jouer aux dominos (*kou-p'ei*) ou jouer aux cartes (*tche [tzeu] p'ei*). — *Lao iang* est un terme d'argot pour désigner les dés, *chai-tzeu*, qu'on prononce ici *sa-ze*.

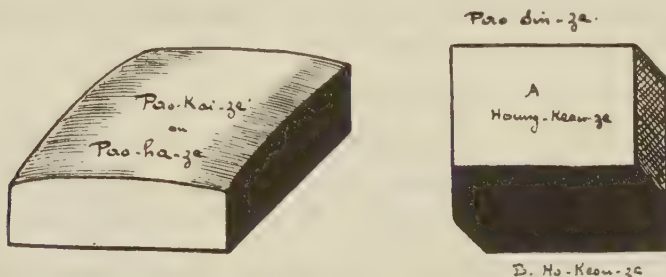
Vers 5. *Tsou-tsou-pé-pé*, langage peu distingué. — *Leang* grains, impôts en nature, sur les terres chinoises. On fixe la mesure de grains à donner annuellement au mandarin. Seulement on évalue alors ce grain en sapèques et en argent. Dans certaines contrées, p. ex. au Thoumet, il y a deux espèces de *leang-ti*, de terres qui paient: le grand *leang-ti* et le petit; les redevances des terres de la première classe sont beaucoup plus fortes que celles du petit *leang-ti*. Enfin dans nos contrées il y a des terres mongoles semées par les Chinois, et dont les contributions sont beaucoup plus petites. Ces contributions s'appellent *ti tsou ze* ou *tsou ing*.

7° *Feng iuan li* le jardin des tombeaux. Les païens réservent un coin de leur propriété pour leur servir de cimetière, à eux et à leurs ancêtres défunts. Cette terre est réputée vendue aux morts et inaliénable. C'est à quoi fait allusion la femme de *Tchang lien*.

Strophe 1. *Tang kai*. Ici on prononce «rue» *kai* pour *kiai*. — *p'i-pou* une pièce de toile d'un pied et demi de largeur sur une douzaine de mètres de longueur.

Strophe 2. *Iou*, le mandarin de la roulette. Ce *kuan* ou *keull* est beaucoup employé: *Iang kueull* mandarin des moutons, berger, *tch'eu kueull* charretier.

Pao roulette chinoise. Boîte carrée ou plutôt couvercle de bois ou de cuivre couvrant un dé plat, dont une partie est rouge et l'autre noire. Le couvercle s'appelle *pao kai-ze*, le dé *pao sin-ze*.



D. Ho-Keou-ze

La partie rouge du dé gagne. C'est le *houng-keou-ze*. La partie noire *ho-keou-ze* perd. *la pao* littéralement presser le dé, jouer à la roulette, se dit encore *ia houo-ze*. Ici *ia* se prononce *gnia*. Le croupier est le *tch'ou pao-de*, les joueurs sont les *ia pao-de*. On joue sur un champ de mise nommé *pao tan*. C'est un carré de deux pieds quatre pouces de côté.

Les triangles 1, 2, 3, 4 sont nommés *kou-tsa*. Les lignes intérieures délimitant les triangles lignes AE, BE, CE, DE sont nommées *koai*. On parie sur les *kou-tsa* ou sur les *koai*, la somme que l'on veut; et l'on donne l'argent ou les sapèques.

Les *koai* ne rendent que la mise; les *kou-tsa* la triplent. Le croupier, tenant le couvercle entre le pouce et l'index, maintient le dé par le médus contre une paroi intérieure; le fait viser, et abat aussitôt le couvercle. Les lignes (*koai*) et les triangles (*kou-tsa*) sur lesquels se trouve le rouge, gagnent. Marqués de la partie noire, ils perdent. L'habileté consiste à faire viser le dé et à abattre le couvercle aussitôt sans que les autres joueurs puissent voir. Les dés truqués et les moyens les plus divers sont connus et employés par les joueurs de profession.

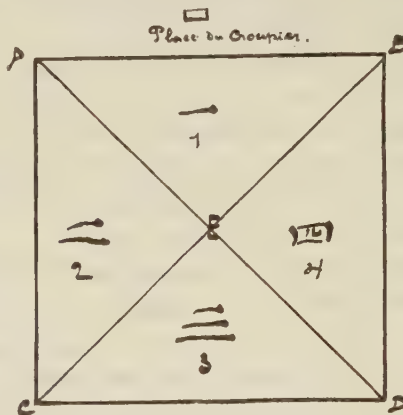
Le *ia pao* est le jeu favori de ceux qui ont la passion du jeu. On va vite en besogne et l'on peut hasarder de fortes sommes.

Les cartes, les dominos et les dés sont aussi très en usage. L'échec — différent de l'échec européen — est très répandu, mais on joue généralement pour rien. Ce n'est pas un jeu qui agréé aux Chinois qui ont la passion du jeu.

Strophe 2. «Voyant la roulette, je ne pus m'empêcher de jouer.» Ceci est un trait de mœurs pris sur le vif, il est en Chine comme en Europe des joueurs passionnés que rien n'arrête, et qui ne peuvent résister à une tentation.

Strophe 3. *Leang kou ze ts'ien*. Deux enfilades de sapèques. Les ligatures sont faites de mille sapèques (ou moins, d'après la coutume de la contrée). Ces sapèques sont enfilées centaine par centaine, et chaque double centaine est séparée sur deux rangs par un nœud dans la ficelle. Ce sont deux cents sapèques qui se détachent.

Strophe 4. *San pe san-eul pe eul*. (*pe* cent est prononcé *pia*) sont les chiffres pariés uniquement sur les triangles *kou tsa*. On peut parier sur une, deux ou trois cases ou triangles. *Wang-lieu* a parié sur trois triangles, et il se fait que le rouge se trouve tout juste dans le quatrième ou sur une des lignes.



Strophe 5. *Kiang pa wo cha.* Il me tue aussitôt. Il gagne aussitôt tout l'enjeu. — *Wan^{eu} kouei* = *weull kouei*. Contraction de *wan^{eu}*, stupides diables, voyous. Ce *kouei* est beaucoup employé, comme en français diable; un bon diable, un méchant diable, pour un mauvais garnement. Ainsi on dit *lou kouei* un vagabond, *iang ien kouei* un fumeur d'opium, *mao cheu kouei* un impétueux, *k'a-chouei kouei* un dormeur.

Strophe 6. *Ts'iang* enlever de force. — *Pa jenn gnia* (pour *ia*) bousculent les gens, pressent dessus.

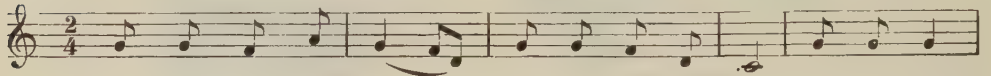
Strophe 8. *Tchouo-mien* proprement la surface de la table. — *Ting tào-ze* clouer le couteau.

Les scènes de ce genre sont très fréquentes dans les tripots, de même que le cas de *Tchang-lien* ayant perdu terres et maison n'est pas rare. C'est surtout au *tchenn-iue*, le premier mois de l'année que les Chinois jouent éperdûment.

IX. Tseou si-t'eu.

Assez lentement.

Record phonographique no. 1713 [= 1544—1545].



Kouo-kouo tseou si - t'eu Mei-ze iè nan liou. Hoai pao chang



Choï t'eu sieull Leang ièn luei tch'ang liou.

- | | |
|--|--|
| 1. <i>Kouo-kouo tseou si-t'eu</i>
<i>Mei-ze iè nan liou</i>
<i>Hoai pao-chang choï t'eu siang^u</i>

<i>Leang ien luei tch'ang liou.</i> | L'amant s'en va vers l'ouest
Et peut difficilement délaisser son amante.
(Celle-ci) porte sa boîte à peignes dans
son sein,
Et de ses deux yeux sans cesse les larmes
coulent. |
| 2. <i>Cheou t'ouo-chang cheou</i>
<i>Soung tch'ou ta menn k'eu</i>
<i>Gni tseou lou, tseou ta lou</i>
<i>Pou iao tseou siao lou.</i> | La main dans la main
Elle le conduit jusqu'à la grande porte:
«Tu vas voyager, va par les grandes routes.
Il ne faut pas suivre les petites routes. |
| 3. <i>Ta lou-chang, jenn, ma, touo</i>

<i>La hoa kai iou-tch'eu</i>
<i>Tch'ou-menn tseng ta ts'ien</i>

<i>Tsai pou iao tch'eu iang-ien.</i> | Sur la grande route gens et chevaux sont
nombreux,
Les conversations adouciront ton chagrin.
En voyage, puisses tu gagner beaucoup
de sapèques!
Ne fume plus l'opium, |
| 4. <i>Tch'eu-chang iang-ien</i>
<i>Hai p'a cheou k'ouo-lien</i>

<i>Siè tien, siè ta tien</i>
<i>Tsai pou iao siè siao tien.</i> | Si tu fumes l'opium,
Je crains que cela ne te fasse mal.
Lorsque tu te reposes à l'auberge, repose-toi
dans les grandes auberges,
Tu ne dois plus te reposer dans les petites
auberges. |

5. *P'ing-tch'ang na siao tien*
Hai p'a iou tsei-k'eu
Tch'eu fan, tch'eu ia fan
Tsai pou iao tch'eu leng fan.

Ordinairement dans ces petites auberges
 Il est à craindre qu'il y ait des voleurs.
 Lorsque tu manges, mange des mets chauds,
 Tu ne dois plus manger des mets froids.

6. *Leng cheng fan*
Tch'en ha ping
Mo jenn lai
Tzeu-ing.

Ces mets froids et crûs
 Rendent malade quand on en mange,
 Et personne ne viendra
 Pour te soigner.»

Notes explicatives.

Sur la lisière des Ortos il y a une bande de territoire — déjà bien grande en certaines parties — où les Chinois se sont installés au détriment des Mongols. On continue encore à l'appeler *ts'ao-ti* terres des herbes, quoique la charrue l'ait transformée en terres cultivées. La chanson «Mon amant s'en va à l'ouest» est originaire du *Ts'ao-ti* près de Yu-lin. Elle est beaucoup chantée par les caravaniers qui vont par la Mongolie vers les lacs salins du royaume mongol d'Othok. Ces salines sont le *Paga sjiker* et le *Obon thorim*.

Strophe 1. *liou* laisser, abandonner. — *Chou l'eu sieull. steull* diminutif de *siang-ze* ou *hia-hia* boîte, petite caisse. C'est la boîte à peignes et à épingles. Chinois et Chinoises pour se peigner la natte se servent d'un gros peigne en bois *chou* ou *mou chou* et d'une peigne fine en bambou *pi chou*.

Strophe 2. *Cheou l'ouo cheou.* La main dans la main. Nous avons déjà rencontré l'expression à la 6^e strophe de la chanson VI. *Koa ta foun* proprement la main porte la main.

Strophe 4. *Hai-p'a.* Je crains que, avec une nuance d'angoisse. J'ai peur. Dans le langage parlé *k'oung-p'a* n'a pas cette signification. *K'oung-p'a tà de cheu-ts'ing tch'eng pou leao* je crains que son affaire ne réussisse pas. Pourquoi n'oses-tu sortir la nuit? *Hai p'a la* je crains, j'ai peur. On emploie encore *p'a* tout seul, dans le sens de: je crois que, je pense que. *Wo p'a ming-t'ien chenn-fou tseou* je pense que le prêtre partira demain.

Strophe 5. *Tsei-k'eu* un voleur, une bouche de voleur. *Jenn-k'eu* un homme. *Gni-menn kia li ki k'eu jenn?* Chez vous combien il y a-t-il de bouches? Combien il y a-t-il de personnes?

X. *Siao kouo-kouo.*

(Petit frère aîné.)

Allegro moderato.

Record phonographique no. 1716 [= 1550—1551].



Kouo pa gnien (iè mo) ta pa tch'oenn Han pou kien de siao kouo-kouo



lai chang koung, chang lai koung sin pou chang ko tsǎ Ai



o wo-de siao kouo-kouo cheng de ko feng-liou tchang de kiunn. Ei io io!

1. *Kouo-pa gnien, ta pa tch'oenn*
Han-pou-kien-de siao kouo-kouo lai chang koug
Chang la koug sin-pou-chang ko tsö
Aï o, wo-de siao kouo-kouo!
Cheng de feng-liou, tchang de kiunn!
Eï io io!

Après le nouvel an c'est le printemps.
 Mon amant, jusqu'ici absent, vient travailler,
 Commencant le travail, il ne trouve pas ce qu'il doit faire.
 Aï o, mon petit ami!
 Comme il est gracieux, et que sa taille est élancée!
 Eï io io!

2. *Eul iue la li lai loung t'ai t'eou*
Siao gnui-ze chang fang la fa iou-tch'eou
Piè-jeu iou-tch'eou tch'en pou li ko fan
Aï o, wo de siao kouo-kouo!
Tao iè-wan, iou-tch'eou choui pou ming
Eï io io!

A la seconde lune, le dragon lève la tête.
 L'amante montée sur le toit est soucieuse,
 Pendant le jour, son souci ne lui permet pas de manger.
 Aï o, mon petit ami!
 Jusque bien tard dans la nuit, son souci ne lui permet pas de dormir.
 Eï io io!

3. *San iue la li lai, san iue san*
Siao gnui-ze chang fang la tch'an kin-lien
Kouo-kouo kouo lai, gnien i pa
Aï o, wo-de siao kouo-kouo
Souei-jan pou t'eng, houg-chenn ma.
Eï io io!

Le trois de la troisième lune,
 L'amante montée sur le toit se bande les petits pieds.
 L'amant venant à passer les presse dans les mains.
 Aï o, mon petit ami!
 Certainement cela ne fait pas mal, mais j'avais le corps tout engourdi.
 Eï io io!

4. *Seu iue la li lai jeu-ze tch'ang*
Cheou t'ouo cheou tsin siou-fang
Tsin la siou-fang, la-chang leang-kiu hoa
Aï o, wo-de siao kouo-kouo
Leang kiu hoa, la-la ta t'ien ming
Eï io, io!

A la quatrième lune, les jours sont (déjà) longs.
 La main dans la main ils entrent au gynécée,
 Entrés au gynécée ils se disent deux mots.
 Aï o, mon petit ami!
 Ces deux mots durèrent jusqu'à l'aurore.
 Eï io io!

5. *Ou iue la li lai ou tuan iang*
Juan-mi tsoung-ze pao sa-t'ang
Iao tch'eu sa-t'ang iao hoa-tch'eng chouei
Aï o, wo de siao kouo-kouo
Iao tch'eu ping-t'ang tsouei touei tsouei
Eï io io!

A la cinquième lune, le soleil est tout droit (le 5).
 Les tsoung-ze de millet contiennent du sucre blanc.
 Si l'on veut manger du sucre blanc, il faut le faire fondre.
 Aï o, mon petit ami!
 Si l'on veut manger du sucre candi, (il faut le faire) bouche à bouche.
 Eï io io!

6. *Liou iue la li lai, ja nan tang*
Ta mia-ze chou la, siao mia-ze hoang
Tch'ang-tuan eul koung-ze ka mia-ze
Aï o, wo de siao kouo-kouo
Leao-ha sao-p'i soung kan-leang
Eï io io!

A la sixième lune, la chaleur est insupportable.
 L'orge est mûre, le blé est jaune,
 Ouvriers et journaliers coupent le blé.
 Aï o, mon petit ami!
 Il ne reste ici que mon mauvais sujet, pour leur porter la nourriture.
 Eï io io!

7. *Ts'i iue la li lai, ts'iou-foung leang*
Siao gnui-ze chang fang kiang i-chang.
Kouo-kouo kouo lai menn-ts'ien tsan
Aï o, wo-de siao kouo-kouo
Gni-menn gnien-k'ing-jenn ou tan-leang
Eï io io!

A la septième lune, le vent automnal est frais.
 L'amante montée sur le toit, amidonne des habits.
 L'amant, passant, s'arrête devant la porte.
 Aï o, mon petit ami!
 Vous autres, jeunes gens, vous manquez d'audace.
 Eï io io!

8. *Pa iue la li lai, iou cheu-ou*
Si-koa, iue-ping lai wan iuan
Jenn-ki wan-ivan iue chang iuan
Aï o, wo-de siao kouo-kouo
Siao gnui-ze, wan iuan, tuan pan ts'i
Eï io io!

A la huitième lune, le quinze,
 Avec des pastèques, et des gâteaux de la lune, on honore la lune,
 Tout le monde est réuni pour honorer la lune.
 Aï o, mon petit ami!
 L'amante, pour honorer la lune, manque sa moitié.
 Eï io io!

9. *Kiou iue la li lai, kiu hoa" k'ai*
K'ai-k'ai hoa" iou jenn ngai
Iou sin, tsa chang san leang touei" tai
Aï o, wo de siao kouo-kouo
Han p'a kouo-kouo ngai pou ngai
Eï io io!

A la neuvième lune, les chrysanthèmes s'ouvrent.
 Les fleurs ouvertes réjouissent les hommes,
 J'ai l'idée de me parer de deux trois paires.
 Aï o, mon petit ami!
 Je ne sais si mon amant l'aimera.
 Eï io io!

10. *Chan iue la li lai, cheu iue i*
Tch'ang-tuan eul koung tou ha koung
Jenn-ki ha koung neou pou kuan
Aï o, wo de siao kouo-kouo!
Siao kouo-kouo ha koung, sin leang t'eng
Eï io io!

Le premier de la dixième lune,
 Ouvriers et journaliers quittent le travail,
 Que les autres quittent le travail cela m'indiffère.
 Aï o, mon petit ami!
 Mon amant finit le travail, et notre cœur à tous deux fait mal.
 Eï io io!

11. *Cheu-i iue li lai kouo sin tOUNg*
Tch'ang-tuan eul koung tou choũ koung
Jenn-ki choũ koung neou pou kuan.
Aï o, wo de siao kouo-kouo
Siao kouo-kouo, choũ koung kia leang tch'uan
Eï io io!

A la onzième lune, on commence le nouvel hiver.
Ouvriers et journaliers, tous font leurs comptes,
Que les autres fassent leurs comptes je ne m'en occupe pas.
Aï o, mon petit ami!
Mon amant fait son compte, qu'on lui ajoute deux ligatures.
Eï io io!

12. *La iue la li lai kouo sin gnien.*
Tchè hou teng-leull koa menn ts'ien
Foung th'ouei teng leull t'ou-lou-lou tch'uan
Aï o, wo de siao kouo-kouo.
Wo, han san-mei-ze kouo sin gnien
Eï io io!

A la douzième lune, on passe le nouvel an.
Les lanternes de papier sont pendues devant la porte
Et tournent sous le souffle du vent.
Aï o, mon petit ami!
Avec mon amante, je passerai le nouvel an.
Eï io io!

Notes explicatives.

On constatera que les chansonniers chinois ne se mettent pas trop en frais d'invention et que des expressions, des idées, des strophes entières se retrouvent à peu près mot à mot dans telle et telle chanson.

Dans le no. 5: *Lan koung Seu-kueull*, c'est comme ici un ouvrier qui vient chercher de l'ouvrage. L'amante ne s'occupe pas du salaire des autres, mais elle voudrait qu'on donne davantage à son ami:

Jenn de koung, ts'ien wo pou kuan
Seu-kueull koung-ts'ien kia leang tch'uan

No. 5 à la 1^{re} strophe. Ici à la 11^{re} strophe:

Jenn-ki Chou koung wo pou kuan
Siao-kouo-kouo Chou koung kia leang tch'uan.

Chez l'une et chez l'autre amante la pensée est identique et la libéralité ne dépasse pas deux ligatures.

Dans la chanson no. 3 *Wang keull*, à la strophe 11 l'amante se bande les pieds — et nous avons la même chose ici à la strophe 3.

La 8^{re} strophe, fait presque toujours allusion, et en termes à peu près identiques, à la fête en l'honneur de la lune. A la 9^{re} strophe de la chanson no. 3, et à la 9^{re} de la présente, les chrysanthèmes se sont ouvertes et l'amie voudrait s'en parer, si elle ne craignait que son amant ne l'aimera peut-être pas.

Cheou t'ouo-cheou la main dans la main. — *Ou tuan yang* le cinq, lorsque le soleil est tout droit. — *Loung t'ai t'eu* le second mois — sont des poncifs. Enfin qu'on compare la dernière strophe de la présente chanson et la 1^{re} du no. 6: *koa ta foung*; et l'on verra que c'est presque mot pour mot la même chose.

Strophe 1 *Feng-liou* ou bien *ki-liou* agile, gentil, le *ki-liou* s'emploie surtout pour les enfants. — *Kouo pa gnien* le *pa* indique le passé. En langage parlé on dit couramment: *tch'eu pa fan* après avoir mangé, synonyme de *tch'eu wan fan*.

Strophe 2. Ne pas pouvoir manger, est chez nos Chinois une preuve certaine de maladie sérieuse, ou de grand chagrin.

Strophe 3. *Gnien i pa*. L'amant presse les pieds de l'amante dans des mains. L'expression a une portée plus forte qu'on ne croirait. C'est là une invitation directe à commettre la faute.

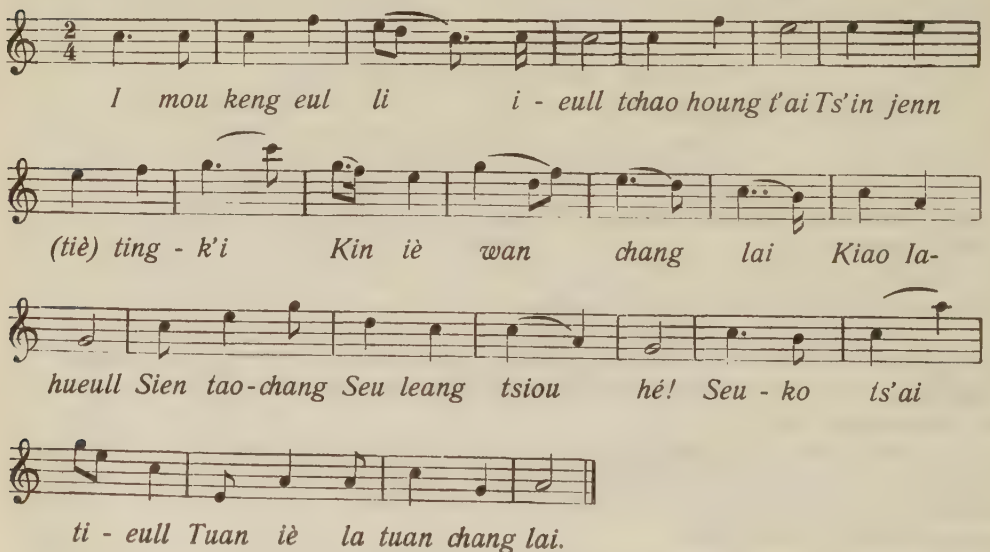
— *Houng-chenn ma* le corps engourdi, perclus de plaisir, ne pouvant bouger. Pour me donner une idée exacte de ce *ma* engourdissement, paralysie, on me citait l'expression suivante: *I kien la hao gniu-jenn, hao siang ho-ma chang-la hoa-hiao chou*. Quand il voit une belle femme, il ressemble à une grenouille qui est montée sur un arbre à épices (*hoa-tsiao* poivre indien). D'après les Chinois, la grenouille qui est montée sur un tel arbre, intoxiquée par ce poivre, ne peut plus bouger, est percluse de volupté. C'est dans ce sens qu'ils comprennent ici le *houng chenn ma*.

Strophe 6. *Sao-p'i* encore *ho-p'i* peau sale, peau noire, gredin, vaurien. Ici un petit nom tendre, témoignant d'une curieuse mentalité, car le *sao* ne veut pas seulement dire sale physiquement, mais surtout moralement. C'est le *sao* de *sao-hou* béliet, *sao-tchou* verrat. C'est encore le *sao* de *Sao Ta tze* puant Tartare, que les Chinois lancent avec tant de plaisir à la tête des Mongols. L'insulte n'est d'ailleurs pas — physiquement et moralement surtout — imméritée.

Strophe 7. *Kiang i chang* amidonner, empeser du linge, des habits. C'est ce que nos ménagères chinoises font de mieux, car elles ne s'entendent pas du tout à la lessive. Le blanchissage est inconnu; on lave sur une brique, ou à grand renfort de coups de bâton. Cela constitue une lessive sommaire et l'on teint littéralement les chemises, bas, etc. en les plongeant dans une décoction de *cheu-fenn-ze*, espèce de colorant blanc. L'emploi d'un vêtement pendant quinze jours l'abîme moins qu'une seule lessive. Aussi les Chinois de nos contrées lavent-ils très rarement leurs vêtements; le linge de corps est d'ailleurs d'usage excessivement restreint et chez la plupart, on ne renouvelle le *pou-san-ze*, la chemise courte, que lorsqu'elle tombe en lambeau. Ceci, évidemment ne s'applique pas tout à fait aux grands richards ou aux commerçants huppés habitant la ville. — *Chang fang*. Monte sur le toit. Sauf les pagodes et les *ia-menn* toutes les maisons ont un toit de glaise qu'on a bien mélangée avec de la paille. Dans notre contrée on mêle souvent à cette glaise du fumier de moutons, ce qui la rend imperméable même aux grandes pluies. Les toits sont plats, et les Chinois y font divers travaux: vanner du grain etc., ils y dorment même parfois en été.

Alerte.

XI. Pan ou Keull.



I mou keng eul li i - eull thao hong t'ai Ts'in jenn
(tiè) ting - k'i Kin iè wan chang lai Kiao la-
hueull Sien tao-chang Seu leang tsiou hé! Seu - ko ts'ai
ti - eull Tuan iè la tuan chang lai.

L'attente pendant les cinq veilles.

1. *I mou keng eul li*
leull thao hong t'ai
Ts'in jenn ting-k'i
Kin-iè-wan chang lai

A la première veille,
 La lune brille sur la montagne.
 Mon bien-aimé a décidé
 De venir ce soir.

Kiao la-hueull
Sien tao seu leang tsiou
Seu ko ts'ai tieull
Tuan iè tuan chang lai.

2. *Eul mou keng eul li*
leull tchao toung
Ta kia, siao hou
Jenn chenn ngan-gning
Pou tcheu-tao ts'in jenn
Na-li k'iu
Gni tcheu cheu-heou pou lai
Lai iè lai pou tch'eng.

3. *Teng lang iè pou ming*
Kai-weull toung tch'eng ping
Kiao la-hueull
K'oai pa ko houo-leull cheng
Houo-leull tsoung
Pi ko ts'in jenn ja
Kiao t'a cheu cheng
Tsiou chenn pou ta ing.

4. *San mou keng eul li*
leull tchenn nan
Seu siang ts'in lang-kieull
Hao pou sin ts'an.
Pe-kouo chenn-ze
Choang liou luei
K'ou-hoai wo leang ieull
Sai jou ing-t'ao.

5. *Ma-cheng chuan ts'ien-tao*
Ka-tuan, gni pou lai leao
San fan ou seu
Houng leao neou ki tsao
Houng seu de jenn
Pou tch'ang ming
Tcheu-mo-siè sin tch'ang
Han iao iu jenn kiao.

6. *Seu mou keng eul li*
leull p'iao si.
Seu siang ts'in lang-kieull
Gni tsai na-li?
Lai-lai wang-wang tchenn san gnien

J'ai commandé à la-hueull (la servante)
 De verser d'abord quatre onces de vin,
 De prendre cinq soucoupes de légumes
 Et de les servir.

A la seconde veille,
 La lune brille à l'est.
 Dans les grandes et les petites familles
 Tout le monde sort profondément.
 Je ne sais où le bien-aimé
 Est allé.
 Ha, si tu ne viens maintenant,
 Tu ne pourras plus venir.

La flamme de la lampe n'est pas claire,
 Ma couverture est froide comme glace.
 J'appelle la-hueull
 Pour que, vite, elle allume le poêle.
 Le poêle, en vérité,
 Est plus chaud que mon bien-aimé.
 Je l'appelle dix fois (la servante):
 Elle ne répond pas.

A la troisième veille,
 La lune est droite au sud.
 De songer au bien-aimé homme,
 Mon cœur meurtri ne peut s'apaiser.
 Je retourne mon corps,
 Les larmes me coulent des deux yeux,
 Et mes yeux abîmés de pleurer
 Brûlent comme des cerises.

Comme le hâchoir lié à la corde,
 La corde coupée, tu ne viens pas.
 Revenant sans cesse
 Tu m'as trompée plusieurs fois.
 Ha, tuer quelqu'un en le trompant
 Ne peut se racheter de la vie!
 Avec de pareilles idées
 Comment veux-tu avoir encore des relations
 avec moi?

A la quatrième veille,
 La lune luit à l'ouest.
 Je me rappelle mon homme bien-aimé!
 Où peux-tu être?
 Depuis juste trois ans, que de rapports
 (entre nous)!

<i>Na-i-jeu lai leao mote-tsouei ko gni.</i>	L'autre jour, je ne t'ai pas offensé,
<i>Ts'oung ta wo cheu liou ts'i</i>	Depuis que j'avais seize ou dix-sept ans
<i>Neou-ki souei-leao gni.</i>	Je t'ai toujours suivi.
<i>Pa i touo siè hoa, gni pè ts'ai k'iu</i>	Lorsque j'étais une belle fleur, sans peine tu m'as emportée,
<i>Ts'oung gni heou, wo tsai iou ko</i>	En dehors de toi, je n'ai personne.
<i>chouei?</i>	
<i>Na-i-tsao lai leao ts'ouo-tai leao</i>	L'autre fois, est-ce que je t'ai offensé?
<i>gni?</i>	
7. <i>Ou mou keng eul li</i>	A la cinquième veille,
<i>Ou keng ta t'ien ming</i>	A la cinquième veille il fait clair.
<i>Hoũ t'ing-kien</i>	J'entends de loin
<i>Siou-leou-chang iou jenn cheng</i>	Que près du gynécée il y a une voix d'homme.
<i>Eul foun la iou t'ing-kien</i>	Mes oreilles perçoivent
<i>Lang-tieull tao.</i>	Que mon homme est arrivé,
<i>Choang cheou, ngan eul kia tchoang</i>	Même en les couvrant des deux mains
<i>loun</i>	elles ne sont pas sourdes!
<i>Hoa-la-la pa menn k'ai</i>	Hoa-la-la, j'ouvre la porte,
<i>Eul-jenn choang tsin lai</i>	Et tous deux nous entrons.
<i>Iou kien gni lang-tieull kouei-hoa"</i>	Je vois que mon homme porte une fleur
<i>tai</i>	de canelle —
<i>Kouei-hoa" penn cheu wo-menn</i>	C'est proprement nous femmes qui portons
<i>gnin-hueull tai</i>	ces fleurs de canelle:
<i>Iè neng louo tsai gni de chenn-hoi?</i>	Comment cette fleur est-elle tombée sur toi?

Notes explicatives.

Cette chanson, ainsi que la suivante m'ont été chantées par un chanteur ambulant de Pao-t'ou. Elles ne sont pas beaucoup répandues dans notre contrée de Ning-tiao-leang.

Pan ou keull ou bien ou keng. Espérer pendant cinq veilles.

Strophe 1. *Seu leang tsiou.* Ici on vend les liquides au poids, on achète autant de livres d'eau de vie, on en boit autant d'onces. — *Seu ko ts'ai tieull.* Soucoupes de légumes, le *ts'ai* peut tout aussi bien s'employer pour désigner la viande. On dit *ts'ai*, par opposition à *fan* le riz ou le millet. Ici les quatre soucoupes sont le *pao tsiou-ioung* «ne potus noceat» dont il a été déjà fait mention à la 1^e chanson *Soung leull*, strophe 10.

Strophe 2. *Ta kia, siao hou* grandes et petites familles. *kia* et *hou* sont synonymes. *hou* porte, famille. — *Lai iè lai pou tch'eng.* Ne pourra plus venir dans le sens: sans doute il ne viendra plus, il sera empêché de venir.

Strophe 5. La comparaison: de même que le hâchoir tombe lorsque la corde qui le rattachait est coupée — manque assurément de noblesse et de distinction.

Strophe 6. *Lai lai wang wang* forme de pluriel. Beaucoup de rapports, beaucoup de relations. — *Pè blanc. Pè pè ti* tout blanc, sans suites, pour rien; ici: facilement.

Strophe 7. *Jè neng louo tsai gni de Cheng-hoi.* Quelle est la femme qui t'a couvert de ces fleurs?

On remarquera que la chanson comprend la gamme complète.

Andante.

XII. Siao-Koueull t'ing fang.

Ts'iao leou¹chang k'i leao Reng ia Henn hé è hai iao I keng li
Kou eul chenn ia heou de kouo ia Kin iè wan chang
k'iu kouo ko Sin è hé jenn ia. Siao mei - ze ia Chouei pou tchou
kiao ia Tsai pa i ko fang lai t'ing ia Henn é henn hé iao o
Henn è henn hé iao o Kin iè wan chang k'iu kouo ko
sin è hé jenn ia Siao mei - ze ia Chouei pou tchou kiao ia
Tsai pa i ko fang lai t'ing.

La chanson est du terroir de Pao t'ou. Je me contente de donner ici la mélodie, les paroles des strophes étant trop affreusement sales.

XIII. Kou-leull tsiang ting kang.

Record phonographique no. 1740.

Parlé:

1. *Ta pa tch'ouenn, kouo pa gnien*
Tchoang-kia-han tsao pa ko ing-cheng kan
Pa sji-ki pien loun-touo, sien fan ts'oung, heou fan t'an
Ts'oung cheu tsiao-houo i k'i fan.

Au printemps après le nouvel an,
 Les paysans aussitôt reprennent leur besogne.
 Ils font des bâts en sji-ki, pour transporter d'abord les poireaux, puis le charbon,
 Les poireaux se transportent en même temps que les épices.

2. *I fan, fan tsai Houng-iang-hien*
Houo-iang-sien hao tsien mien
Tchě-kōu la tch'eu, mō-koï la suan
I k'i tch'eu-la ts'i t'oung, pa wei-kuan.

Lorsqu'on transporte il faut transporter à la sous-préfecture de Houo-iang,
A la sous-préfecture de Houo-iang la farine est bon marché.
On mange sans demander le prix, on s'informe après coup,
(Un quidam) en une fois avala sept seaux et huit pots (de farine).

3. *Tch'ou la nan menn tiè-i-tiao*
Iao-tai, k'ou-tai tou tuan leao
I p'ao si-cheu, henn pou henn
T'ouei-leao Houo-iang i tsoou tch'eng.

Sortant par la porte du sud il tomba,
Sa ceinture et la courroie du pantalon se rompirent,
Il fut pris d'une diarrhée si grande
Que comme un fleuve elle coula jusqu'à la ville.

4. *I p'ao si-cheu, wei pou wei!*
T'ouei-leao Houo-iang i tao kai
T'ouei-leao ts'i mou ts'oung, pa mou suan
Iou siao ts'ien-ze eul mou pan.

Sa diarrhée énorme
Coula jusque sur la rue de Houo-iang,
Rasa sept arpents de poireaux, huit arpents d'ail,
Et balaya deux arpents et demi d'aubergines.

Moderato.

I k'ouo é ki - tan leang t'eull é koang Na ieull iao
mei ieull k'in I mou é t'oung cheng hia hè - io hè - io!
San kouo lang na ha le i eul io! Ta lang è Nan-king tso mai-
mai Na ieull iao mei ieull k'in. Leao-hia é eul lang
hè io hè io tchoang hou han, na ha le i eul io.

5. *I k'ouo ki-tan leang t'eull koang*
I mou t'oung-cheng san kouo lang
Ta lang Nan-king tso mai-mai.
Leao-hia eul lang tchoang-hou han.

Un œuf a les deux bouts sans aspérités.
Trois fils nés ensemble d'une seule mère,
Le plus grand fils fait le commerce à Nanking,
Reste le second fils laboureur.

6. *Kiou-hia san-lang gnien-ki-k'ing*
Siue de ting-p'an, ting-wan, k'iao ting kang
Toung si Nan-king tou tseou kouo
Ha-la mo tseou Wang-kia-tchoang.

Il y a encore le troisième fils, jeune homme,
Qui apprit à clouer les assiettes, à clouer les jarres, et bien les jarres clouait.
À l'est et à l'ouest, partout il est allé,
Seulement il n'était pas encore allé à Wang-kia-tchoang.

7. *Wang-kia-tchoang, hao ti-fang*
Menn-chang tsan de i-ko hao p'ouo-gniang
Tseou-chang hao-pei foun-pei-lang
Tsau-ha hao-pei i tchoueull hiang.

Wang-kia-tchoang est un bel endroit,
Devant la porte se trouve une bonne commère.
Quand elle marche, c'est clopin-clopant,
Quand elle se tient debout c'est comme un bâton d'encens.

8. *Tsouo-ha, hao-pei hao gniang-gniang*
Wang ta gniang k'ai k'eu chouo:
Wo iou ko lou kang, gni ki wo ting
San-cheu ko t'oung ts'ien, gni ki wo ting.

Assise, c'est vraiment une belle aïeule.
Grand-mère Wang ouvrant la bouche dit:
«J'ai une jarre cassée, cloue-la moi.
Cloue-la moi pour trente sapèques.»

9. *Ou cheu choang t'oung-ts'ien wo ki gni ting*
Ta lan gni tsiou kang p'ei sin kang
— Sin kang pou jou, lao gniang
Tsiou kang koang.

«Pour cinquante paires de sapèques je te la clouerais,
Si je la frappe en morceaux je t'en donne une nouvelle.»
«Une nouvelle jarre, n'est pas, de la vieille mère
Aussi brillante que la vieille jarre.»

10. *I tch'ouei-ze ta lan i mien kang*
Kou-lueull tsiang tchao-la-mang
Tzeu-k'i ko tau-tzeull tseou
T'a gniang!

D'un coup de marteau il a fracassé la jarre!
L'artisan Kou-lueull tout affairé
Prend sa latte et part.
Sale vieille!

11. *Kou-lueull tsiang t'eu-pè tseou*
Souei-heou iou gnien Wang-ta-gniang
Pao iu, touo pao in wo Kou-lueull tsiang
Houei Houo-iang, wo ki gni ling i-ko ta mien-iang.

L'artisan Kou-lueull part devant,
 Derrière lui la grand-mère Wang la poursuit:
 «Au secours, au secours, protégez-moi, artisan Kou-lueull,
 Au retour à Houo-iang, je vous offrirai un gros mouton.»

Notes explicatives.

Sauf que la grivoiserie du début et l'histoire de Kou-lueull se placent dans la même contrée, on ne voit pas la relation qui existe entre le parlé et le chanté de cette chanson. Le chanteur affirmait que sans cette première partie la chanson était incomplète, et effectivement c'est sous cette forme que la chanson *Kou-lueull tsiang* est connue ici. Malgré cela, je crois que la déclamation initiale a été ajoutée par l'un ou l'autre demi-lettre aimant le gros rire; et je ne l'aurais pas donnée ici, si le record phonographique ne l'avait pas enregistrée.

Strophe 1. *Tchoang-kia-han*, synonyme de *Tchoang-kia-jenn* laboureur, comme on dit *nan ze hau* pour *nan jenn*. — *Sji-ki* prononcé entre *tzeu-ki* ou *tchou-ki* en d'autres parties des Ortos. C'est le *tereso* des Mongols, haute graminée très abondante dans certaines plaines de la Mongolie. On en fait des paniers (*k'oang-k'oang*), des hottes (*pè lou ze*), des nattes pour le *k'ang* et les toitures (*si-ze*). — *ts'oung* légume tenant de l'oignon et du poireau. On constate que les semences provenant d'oignons européens donnent le *ts'oung* chinois la seconde année; il en est de même pour les poireaux. — *tsiao-hoà* ou *tsiao-leao* épices. Le *tat siao-leao* est anis, anis étoilé, badiane, poivre, noix de muscade, clou de girofle, gingembre. Le *siao tsiao leao* est poivre indien piment.

Strophe 2 *Hoüo iang hien* prononciation de terroir pour *ho iang hien*, sous-préfecture du Yun-nan-dé, dépendant de la préfecture de Tch'eng-kiang-pou.

Strophe 5. *Leang t'eu^u koang*. Les deux bouts sont lisses. C'est une vérité, mais on ne voit pas ce qu'elle vient faire ici. — *lang* est le terme noble pour *eul-ze*, *siao-ze* ou simplement *tze* fils.

Strophe 6. Clouer des plats, des jarres. *k'iao* de *k'iao-miao* beau, parfait. Il savait parfaitement clouer des jarres. Ces ouvriers sont encore nommés dans la contrée *ting p'eull wan* de des cloueurs de terrines et de tasses; et sont réellement habiles. Ils clouent même le verre. Les pièces sont ajustées, et on les relie au moyen de petites ligatures de cuivre qu'on fixe dans deux petits trous (qui ne traversent pas la matière). Ces petits trous sont pratiqués de chaque côté de la déchirure, et la ligature faisant office de crochet ou griffe, serre tellement qu'un verre raccomodé de la sorte peut encore parfaitement servir. Les crochets sont maintenus par un certain enduit, et le nombre dépend de la grandeur de la déchirure. Un petit crochet se paie ordinairement trois ou quatre sapèques pièce, et l'ouvrage de l'artisan est payé d'après le nombre de crochets fixés. Ces *ting-p'eull-wan* de sont des ouvriers ambulants, transportant leur matériel de porte en porte.

Strophe 7. *Wang-kia-tchoang* nom d'endroit. Littéralement la ferme de la famille Wang. — *I tchoueull hiang*. *Tchou* est le spécificatif des bâtonnets d'encens. On dit encore *I kenn hiang*.

Strophe 10. En s'enfuyant, l'artisan maudit «in petto» la vieille femme, qu'il intitule *t'à gniang* sale vieille. Le *t'a* de *la-t'a* sale, négligent.

Strophe 11. *Pao iu* protéger. Il s'adresse aux divinités pour qu'elles le gardent des griffes de la vieille, et leur promet un mouton s'il peut s'en tirer sain et sauf.

(A suivre.)



Beiträge zur Kenntnis des japanischen Volksglaubens.

Von Dr. H. TEN KATE.

Schon zweimal habe ich mich („Globus“, Bd. 90, 1906 und Bd. 94, 1908) mit dem Volksglauben in Japan befaßt. Die vorliegenden Blätter bringen einen dritten und wohl letzten Beitrag. Was ich in meinen früheren Aufsätzen zur Einführung sagte, gilt im allgemeinen auch für die hier folgenden aphoristischen Beiträge, welche ich als Rohmaterial betrachtet wissen möchte.

Wie viel Animismus bzw. Fetischismus manchen der hier mitgeteilten Fälle zugrunde liegt, namentlich bei der Heilkunde, wird jedem Sachverständigen klar sein, auch ohne daß ich speziell darauf hinzuweisen brauche. Trotz eines mehr als 13 Jahrhunderte alten Einflusses des Buddhismus wurzelt ein sehr großer Teil der heutigen Japaner noch tief im Animismus. Primitiver Naturkultus, Shintoismus und Buddhismus sind oft merkwürdig durcheinander gemischt. Mutatis mutandis treffen wir dasselbe bei der einheimischen Bevölkerung Javas an. Weder Hinduismus noch Islam haben die animistischen Züge bei diesen Völkern ganz ausrotten können. Das wird niemand in Erstaunen setzen; denn „mehr oder weniger finden wir das gleiche bei allen ‚Kulturvölkern‘, denen in vielen Schichten die ‚Kultur‘ mangelt, soviel ‚Zivilisation‘ bei ihnen auch vorhanden sein mag“ . . . „trotz tausendjährigen Christentums, Schulbildung, Presse und Aufklärungen aller Art“¹.

Mehr als ein Drittel des vorliegenden Materials wurde von mir aus dem japanischen Volksmund aufgezeichnet; einige der hier beschriebenen Handlungen habe ich während der letzten zwei Jahre meines Aufenthaltes in Japan selbst beobachtet. Die übrigen Aphorismen sind japanischen neueren Quellen entlehnt, zum größten Teile der bekannten Monatsschrift für Damen *Jogaku Seikai* (1910 und 1911) und dem Tageblatt *Kobe Yushin Nippo* der letzten zwei bis drei Jahre. Die Traumdeutungen sind alle der erstgenannten Zeitschrift entnommen. Die Einteilung des Stoffes ist im großen und ganzen dieselbe wie in den vorigen Beiträgen.

Die richtige Deutung des japanischen Textes wäre mir oft unmöglich gewesen ohne die unermüdliche Mitarbeiterschaft meiner Gattin, welche ich mich verpflichtet fühle, hier dankbar zu erwähnen. Bei der Übersetzung besonders schwieriger Stellen in einigen Zauberformeln genoß ich die bewährte Hilfe von Herrn Dr. M. W. DE VISSER, früher *Elève*-Dolmetscher der kgl. niederländischen Gesandtschaft in Tokyo, jetzt Konservator am Ethnographischen Reichsmuseum in Leiden. Auch ihm spreche ich hiermit meinen besten Dank dafür aus.

I. Zauberei. Wahrsagerei. Volkssprüche.

1. Geisterglaube.

Wenn der Wind weht, ist es schwer Rakett (*hagoita*) spielen. Deshalb singen dann die kleinen Mädchen aus der Gegend von Kyoto folgendes Beschwörungsliedchen, während sie mit der Hand eine wedelnde Bewegung machen:

¹ R. ANDREE in seiner Besprechung von GIUSEPPE BELLUCI's „Il feticismo primitivo in Italia“ etc. („Globus“, Bd. 92, 1907, S. 146).

*Yama yama no Tengu-san!
Kaze choito yamā' okure,
Ashita omiki koute agemoshō.*

(D. h. in freier Übersetzung: „Herr *Tengu* der Berge! Lasse den Wind eine Weile aufhören, dann werde ich dir morgen Reissbier kaufen“). Nun wird eine Rakette auf die Erde gelegt und dreimal darüber hin und her gesprungen, während man dreimal sagt: *poi!* *Tengu* ist bekanntlich u. a. Gott des Windes.¹ *Poi* ist nicht zu übersetzen.

Im Tale beim Dorfe Arima oberhalb Kobe, wo ich 1908 einen Teil des Jahres wohnte, stürzte eines Tages die junge Frau eines Köhlers vom Abhang des Berges herunter und wurde wie tot aufgenommen. Sie starb später. Auch in früheren Jahren stürzten an derselben Stelle Menschen ab. Einige Einwohner von Arima waren der Meinung, daß ein boshafter Geist (*ma*), vielleicht auch ein *Tengu* der Täter wäre. Aus Rache, weil sein Gebiet betreten wurde, hätte er die Menschen in den Abgrund geschleudert.

Der Glaube an Geisterfeuer (*onibi*) ist ziemlich verbreitet. Man beschreibt es als eine blasse bläuliche Feuerkugel, welche im Dunkeln durch die Luft schwebt. Sogar in Hyogo wurde vor einigen Jahren *onibi* wieder öfters beobachtet, namentlich seitdem mehrere Menschen auf der neuen Shinkawabrücke durch Unfälle das Leben einbüßten. Daher wird nun diese Brücke oft *hitokuibashi* (Menschenfresserbrücke) genannt. Überhaupt ist der Glaube, daß die menschliche Seele beim Sterben in Gestalt einer blassen Lichtkugel (*hitodama*) sichtbar wird, allgemein verbreitet. Auch an die Existenz verschiedener Arten Irrlichter, verursacht durch Füchse, Dachse, Spinnen usw. (*kitsunebi*, *tanukibi*, *kumo no hi* oder *kumo no kwa*), glaubt wenigstens ein großer Teil der Landbevölkerung.

2. Tieraberglaube.

Die Verehrung des weißen Fuchses (*O Byakko Sama*), einer Abart des gewöhnlichen *Canis vulpes*, ist in gewissen Gegenden auf dem Lande noch üblich. So wurde z. B. vor einigen Jahren im Dorfe Bishamon in Mino, zur Hyogopräfektur gehörend, zu einer Fuchshöhle gewallfahrtet. Ein älterer Bauer fand nämlich eines Tages am Hügel des Tempels eine Höhle mit fünf jungen Füchsen, die er für Abkömmlinge eines heiligen *Byakko* hielt, der nach der Überlieferung seit Jahrhunderten an dieser Stelle lebte. Er brachte den kleinen Tieren bald darauf Opfergaben, und zwar aus *akameshi* und *aburage*², den geliebten Speisen des Fuchses, und betete inbrünstig für die Heilung eines Übels, an dem er litt. Am nächsten Tage war er geheilt. Er erzählte den Dorfbewohnern von dem Wunder; ein guter Weg wurde angelegt und seitdem zogen täglich zahlreiche Gläubige dorthin zur Wallfahrt. — Im Winter werden

¹ Für Näheres über *Tengu* sowie über den japanischen Aberglauben bezüglich Füchse, Dachse, Hunde, Katzen und Schlangen verweise ich auf die trefflichen Quellenstudien des Dr. DE VISSER. Diese Studien bringen eine erstaunliche Fülle Material aus früheren Zeiten und werfen interessante Streiflichter auf chinesische Parallelen. S. „Transactions of the Asiatic Society of Japan“, Vol. XXXVI, Part. II und III; XXXVII, Part. I, und „Mitt. d. Sem. f. orient. Sprachen“ in Berlin, Jahrg. XIV, Abt. 1.

² Reis- und Erbsengerichte, das letztere mit Öl zubereitet.

dem Fuchse (*kitsune*) überhaupt Opfergaben (*kamari*) gespendet. Man bringt ihm außer den obgenannten Leckerbissen und Fettkerzen auch Seidewatte (*mawata*), daß er sich damit erwärme. Daß der Fuchs überhaupt als Bote des Inari und in gewissem Sinne auch als Schutzpatron der Teehäuser (*chaya*) betrachtet wird, geht daraus hervor, daß besonders die Inhaber derartiger Einrichtungen sowie die *geisha's* dem *kitsune* den Winter erträglich machen wollen. — Es kommt vor, daß man in sehr dunklen Nächten aus Furcht nicht allein zum Abtritt zu gehen wagt. Nun darf man wohl eine Person zur Begleitung herbeirufen, aber nie zwei; sonst würde der Fuchs böse Streiche spielen. — Wenn man ausgeht, um jemanden zu besuchen und ein Wiesel kommt quer über den Weg, so ist dies ein Zeichen, daß die Person, welche man besuchen wollte, nicht zu Hause ist. — Sammelt eine Maus in einem Hause aus den Rissen oder Spalten zwischen den Flurmatten (*tatami*) Strohfasern u. dgl. für ihr Nest und klettert nach oben, so ist dies ein günstiges Omen für die Bewohner. — Fällt aber eine Maus in einem Zimmer von der Randleiste oberhalb der Fenster oder Türen herunter, so deutet dies ein künftiges Unglück für die Bewohner an. — Wenn in einem Hause, in dem ein Kranker liegt, eine Maus ertrinkt, z. B. in einem Eimer oder Kochtopf, so verspricht dies die Heilung des Kranken.

Das Klappern des Kranichs (*tsuru*) ist als ein glückliches Vorzeichen zu betrachten.

Gänsegeschrei prophezeit die Ankunft eines Briefes aus der Ferne.

Sieht man zwei Hähne vor einem Hause kämpfen, so werden die Bewohner desselben sich bald raufen.

Wer Morgens früh den Schatten eines Vogels auf seiner *shōji* (Holz- und Papierschiebetüre) wahrnimmt, wird an diesem Tage unerwarteten Besuch erhalten.

Wenn Spatzen vor uns auf dem Wege hüpfen, so hat dies eine günstige Bedeutung.

Wenn der *Yoshikiri*-Vogel (*Acrocephalus* sp.) im Schilf sein Nest höher wie gewöhnlich anlegt, so ist eine Überschwemmung zu erwarten.

Legen kleine Vogelarten ihre Nester in den Bäumen tiefer an, also der Erde näher, so sind Stürme zu erwarten.

Ein glückliches Vorzeichen ist es, wenn man das Rufen des *hototogisu* (für den einen der Kuckuck, für den andern die Nachtschwalbe) auf dem Heimwege hört.

Wenn eine Krähe oder irgend ein anderer Vogel aus der Höhe sein Bedürfnis verrichtet und damit jemandes Kleider beschmutzt, so wird diese Person in sozialer Beziehung erhöht werden.

Wenn man auf dem Abtritte den Laut des *hototogisu* hört, ist dies ein übles Vorzeichen.

Erscheint eine Seemöve (*kamone*) während einer Feuersbrunst, so schließt man, daß der Brand heftig sein und lange dauern wird.

Wenn die Eule *norisuru*, *norisuru!* ruft, so erwartet man schönes Wetter. Eine kluge Hausfrau wird gleich daran denken, Stärke (*nori*) zu machen, denn dazu braucht man trockenes Wetter.

Eine Art Inkantation oder Beschwörungsformel, die namentlich durch Kinder in der Gegend von Kyoto aufgesagt wird, wenn sie eine Eidechse (*tokake*) sehen, lautet wie folgt:

*Tokake ga yubi kanda,
So iutara hikonda.*

(D. h. in freier Übersetzung: „Wenn ich beim Sehen der Eidechse in den Finger beiße und dies sage, schlüpft sie wieder in ihre Höhle.“) Dabei wird das Ende eines der kleinen Finger zwischen die Zähne genommen.

Ein Krieg zwischen Fröschen (*kaerukasen*) deutet eine bevorstehende Überschwemmung an.

Wenn eine Kröte (*hikigaeru*) unter einem Hause ihren Aufenthalt nimmt, so bringt dies Glück.

Zum Schlangenkultus folgendes. Es liegt im Stadtviertel Hataya-machi von Nagoya ein großer Tempel, *Takakuramusubi* genannt. In der Nähe dieses Tempels befindet sich ein tiefer Brunnen, den das Volk „den Altar zum Waschen“ nennt. Der Tradition nach lebt in diesem Brunnen eine weiße Schlange, zu welcher am ersten Tage des sechsten Monats (alter Zeitrechnung) tausende Gläubige wallfahren. Wer nun das Glück hat, der Schlange ins Auge zu sehen und gleichzeitig von ihr angesehen zu werden, wird während der bevorstehenden heißen Jahreszeit von jeglicher Krankheit und Qual verschont bleiben. Deshalb bringen viele Mütter ihre Kinder dorthin. — Zum Verscheuchen von Schlangen und anderen Abscheu erregenden Tieren wird folgende Zauberformel verwendet: *Watakushi wa Kitami no yarimochi!* d. h.: Ich bin der Lanzenknecht von Kitami! — Man soll abends im Hause nie pfeifen, denn das lockt Schlangen herbei.

Wenn die Karpfen in dem Teiche unruhig sind und aus dem Wasser springen, wird es bald regnen.

Man vermeide es, Fische, die in einem Brunnen (*ido*) leben, wie Aal und *funa* (*Carassius* sp.), zu essen, sonst wird man blind.

Fliegt eine Feuerfliege (*hotaru, Luciola*) ins Haus, so wird Besuch kommen.

Wenn irgend ein Insekt in eine Tasse *sake* (Reiswein oder besser Reisbier) fällt, so ist das ein gutes Vorzeichen.

Kriecht ein *shakutori-mushi* (gewisse Raupe) über unseren Körper, so steht unser Tod bevor.

Kommt ein *minomushi* (gewisse Raupe) ins Zimmer, so erwartet man, daß bald einer der Hausgenossen krank werden wird.

Bringen Ameisen in großer Eile ihre Eier in Sicherheit, so wird es bald regnen.

Bauen Wespen ihr Nest an einem Hause, so soll man sie in Ruhe lassen, um Widerwärtigkeiten zu vermeiden.

Wenn eine Libelle (*tombo*) oder ein Schmetterling ins Haus fliegt, so ist das von guter Bedeutung.

Um Schaben (*abura-mushi*) zu verscheuchen, schreibe man draußen auf die Tür: *Abura-mushi isshō san rin*, d. h. Schaben *isshō* (ein bestimmtes

Maß) zu 3 *rin* (= $\frac{3}{10}$ *sen*), als ob diese Insekten in dem Hause verkauft würden. Die Schaben, die ins Haus kommen wollen, lesen natürlich die Aufschrift und ergreifen die Flucht.

Ein Mittel gegen Schüchternheit der Bräute ist folgendes. Am Heirats-tage stecke die Braut die Antennae eines gekochten Krebses in ihre Ärmel und wenn sie durch die Haustür tritt, muß sie diese Fühlhörner auf den Boden fallen lassen und zertreten.

Awabi-Muscheln (*Haliotis*) werden oft oberhalb oder in der Nähe von Fischteichen aufgehängt, um das Wiesel zu verscheuchen.

3. Pflanzenaberglaube.

Wenn im Garten die Banane (*basho*) stirbt, so deutet dies auf Zerfall oder Tod (*danzetsu*) des Besitzers.

Man soll genau darauf achten, daß der *Nanten*strauch (*Nandina domestica*) nie höher wächst wie das Dach des Abtrittes, sonst gibt es Krankheit im Hause.

Man soll nie beerenähnliche Früchte, wie von *nanten* oder *Sanshō* (*Xanthoxylon piperitum*), ins Feuer werfen, sonst wird man arm werden.

Diejenige, welche einen Bambusbesen (*takeboke*) in der Küche benutzt, statt im Garten, wie es sich gehört, wird wahnsinnig werden.

Um Diebe, welche die Flucht ergriffen haben, zum Stehen zu bringen, brenne man *mogusa* (*Artemisia moxa*) auf ihren Fußspuren (*ashi-ato*).

Den Abfall von *daikon* (Rettigarten) soll man nie ins Feuer werfen, denn dann hat man Unannehmlichkeiten zu erwarten.

In Fässern, in denen Gurken (*tsukemono*) aufbewahrt werden, sollte man immer einige *Nata*-Bohnen (*Canavallia ensiformis*) legen; nicht zum Essen, sondern als Abwehrmittel gegen Feuer.

Schiffsgesellen (*sendo*) wenden folgendes Schutzmittel gegen die Gefahr des Ertrinkens an. Sie opfern die ersten Gurken (*kyūri*) der Jahreszeit dem Flusse und werfen sie in diesen. Vorher schreiben sie aber ihren Namen und ihr Lebensalter auf die Gurken.

Man soll keinen rohen Reis essen, sonst kommt man im Leben nicht weiter.

Eine Hausfrau, welche es vernachlässigt, das Reisgefäß (*meshi-bitsu*) gehörig zu reinigen, wird bei der Entbindung viel zu leiden haben.

4. Sonstiger Aberglaube.

Während des Setsubunfestes (*toshi koshi*) darf nachts keiner allein schlafen. Falls nun kein Mensch da ist, um einsamen Schläfern Gesellschaft zu leisten, nimmt man als Ersatz den *yokozuchi*. (Das ist ein hölzerner Hammer oder Klopfer, der bei der Anfertigung von Kleidern, Strohsandalen u. dgl. benutzt wird. Der Form des *yokozuchi* wegen könnte man hier an eine phallische Bedeutung denken.)

Wenn eine Japanerin (aus der Volksklasse) sich zum Essen niedersetzt, so soll sie es nicht versäumen, die Bänder ihrer Ärmel (*tasuki*) zu lösen, sonst nützt das Essen nicht oder sie kann sich nicht satt essen.

Spricht ein Eta (der Pariaklasse angehörend) in der Nähe des Feuers laut, so erlöscht das Feuer. (Der Gott des Feuers zieht sich zurück vor dem unreinen Atem des Etas.)

Wenn beim Beten der Faden des (buddhistischen) Rosenkranzes (*juzu*) zerreißt, so hat man das als eine Weissagung aufzufassen: ein Verwandter wird bald sterben.

Auf dem Lande, wie z. B. bei Takarazuka, werden die *Honji*-Schriftzeichen für *mizu* (Wasser) oft in den Brettern unter dem Hausgiebel als Abwehrmittel gegen Feuersgefahr ausgeschnitzt. Zu gleichem Zweck wird das Schriftzeichen für „Feuer“ am Dachgiebel angebracht. Ein anderes Feuerbeschwörungsmittel besitzt man in den Sylben *hi yō jin*, d. h. aufpassen oder Achtung für Feuer! Auch werden Tabaksbeutel, z. B. in Ise, verkauft mit diesen drei Buchstaben auf der Außenseite. Ebenso wenn Feuersgefahr droht, sagt man dreimal *hi no yō jin*! Alte Strohsandalen (*zōri*) soll man nie ins Feuer werfen, sonst bekommt man Schmerzen an den Füßen. — Um bei einer Feuersbrunst nicht in Verwirrung zu geraten, trinke man aus der Tüte des Heißwasserkessels (*tetsubin*).

Im Dorfe Arima werden eigentümliche Schreibpinsel (*fude*) angefertigt. Das obere Ende des Schaftes ist hohl, darin ist ein sehr kleines Püppchen angebracht, das plötzlich herausspringt und ebenso schnell wieder verschwindet, je nachdem man den Schreibpinsel auf- und niederbewegt. Deshalb nennt man bisweilen eine Hausfrau, die stets ihre Dienstboten wechselt, eine *Arima-fude*.

Unter den Geschenken, die man der jungverheirateten Frau gibt, ist gewöhnlich auch Seidenwatte. Dieses Geschenk ist symbolisch für eine zahlreiche Nachkommenschaft, weil der Seidenwurm (*kaiko*) sich schnell vermehrt und Kindersegen als höchstes Gut betrachtet wird.

Ein gutes Mittel gegen Schüchternheit, das namentlich von jungen Mädchen angewendet wird, ist folgendes: Man schreibt dreimal hintereinander das Zeichen für „Mensch“ auf die linke Handfläche und sauge es auf. Dadurch erlangt man die seelische Kraft von drei Menschen.

Wenn eine Frau ihre Kleider abgelegt hat, um in die Badewanne oder in das Badebassin zu steigen, so hockt sie erst nieder und befeuchtet ihr Handtuch (*tenugui*) mit dem Badewasser. Dann führt sie das Handtuch ein- bis dreimal mit ehrfurchtsvoller Gebärde zur Stirn und badet sich dann. (Viele Frauen und Mädchen verrichten diese Handlung rein mechanisch, ohne sich dabei etwas zu denken, nur aus Gewohnheit. Versuchsweise gebe ich folgende Erklärung: Das Weib, als unreines Wesen betrachtet, bittet den Gott des Wassers um Verzeihung, daß sie sein Element zu besudeln wagt.)

Wenn ein Mädchen das Reinlichhalten des Hauses übertreibt, wird sie später in ihrer Ehe viel Arbeit und Mühe haben.

Hat eine Frau oder ein Mädchen in Kyoto eine Nadel verloren, so singt sie, um dieselbe zurückzufinden, folgendes Liedchen:

Otowa-no-taki wa,
Tsukiredomo
Nakushitaru hari no
Idenu koto nashi.

D. h.: „Auch wenn der Otowafall versiegt, werde ich meine Nadel finden“, mit anderen Worten: Ebenso unmöglich als es ist, daß der Fall versiegt, ebenso unmöglich ist es, daß ich meine Nadel nicht finde¹.

Eine wichtige Rolle im japanischen Frauenleben, namentlich der *geisha's*, spielt eine kleine Figur, welche annähernd die Form eines Hündchens hat und von den Mädchen aus Papier gedreht wird. Man nennt dies Ding *koyori-no-inū* (siehe die Figur). Ich will hier vier verschiedene Fälle erwähnen, bei denen dieses papierene Hündchen als Orakel verwendet wird.



Wünscht man zu wissen, ob eine Person, die man erwartet, oder ein Geld, dem man entgegensieht, wirklich eintreffen wird, so werfe man den *koyori-no-inū* von sich ab. Wenn der Kopf nach links fällt, so ist dies ein

bejahendes Zeichen; nach rechts aber ein verneinendes.

Um zu erfahren, ob ein Wunsch in Erfüllung gehen wird, zündet man den Schwanz des Hündchens an. Wenn der Schwanz bis an den Rücken abbrennt, so ist dies ein günstiges Vorzeichen; wenn er nur teilweise abbrennt, ein schlechtes.

Will das Mädchen wissen, ob der Geliebte bald kommen wird, so legt sie *koyori-no-inū* neben sich auf ihr Kopfkissen und ruft fünfmal den Namen des Ersehnten. Wenn bald darauf ein Hund in der Nähe bellt, so bedeutet dies, daß sie nicht lange mehr zu warten braucht. Das Tierchen bekommt dann einen Leckerbissen. Nicht nur *geisha's*, sondern auch die Töchter aus besseren Kreisen nehmen bisweilen ihre Zuflucht zum *koyori-no-inū*. Wenn so ein Mädchen heimlich jemanden liebt und wissen möchte, ob ihre Liebe Gegenliebe findet, so legt sie dem Hündchen ein rotes Bändchen um den Hals und knotet dies in der Form eines Schmetterlings. Wie im Scherze gibt das Mädchen den *inū* ihrem Vater oder ihrem Bruder. Wenn dieser ihn annimmt, ohne die Schleife zu lösen, so ist sie ihres Glückes sicher; im entgegengesetzten Falle ist die Sache aussichtslos. — Ein anderes Mittel, zu welchem *geisha's* und zuweilen auch andere Frauen greifen, um möglichst bald Nachricht von einer geliebten Person zu erhalten, ist folgendes: Es wurden nämlich und werden noch jetzt, obwohl viel seltener als früher, in Kyoto und Osaka kleine Püppchen aus Porzellan oder Gips verkauft, die einen Botenläufer (*tsukai*) in schreitender Haltung darstellen. Wenn man nun seit längerer Zeit ohne Nachricht blieb, dann stellt man so einen kleinen Boten in der Richtung auf, aus welcher man die ersehnte Nachricht erwartet und sagt zu ihm: „Gehe schnell zu X. und kehre schleunigst mit Nachricht von ihm zurück. Wenn du das richtig besorgst, dann werde ich dir *sake* und Leckerbissen geben; wenn nicht, so wirst du Prügel bekommen.“ — Unter den *geisha's* gibt es folgendes Mittel, um beliebte Kunden zu sich kommen zu lassen. Es sind in den Buden dieser galanten Damen gewöhnlich verschiedene Figuren aus Ton, Porzellan usw., die Glück bringen sollen. Zu diesen gehört besonders *Fukusuke*, eine zwergartige Figur mit kolossalem Kopf, und *Maneki-neko*, eine Katzenfigur

¹ Otowa ist ein kleiner Wasserfall in der Nähe des berühmten Kiyomizutempels in Kyoto.

mit gehobener linker Pfote. Einer dieser Figuren verbindet die *geisha* die Augen mit *shugigami*¹ und sagt dabei: „Wenn X. bald kommt, gebe ich dir einen Leckerbissen.“ Wird die Bitte erfüllt, so beeilt sich das Mädchen, das Papier zu entfernen und ihr Versprechen zu halten, sonst könnte *Fukusuke*, *Maneki-neko* und wie sie alle heißen, einen bösen Zauber ausüben. — Ein bekanntes Lied, welches die Zauberkraft besitzt, den Geliebten anzuziehen, ist *Kiri-no-ame* (der Staubregen). Die *geisha*, zu deren Welt es vorzüglich gehört, singt den ersten Teil bei der Gitarre (*shamisen*). Wenn darauf der Ersehnte kommt, singt sie den zweiten Teil in seiner Gegenwart. — Um den Geliebten zu sich zu rufen, gibt es außerdem noch folgende Mittel: Ein Mädchen faltet ihr Hüften- oder Lendentuch (*koshimaki*) sorgfältig zusammen und legt es in die oberste Schublade ihres Ladenkastens (*tansu*). Darauf stellt sie drei Häuflein Salz und sagt zum Hüftentuch ungefähr folgendes: „Ich wünsche, daß X. bald komme. Falls du meine Bitte erhörst, bekommst du einen Leckerbissen.“ — Andere Mädchen drehen aus Papier eine Figur in der Form des Buchstabens *ki* (Baum), durchstechen dieselbe mit einer Nadel und stellen sie dann in einen Riß der Mauer ihres Zimmers oder sonst wo hin. Nun geben sie der *Ki*-Figur ihren Wunsch zu kennen, der Geliebte möchte bald kommen. Wenn die Bitte erhört wird, zieht sie schnell die Nadel heraus, trinkt die Figur mit *sake* und wirft sie in den Fluß².

Unter den *geisha*'s sind auch Liedchen bekannt, welche die Wirkung haben, daß nicht gewünschte oder unbeliebte Kunden bald wieder fortgehen. Sie werden in Gegenwart des Gastes gesungen, sind aber so zweideutig, daß dieser nichts davon bemerkt, wenn er nicht sehr vertraut ist mit den Sitten und Bräuchen der *geisha*'s. Außerdem haben sie folgende Mittel:

Einen *koyori-no-inū* auf die Randleiste oberhalb der Schiebtüre zu stellen und dessen Schwanz anzuzünden. — Heimlich etwas Asche aus dem Feuerbecken (*hibachi*) in die *Sake*-Flasche (*tokuri*) des Gastes zu schütten. — Im rechten oder inneren, vorderen Eckrande des Hüftentuches einen Knoten zu legen.

Wenn zu einem Teehaus weniger Gäste kommen als zu einem anderen, nehmen die Bewohner desselben ihre Zuflucht zu folgendem Mittel: Man klebt etwas medizinale Pflastersalbe (*amo koyaku*) an die bevorzugte *choya*; bisweilen mischt man auch weibliche Schamhaare zu dem Pflaster. Dieses Mittel soll die Gäste abhalten, zu dem früher viel besuchten Hause zu gehen. — Ein anderer Kniff ist folgender: Der hölzerne Stampfer (*suri-koge*) des Gefäßes, um *miso*³ zu bereiten, wird mit Gewalt durch eine der obersten *shoji* gestochen, um ihn darauf im Gang (*roka*) auf den Boden fallen zu lassen. Auf diesen Lärm kommen die Bewohner des Teehauses, bewaffnet mit Stöcken, Besen u. dgl., prügeln den *suri-koge*, schimpfen ihn und machen ihn verantwortlich für das Ausbleiben der Kunden. Darauf wird er gefesselt und in einen Kasten geworfen. Wenn nun bald nachher Kunden erscheinen, so wird der Stampfer aus seiner unbequemen Lage befreit. Man bittet ihn um Verzeihung und trinkt ihn mit *sake*. Auch hier lag wohl ursprünglich eine phallische Bedeutung vor.

¹ Papier, worin man Gaben in Geld überreicht.

² *Ki* hat vielleicht Beziehung zu *kuru*, kommen.

³ Ein flüssiges Gericht aus verschiedenen Mehlar ten und Salz.

Um Kunden zu einem Bordell (*ioroya*) zu locken, nimmt der *gifu*¹ eine Tasse *sake*, schlürft ein wenig daraus und besprengt aus seinem Mund den Eingang, die Gänge und die Treppe des Bordells mit *sake*. Darauf gibt er jeder Dirne etwas aus der Tasse zu trinken.

Wer Geld zu haben wünscht, versuche folgendes Mittel: Er lasse sich von seiner Frau auf die Fläche der rechten Hand dreimal das *Honji*-Schriftzeichen für „Geld“ schreiben und darauf das Zeichen für „Mensch“. Dann soll die Frau ihn auf die Handfläche schlagen; darauf schließe er schnell die Hand und stecke sie in die *kimono* in der Brustgegend, während er sagt: „*O washi hairimasu yō!*“, d. h.: „Verehrtes Geld, komm doch!“. Wenn nun die Hand von dem Schlage weh tut, hat man kein Geld zu erwarten. Wenn aber die Hand nur brennt, so ist dies ein gutes Zeichen.

Wenn einer am Kreuzungspunkt verschiedener Wege angelangt ist und nicht weiß, welchen Weg er wählen soll, so spucke er in die rechte Hand und schlage dann kräftig mit der linken darauf. Die Richtung, in welcher der Speichel sich strahlenförmig zerteilt hat, ist dann die gesuchte.

5. Aberglaube über Körperteile und Hausgeräte.

Ein langer Nagel am kleinen Finger gilt als Zeichen eines guten Gedächtnisses.

Wer weiße Flecken auf den Fingernägeln hat, wird viele Kleider bekommen.

Menschen, bei denen die Rückseite der Hand mit einem reichen Felpolster versehen ist, werden nie arm werden.

Wenn die Fußsohlen jucken, wird man gehaßt.

Die Haare der Beine soll man nicht abrasieren, denn man könnte dann nicht weglafen, wenn Feuer im Hause ausbricht.

Wenn man draußen ist und die Bänder (*hanao*) der Strohsandalen oder der Holzschuhe (*geta*) zerreißen, so steht Unglück bevor.

Schwere Augenbrauen und lange Oberlippe sind Vorzeichen für ein hohes Alter.

Wenn der Gürtel (*obi*) von selbst losgeht oder sich zu einem Knoten schlingt, so deutet dies Glück (*kichiji*) an.

Wenn man das Licht auslöschcn will und der dritte Versuch mißlang, so empfiehlt es sich, darauf zu verzichten, da man nun Glück zu erwarten hat.

Wer seine Pfeife (*kiseru*) zerbricht, hat ebenfalls Glück zu erwarten.

Wenn aber der hölzerne Schöpflöffel (*shaku*) zerbricht, wird einer der Hausgenossen erkranken.

Wenn die Schelle, welche an der Vorderseite des Tempels hängt (*haiden no susu*) von selbst ertönt, so prophezeit dies ein großes Unglück, z. B. ein Erdbeben, eine Überschwemmung, kurz was der Japaner *tensai* nennt.

Wenn die *shoji* ohne bekannte Ursache knistern, wird man arm werden.

Wer einmal nießt, den lobt man; zweimal, der wird verleumdet; dreimal, über den wird gelacht, aber viermal, dann ist er wirklich erkältet. Das besagen auch die folgenden Strophen:

¹ Der Geselle, der am Eingang der Bordelle steht, um vorbeigehende Männer einzuladen.

*Ich, homerare;
 Ni, soshirare;
 San, warawarete;
 Shi, kaze hiku.*

Wenn einer den Schlucken hat, so sagt man, daß er beneidet wird.
 Wer morgens zu einer bestimmten Stunde aufzustehen wünscht, bitte abends vor dem Schlafengehen sein Kopfkissen, ihn wecken zu wollen.

Diejenige Hausfrau, welche ihre Küchengeschirre gehörig rein hält, wird schöne Kinder zur Welt bringen.

Am Neujahrstage werden die Zimmer grundsätzlich nie ausgefegt, denn man würde dabei auch das Glück aus dem Hause fegen.

Wenn es am Neujahrstage nebelig ist, wird das Jahr ein dürftiges sein.

Regnet es am Tage der Hochzeit, so wird es auch regnen am Tage der Beerdigung.

Wenn man am Ende einer sehr dunklen Nacht, kurz vor Sonnenaufgang, den Morgenstern sieht, ist Glück zu erwarten.

Erlöscht plötzlich ohne bekannte Ursache das Licht einer Lampe oder dgl., so deutet dies auf Zerfall (*sui-bi*), bzw. auf etwas Widerwärtiges in der Familie.

Wenn beim Rauchen ohne Absicht Rauchkreise entstehen, so verheißt dies etwas Gutes.

Löst sich das untere Ende des Schreibepinsels beim Schreiben los, dann wird die Person, welche man erwartete, nicht kommen.

Zwei Menschen sollen nicht gleichzeitig denselben Bissen mit den Eßstäbchen (*hashi*) anfassen, sonst entstehen Streitigkeiten. Auch wenn, während der Mahlzeit, der eine dem andern etwas geben will, soll derjenige, der es erhält, den Bissen nicht mit den *hashi* anfassen, sondern ruhig abwarten, bis er in seine Eßschale gelegt ist.

Man vermeide es, aus einer Tasse zu trinken, an welcher ein Stückchen Porzellan fehlt, sonst kommt man im Leben nicht weiter.

Eheleute sollen es vermeiden, gemeinschaftlich einen der Göttin *Benten* gewidmeten Tempel zu besuchen, denn das würde Anlaß zu einer Ehescheidung werden.

Wenn eine Katze, auf welche man viel hält, fortgelaufen ist, handle man folgendermaßen. Man schreibe auf ein Blatt Papier die drei ersten Strophen einer *uta* (Gedicht, Lied) aus der allbekannten Sammlung *Hyakunin Isshū*, welche lauten:

*Tachiwakare
 Inaba no yama no
 mine ni ofuru.*

Nun befestigt man dieses Blatt in der Nähe des Kochofens (*hettsui*), wäscht die Eßschale der Katze gehörig aus und stellt sie vor den Ofen. Dann wartet man den Lauf der Dinge ab. Falls die Katze zurückkommt, läßt man mündlich die übrigen Strophen der *uta* folgen:

*Matsu to shi kikaba,
 Ima kaeri-kon.*

Da diese *uta* bei der Übersetzung schwer zu zerteilen ist, ohne daß der Sinn verloren ginge, so lasse ich sie im ganzen folgen:

Nun nehm' ich Abschied.
Doch höre ich, daß du harrest
Auf mich so treu wie
Die Kiefern von Inaba,
So kehre gleich ich wieder.

Wie so oft im japanischen Sprachgebrauch dem Wortspiel eine magische Bedeutung zugeschrieben wird, so spielen auch hier die Wörter *tachi* „fortgehen“, „sich verabschieden“ und *kaeri-kon* hier „wiederkehren“ eine wirk-same Rolle.

Es gibt in der oben genannten Sammlung eine *uta*, die im literarischen Sinne für besonders schön, klar und fließend gilt, im Gegensatze zu dem, was trübe ist und der Durchsichtigkeit ermangelt (*nigori*). Dieses Gedicht wurde verfaßt von Semi-Maru und schildert den „Hügel der Zusammenkunft“ (Ausaka), am alten Verkehrswege zwischen Kyoto und Otsu. Es lautet:

*Kore ya kono
Yuku mo kaeru mo
Wakarete wa
Shiru mo shiranu mo
Au saka no seki*¹.

Wer nun einen Brunnen besitzt, der trübes Wasser enthält, nimmt am besten seine Zuflucht zu dieser *uta*. Er schreibt dann dieselbe auf ein Blatt Papier, das er am Rande des Brunnens befestigt. Das Wasser wird nun klar werden.

II. Träume.

Träume und deren Deutung spielen im Seelenleben des japanischen Volkes, namentlich der Frauen und bei der Landbevölkerung überhaupt, eine große Rolle. Der Gegenstand ist fast unerschöpflich, und eine eingehende Behandlung desselben würde mehrere Bände erfordern. Aus dem mir vorliegenden überreichen Stoffe habe ich deshalb eine kleine Auswahl getroffen, weil sie zusammen mit den schon früher von mir im „Globus“ veröffentlichten Beispielen eine kurze Zusammenfassung der japanischen Traumwelt bieten dürfte. Naturerscheinungen, die Tier- und Pflanzenwelt, Naturobjekte überhaupt und allerlei Gegenstände und Vorkommnisse aus dem täglichen Leben, und noch viel mehr, bilden den Inhalt der Träume, der natürlich auch bei den Japanern teilweise bedingt wird durch den Erfahrungs- und Bildungskreis der Schläfer.

I. Träume von Naturgegenständen und Naturerscheinungen.

Wer träumt, daß er zum Himmel fährt, wird zu hohem Ansehen gelangen, wird es weit bringen. Zeigt uns der Traum einen sonnigen, klaren Himmel, so bedeutet dies, daß Wünsche erfüllt werden; Sonnenaufgang — Glück; Sonnenuntergang — Unglück; den von Wolken verschleierte Mond — Ver-

¹ Die Übersetzung findet sich bei P. EHMANN, der auch die vorhergehende *uta* übersetzte, in „Mitt. d. deut. Ges. f. Natur- u. Völkerkunde Ostasiens“, Bd. VII, T. 2.

leumdung; Sterne — Glück; Regen — das Erhalten eines Geschenkes, wie *sake* oder Süßigkeiten; Durchnässung durch Regen — Hilfe einer hochangesehenen Person; durch Schnee überhaupt — Glück am nächsten Tage; durch Schneeschauer — Glück; durch Schneeschauer auf einem Gebirgspfade — Unglück. Schwarze Wolken bedeuten Krankheit; Donner bedeutet das Erhalten von Ehrenbezeugung; Regenbogen — eine Warnung, um sich mit dem zu beeilen, was man unternehmen will; *Taifun* — heftiger Wortwechsel; Erstiegung eines hohen Berges — großes Glück; ein Berg, der zusammenstürzt — betrogene Hoffnung; schwierige, gefährliche Gebirgspfade — zweifelhaftes Gelingen eines Unternehmens. Wer träumt, daß er aus einer Felsenhöhle ins Tageslicht tritt, kann darauf rechnen, daß er keine Schwierigkeiten haben wird; wenn jemand ihm im Gebirge den Weg zeigt, so bedeutet dies, daß er in Geschäften Glück haben wird. Fallen bedeutet finanzielle Verluste. Wer einen dunklen Weg entlang geht, hat Unglück und Kummer zu erwarten. Das Träumen von einem Reisfelde (*ta*) verheißt Glück in bezug auf Heirat und Nachkommenschaft; säen auf einem Reisfelde — Warnung, um vorsichtig zu sein.

Wer träumt, daß er auf dem Meeresspiegel geht, hat ein großes Glück zu erwarten. Schreitet man über die Wasseroberfläche eines Flusses, so hat man gleiches zu erwarten, aber in geringerem Maße. Wer träumt von großen Meereswellen, der sei darauf gefaßt, daß Unglück seiner Familie bevorsteht; von Überschwemmung, wird Streitigkeiten mit Fremden haben.

Das Träumen von Schiffen, die ausfahren, ist ein unsicheres Vorzeichen von Glück; von heimkommenden Fahrzeugen dagegen ein sicheres. Wer träumt, daß er sich auf einem großen Schiffe einschiffet, darf großes Glück erwarten; daß er auf einem Holzfloß fährt, darf dies als ein günstiges Vorzeichen auffassen; von einem Teich, der wird dies als ein gutes Omen für seine Hausgenossen zu deuten haben; von einer Insel, muß sich vorbereiten auf die Trennung von einem guten Freunde.

2. Träume von Tieren und Pflanzen.

Das Träumen von einem weißen Pferde ist ein sehr glückliches Vorzeichen; von wilden Bestien verfolgt zu werden — eine Warnung, seine Gesundheit zu hüten; von Vögeln — ein günstiges Vorzeichen. Die Vögel sollen dann aber schweigen; wenn sie rufen, bedeutet dies, daß man verleumdet wird. Der Traum eines Drachen, der zum Himmel emporsteigt, prophezeit großes Glück; von schwimmenden Fischen — sein Ziel erreichen bei seinen Plänen; von einer Ameise, die auf dem Rand der Flurmatte läuft — Gutes.

Das Träumen von einem Maulbeerbaum läßt die Krankheit eines Kindes erwarten; von Beeren (*mi*) überhaupt — die Vermehrung von Einkünften; das Abbrechen eines Baumastes — die Trennung von einem Freunde; Blumenblätter, die abfallen, sind ein trübes Vorzeichen. Wer im Traum Kletterpflanzen sieht, wird in gesellschaftlicher Beziehung emporsteigen.

3. Träume von Geräten und Waffen.

Wer im Traume *kaki* (*Diospyros*) ißt, dem steht Glück bevor.

Das Träumen von neuen Kleidern bedeutet Glück; von einem papiernen Wandschirm (*byōbu*) — langes Leben; vom Nähen schöner Kleider oder von

der Anfertigung anderer hübscher Gegenstände — Glück; vom Aufwickeln von Bindfaden oder Garn — Last und allerlei Schwierigkeiten.

Weiter bedeuten: Porzellan und auch Waffen — Irrtümer; das Schleifen von Schwertern — in der Welt Glück haben; durch ein Schwert verwundet werden — Glück; einem andern ein Schwert schenken — Unglück; eine Dame, die ein Schwert trägt — Glück; ein Bogen mit gespannter Sehne — Glück für die Familie; Maße und Gewichte — die Erfüllung von Wünschen; Regenschirm aus Stroh — dasselbe; Spiegel, den man findet oder geschenkt bekommt — Glück bei Verlobung oder Heirat; eine Flagge — Glück.

4. Sonstige Träume.

Wer träumt, daß er in einem Shintotempel betet, kann Glück für sich und die Seinigen erwarten; das Träumen vom *Kagura*-Tanz verspricht Heilung einer Krankheit; von einem Shintofeste — Glück; von einem *mi-koshi*¹ — Glück; von einem Blumenwagen und von Musik bei religiösen Festlichkeiten — ist ein günstiges Vorzeichen, auch in Hinsicht auf die Heilung von Krankheiten.

Zu nennen wären noch: Reparaturen im eigenen Hause. Dies bedeutet eine Aufmunterung, um etwas zu unternehmen, wobei man gute Erfolge haben wird; Reparatur der Eingangspforte des eigenen Hauses, die zerbrochen ist — großes Glück; Wegfegen von Spinnengewebe — das Aus-dem-Wege-räumen von kleinen Schwierigkeiten; das Klettern auf ein Dach — günstiges Vorzeichen. Umziehen in eine andere Wohnung — gutes Omen, aber nur für Dinge, die nicht sehr wichtig sind. Das Graben eines Wasserbrunnens, den man selbst gräbt, bedeutet anfänglich Unglück, später Glück; das Hervorquellen von viel Wasser aus einem Brunnen verheißt die Erfüllung lange gehegter Wünsche; wenn verschiedene Gegenstände in einen Brunnen fallen, so ersieht man daraus, daß verschiedene Sachen in Verwirrung geraten werden; der Traum von einem Landschaftsgarten gilt als günstiges Vorzeichen; auch wenn Gras und Bambus in einem Garten üppig wachsen, bedeutet das Glück.

III. Heilkunde.

Unter Heilkunde werden hier nicht nur diejenigen Mittel zusammengefaßt, die man Zaubermittel nennen könnte, sondern auch einige, welche unter Umständen wirklich eine therapeutische Wirkung ausüben dürften. Als Beispiele aus der primitiven Volksmedizin verdienen sie neben den Mitteln, deren fragliche Heilwirkung auf sogenannten abergläubischen Vorstellungen beruht, Beachtung.

Ißt man die Augenäpfel frischer Fische, so erhöht dies die Lebenskraft (*seiriki*).

Wer sich daran gewöhnt, während der Zeit der größten Kälte, vom 6. bis 30. Jänner (*kan*), kaltes Wasser zu trinken, wird auch, wenn er bei der größten Sommerhitze eiskaltes Wasser trinkt, nicht erkranken.

Ich lasse nun ein bewährtes Mittel folgen, um schwächliche Knaben zu stärken. Nachdem ein Ringkampf (*sumō*) beendet ist und die Teilnehmer desselben, geschmückt mit ihren prächtigen, dekorativen Schürzen, zum Schlusse

¹ Der heilige Karren, welcher bei Shintofesten und Prozessionen das Bild des Gottes (*kami*), den Spiegel und andere religiöse Gegenstände enthält.

langsam und feierlich im Kreise herumgehen, werden eine Anzahl kleiner, nackter Knaben, ausgeschmückt wie Ringkämpfer (*sumotori*), von ihren Vätern in die Arena geführt und in der Mitte des von den Ringern geformten Kreises aufgestellt. (Man glaubt, daß ein Teil der Kraft der riesigen Ringer durch Ausstrahlung auf die Knaben übertragen werde.)

Das warme Wasser öffentlicher Badeanstalten, in dem schon viele Menschen gebadet haben, wird nicht selten getrunken in dem Glauben, daß es Lebenskraft und Gesundheit verleihen könne. Auch läßt man Kinder mit diesem Wasser ihre Zähne bürsten, damit sie ein kräftiges Gebiß bekommen.

Man soll es vermeiden, die Leibwäsche schwächerer oder kranker Personen nachts draußen hängen zu lassen, sonst dürften sie noch schwächer werden.

Die Medizin, welche ein Kranker gebraucht, stelle man nie höher als die Ebene, in welcher sein Kopf ruht, lieber etwas niedriger. Wird dies vernachlässigt, so wird dadurch die Heilung verzögert. In der *Kan*-Periode gibt es verschiedene Abwehr- bzw. Heilmittel aus dem Tierreich. So ist das Essen von Tauben um diese Zeit ein Prophylaktikum gegen *beri-beri* (*kak-ke*); von Sperlingen und Krähen gegen Augenleiden. Geröstetes Fleisch vom *tombi* (*Milvulus* sp.) ist Kraft und Energie (*konki*) fördernd.

Es ist nicht ratsam, einen Friedhof zu besuchen, wenn man erkältet ist oder sich nicht ganz wohl fühlt; denn in solchem etwas geschwächten Zustand ist man weit mehr der Bosheit der *moja*¹ ausgesetzt als sonst. Diese boshaften Geister sind stets darauf aus, an den Lebenden Streiche zu verüben (*tori tsuki*).

Zur Zeit des Sternenfestes (*Hoshikudari*) von Nakayamadera (der 24. der 33 heiligen Orte, die Kwannon gewidmet sind) zu Takarazuka, am neunten bis zehnten Tag des achten Monats, werden in der Umgebung des Tempels zahllose *Hozuki*-Beeren (*Physalis* sp.) verkauft. Sie gelten als Schutzmittel gegen Epidemien und machen die Wehen der Wöchnerinnen erträglicher.

Als Abwehrmittel gegen Epidemien gilt das Aufhängen des Hautskeletts (*menoko*) einer Krabbe (*kani*) am Eingang des Hauses.

Wenn die Bewohner eines Hauses von einer Seuche heimgesucht werden, dann gibt es ein gutes Mittel, davon befreit zu werden. Auf vier Serviertische (*zen*) stelle man verschiedene Eßwaren und bringe diese auf den Kreuzungspunkt zweier Wege dem krankheitbringenden Gotte zum Opfer. Bei der Heimkehr soll die Person, welche die Sachen brachte, nicht rückwärtsschauen, sonst wäre alles umsonst. Auch sollte diese Handlung in aller Frühe geschehen.

Als prophylaktisches Mittel gegen Infektionskrankheiten, wenn man z. B. einen Besuch in einem Krankenhause abzustatten hat, gilt das Tragen des 7. Blättchens eines *Nanten*-Astes im *fukoro*, zwischen den Kleidern, die die Brust bedecken.

Als Prophylaktikum namentlich bei Hustenepidemie trage man den kleinen Stößel aus *Nanten*-Holz am *obi* oder man hänge einen Reis- bzw. Schöpflöffel (*shaku*) an die Haustür.

¹ Geister, für die man versäumt hat, zu beten und die deshalb aus Rache Krankheiten verursachen. (Vergl. unten.)

Um Pocken vorzubeugen, wird eine *Awabi*-Muschel oben an die Türleiste angebracht. Ein Streifen Papier, daneben angeklebt, belehrt durch seine Aufschrift den krankheitbringenden Geist, wer da wohnt, z. B.: „Hier ist das Haus von X. Z.“.

Sogenannte Klappersteine, gefüllt mit kleineren Steinstücken oder mit Wasser, wie man sie z. B. in der Umgebung von Nara findet, gelten als Mittel gegen Krankheiten des Magens und der Baueingeweide. Von der inneren, gelblichen Schicht des zerschlagenen Steines wird etwas abgekratzt und mit heißem Wasser getrunken. Das in den Steinen befindliche Wasser wird gegen dieselben Krankheiten verwendet.

Bei Durchfall esse man ein Ei, das in den Hülsen des Bambus (*take no kawa*) eingewickelt gekocht worden ist.

Ame, ein wie Honig aussehendes, süßschmeckendes Gericht, welches aus Mehl bereitet wird, verordnet man, zusammengekocht mit Ei, bei Durchfall.

Bei Erkältung lege man das Lendentuch der Frauen (*koshimaki*) in die Nähe des Kopfes; bei Kopfschmerzen die Fußbekleidung (*tabi*). Dies soll aber durch eine andere Person geschehen, nachdem der Kranke schon eingeschlafen ist. (Die Götter oder Geister, welche diese Übel verursachen, werden nämlich durch den Anblick dieser Kleidungsstücke an solchen ungewöhnlichen Stellen irregeführt und ziehen von dannen.)

Bei schwerer Erkältung mit Fieber trinke man ein Dekokt von Mohrrüben.

Ein Gemisch von Blättern von *shōbu* (*Acorus spurius*) und *yomogi* (*Eriogeron* sp.) im Badewasser, während des Knabenfestes (*Tango no sekku*) am 5. Mai, ist empfehlenswert gegen Erkältung. Diese Blätter sollen aber während der Nacht auf dem Hausdache gelegen haben und vom Tau befeuchtet worden sein¹.

Als Mittel gegen *kan* (Krämpfe, Konvulsionen) gelten gewisse Käferlarven (?), die unter der Rinde von Kastanienbäumen hausen (*kuri no mushi*). Diese Larven werden geröstet und mit Bohnensauce (*shōyu*) gegessen.

Gegen *okori* (nervöses Zittern, Schüttelfrost) wird folgendes vorgeschrieben. Man gehe zu einem grünenden Baum und treibe einen eisernen Nagel in den Stamm. Dann sage man: „Wenn du die Kranke heilest, werde ich den Nagel herausziehen und dir einen Reisbissen (*meshizubu*) geben. Tust du es nicht, dann treibe ich den Nagel ganz in deinen Körper“.

Weiter soll man gegen *okori* das Fleisch des *gigi* (*Bagrus aurantiacus*) essen. Dieser Süßwasserfisch hat nämlich ein abschreckendes Äußeres, darum ergreifen die *mōja*, welche *okori* verursachen, die Flucht.

Gegen die Krankheiten der Kreuz- und Lendengegend, welche die Japaner mit dem allgemeinen Namen *sen* bezeichnen, werden die getrockneten Stengel der *warabi* (*Pteris aquilina*) äußerlich angewandt.

Muttermale und Sprossen verschwinden, wenn man kleine Stückchen Papier mit der Schere ausschneidet, auf die Asche des Feuerbeckens legt und dann auf die affizierten Stellen anwendet.

Gegen Masern (*hashika*) empfiehlt es sich, ein Infus von getrockneten *ajisai* (*Hortensia*) zu trinken.

¹ Das Wort *shōbu* hat außerdem die Bedeutung von Sieg, Glück.

Leute, welche ihre Beschäftigung im Walde haben, wie Holzhauer und Jäger, werden vielfach von Tecken (*dani*) gequält. Als Abwehrmittel benutzt man eine wässrige Salzlösung.

Kirimo, eine Lichenart, welche auf gewissen Bäumen wächst, wird als Mittel gegen Kopfschmerzen benutzt. Man legt dazu etwas *kirimo* in die kleine Schublade der als Kissen verwendeten Kopfstütze (*makura*). — Gegen Kopfschmerzen kennt man auch noch folgende Mittel: Drei rohe oder gekochte *Azuki*-Bohnen (*Phaseolus radiatus*) werden mit Reis und Salz zusammengeknetet und auf die Schläfen gelegt. Man esse von den Opfertagen auf Gräbern, wie z. B. *dango* (gewisse weiche Reiskuchen). Man wende sich nach der Gegend des Glückes (*akiho*, *aki no kata*) und stelle sich einen *suribachi*¹, wie einen Hut auf den Kopf. Auf diesen Topf stelle man *mogusa* (s. oben), die selbstverständlich mittels *senko* (Weihrauchstäbchen) angezündet werden.

Gegen Kopfkongestionen empfiehlt es sich, ein Infus von *Gumi*-Blättern (*Elaeagnus pungens*) zu trinken.

Gleich nachdem man viel Alkohol zu sich genommen hat, soll man nicht rauchen, weil man sonst in Brand geraten würde.

Um einen durch Alkohol verursachten Rausch bald los zu werden, ist es ratsam, sich mit dem Kopfe auf einen Besen zur Ruhe zu legen.

Gerne trinkt man auch *sake* aus einer Kriegsmuscheltrompete (*horagai*) als vorbeugendes Mittel gegen *chūbu* (Hemiplegie).

Altes Papier der Fensterscheiben (*shōji*) wird zuweilen für den Gebrauch auf dem Aborte bestimmt. Dies ist aber abzuraten, denn es kann Krankheiten des Anus zur Folge haben. Auch können Krankheiten nicht nur des Anus, sondern auch der Genitalien entstehen, wenn man in den Abort spuckt.

Während der Katamenien soll man nie das Kopfhaar waschen, sonst wird man an Fieber erkranken. Gegen Metrorrhagie trinke man ein Dekokt der roten *Keito*-Blume (*Celosia cristata*). Bei Leukorrhoea dagegen ein Dekokt der weißen *Keito*. — Die Blätter des wilden Erdbeeren- oder Wintererdbeerenstrauches fügt man zum heißen Bade als Mittel gegen Gonorrhoea der Frauen. — Gonorrhoea coitu cum femina menstrualis mensium die primo facto curatur. — Si quis ubi bufo (*hikigaeru*) vel lumbricus (*mimizu*) est, urinam reddiderit, viro penis feminae clitoris inflabatur.

Man soll nie nach einer Kröte mit Steinen werfen oder sie schlagen, sonst bekommt man ähnliche Warzen, wie sie dieses Tier auf der Haut hat.

Um die Schwangerschaft und den Geburtsakt zu erleichtern, wird auch wieder dem Ringboden (s. oben S. 401–402) ein Mittel entliehen. Die vier Pfähle, welche den Thronhimmel über der Arena stützen, sind mit weiß-roten Draperien geschmückt. Nach Beendigung des Ringkampfes werden nun diese Draperien um den Bauch der Schwangeren gewickelt. (Vielleicht liegt dieser Handlung der Gedanke zugrunde, daß die von diesen Stoffen ausstrahlende Kraft der Ringer auf die Leibesfrucht übergeht.)

Um eine leichte Entbindung zu befördern, empfiehlt es sich, daß die Schwangere ein Stück Bimsstein aus dem öffentlichen Badehause mitnimmt

¹ Ein irdener Topf, wie ein Mörser, um *miso*, die beliebte flüssige Mehlspeise (s. o.), zuzubereiten.

und bei sich trägt. Zur schnelleren Heraustreibung der Nachgeburt (*atozan*) nehme die Wöchnerin einen Besen von Palmfasern in die Hand. Während eine andere Frau den Stiel faßt, ziehen beide kräftig in entgegengesetzter Richtung. Es kann besonders bei Erstgebärenden vorkommen, daß die Ausführungsgänge der Milchdrüsen in den Brustwarzen verstopft sind. Um dies zu bessern, empfiehlt es sich, die Samen der *gobō* (*Lappa major*, *Arctium lappa*) zu essen. Das Fleisch des *Kamasu*-Fisches (*Sphyraena* sp.) befördert die Milchsekretion. Deshalb ist *kamasu* ein passendes Geschenk für Wöchnerinnen. Die Wöchnerin ißt diese Fische vom sechsten Tage nach der Geburt an.

Bei Mundfäule der Säuglinge lege man gebrannte Salzpflaumen (*ume-boshi*) an die Fußsohlen dieser Kinder. Ein anderes Mittel gegen dieselbe Krankheit geben die gerösteten Maden (*uji-mushi*) ab, die mit Reis zusammen gerieben werden. Diese Paste wird ebenfalls auf die Fußsohlen der Kinder geschmiert. Wenn Kinder mit gewissen Mißbildungen der Hände geboren werden, so ist dies dem Umstande zuzuschreiben, daß die Schwangere *beni-shoga* (rotgefärbte Ingwerwurzel) gegessen hat. Solche Hände werden Ingwerhände (*shogade*) genannt, weil sie der Ingwerwurzel ähnlich sind. Eine Mutter soll nie ihr Kind im Bade stillen, sonst bekommt es Eingeweidewürmer. Wenn ein kleines Kind schwach und kränklich ist, dann erwartet man Besserung von dem folgenden Mittel: Am Eingang der Wohnung wird eine Gebetsformel mit Abbildungen des Teufels (*oni no nembutsu*) angeschlagen, mit dem unteren Rande nach oben. Gegen Enuresis nocturna sind hier drei Mittel zu nennen; das dritte hat nur vorbeugende Wirkung: Faeces von Katzen, in der Sonne getrocknet und innerlich verabreicht; *Manju*¹ der Totenopfergaben, vermischt mit etwas Asche einer verbrannten Leiche, ebenfalls innerlich; man soll darauf achten, daß die Kinder nicht mit dem Feuer des *hibachi* spielen.

Von den vielen Mitteln gegen Zahnschmerzen will ich hier nur drei erwähnen. Man kaue ein paar Stückchen getrockneten Knochen und getrockneter Haut der *Mamushi*-Schlange (*Trionocephalus* sp.). Die Kopfknochen dürfen dazu nicht verwendet werden. Man berühre den kranken Zahn mit dem Zeigefinger und murmle folgende Zauberformel:

Kuncho urai (3 ×)

Namu urai (3 ×)

*Abiraunken sowaka*² (2 [?] ×)

Wenn der Patient ein Mann ist, wird der rechte Zeigefinger verwendet; wenn eine Frau, der linke.

Im Dorfe Daigo bei Kyoto sah ich vor wenigen Jahren folgendes Zaubermittel mit gutem Erfolg anwenden. Die ältere, einfache Frau, die das Mittel kennt, darf es andere Japaner nicht lehren, sonst würde ihre Behandlung in

¹ Gewisse kleine Kuchen, aus verschiedenen Mehlsorten bereitet.

² *Kuncho*, *urai* und *sowaka* sind nicht zu übersetzen. *Namu*, „Hulde an“, ist der übliche Anfang der buddhistischen Gebetsformel. *Abiraunken* ist der *shingon* oder „wahre Name“ des Dai Nichi Nyorai der Taizokai (Welt des Uterus oder der Phenomenen) im Gegensatz zu Basaradatowan, dem „wahren Namen“ des Dai Nichi Nyorai der Kongōkai (Welt der Diamanten oder der Ideen; *Kongō-Vajra*). Diese beiden Welten und „wahren Namen“ haben große Bedeutung bei der Shingonsekte. (Mitteilung des Herrn Dr. DE VISSER.)

Zukunft wirkungslos werden. Sie erhielt das Geheimnis von ihrem sterbenden Vater. Man nimmt zwölf *Tsubaki-* (*Camellia-*) Blätter. Auf jedes Blatt wird mit Tinte ein Viereck gezeichnet, das wieder in zwölf kleinere Vierecke geteilt wird. Auch schreibt man auf die Blätter das Geschlecht und Alter der leidenden Person. Das eine Blatt nach dem anderen wird nun auf der Wange bei der schmerzenden Stelle hin und wider gerieben. Während dieser Behandlung stimmt die Zauberin eine längere Gebets- bzw. Zauberformel an, die nicht weniger als hundertmal wiederholt werden muß.

[Obgleich diese Formel nach Ablauf der Sitzung für mich in *hiragana* niedergeschrieben wurde, ist es mir bis jetzt nicht gelungen, auch nur eine annähernd verständliche Übersetzung zu erhalten. Auch Herr DE VISSER hat vergebens versucht, den Sinn dieser Formel zu erfassen. Die meisten Wörter sind vollständig unbegreiflich, und es ist sogar fraglich, ob man ihnen jetzt noch eine bestimmte Bedeutung zuschreiben kann. Deswegen gebe ich den Text hier nicht wieder. Ich will nur erwähnen, daß *namu* darin zweimal und *butsu* allein oder in verschiedenen Zusammensetzungen siebenmal vorkommt.]

Wenn ein Fischknochen oder eine Gräte in die Kehle geraten ist, empfiehlt es sich, mit Eiweiß zu gurgeln.

Ein anderes magisches Mittel dagegen ist folgendes: Man zeichne einen Stern auf ein Blatt Papier. Dieses Papier wird dann dreimal von außen auf den Hals gerieben, wobei ebenfalls dreimal gesagt wird: „*Sakaide!*“¹.

Zur Heilung von kleinen Stichwunden, z. B. durch Nadeln und Dornen, rasple man ein wenig von dem Hufe eines Hirsches, knete es zusammen mit Reis und bringe dieses Gemisch auf die Wunde.

Die geraspelte Wurzel von *yabu-karashi*, eine Art wilder Traube (*Vitis pentaphylla*) wird verwendet bei Schmerzen durch Quetschungen u. dgl. Praeter *shōyu* aliud quoque urendo, in dactylis imprimis, accepti vulneris remedium popolare exstat. Mulieres dactylos in vaginam inserunt; viri eos scroti cuti apprimunt. (Horum enim membrorum secreta [*abura*] dolorem mitigare aut vulnera curare creduntur.)

Zur Heilung von Fußschmerzen wird Pökel (*nigari*) äußerlich angewandt.

Gegen Schlucken (*singultus*, jap. *shakuri*) empfiehlt es sich, mit dem Finger das Zeichen eines auf der Seite liegenden Kreuzes zu machen.

Stechende Schmerzen zwischen den Rippen und in der Lendengegend, oft verbunden mit Atembeschwerden, wie bei leichter Pleuritis und Intercostal-neuralgien, die man bisweilen in Japan *ikinai* nennt, werden wie folgt geheilt. Man bringt den *yokozuchi* (s. oben) zum Pfandhaus und kauft für das Geld *sake*, den man trinkt. Nach der Genesung holt man den Klopfer zurück.

Um Seekrankheit vorzubeugen, setze man den rechten Fuß zuerst auf das Schiff.

Zur Beförderung des Haarwuchses auf kahlen Stellen der Kopfhaut, infolge von Brandwunden (*yakedo*), werden diese mit Tannennadeln gestochen.

¹ Dieser Ausdruck könnte auf zweierlei Weise übersetzt werden. Erstens: „Komm heraus, mit dem unteren Ende voran!“ von *saka*, das unterste oberst, und *ide*, komm heraus, von *ideru*, herauskommen. Zweitens: „Fisch, komm heraus!“ von *sakana*, Fisch und wieder *ide*.

De cosas y palabras vascas.

Por el Prof. Dr. TELESFORO DE ARANZADI, Barcelona.

Como dice muy bien en sus observaciones, publicadas en «Anthropos» (1911, pp. 941—950) H. SCHUCHARDT «l'appétit vient en mangeant», ó sea, el comer y el rascar todo es hasta empezar. Por mi parte recordaría el dicho popular de que las cuestiones son como las cerezas, en levantando una se alzan con ella muchas; sin embargo, no se alzan todas y siempre cabrá dilucidar más una cuestión ó plantear otra nueva. En los dos capítulos que escribí últimamente para la «Geografía general del país vasco» consideré más importante contribuir á evitar tanto el amilanamiento como la suficiencia absoluta en mis paisanos, inspirando dudas y problemas y librándoles del excesivo respeto á opiniones hechas de fuera ó de dentro, que no dar á los hombres de ciencia un inventario completo de etnografía vasca, impropio del público á que me dirigía. No tenía mi posición nada de propiamente apologética, sino de compensación, y tendía en cada caso á combatir las preocupaciones dominantes en la actualidad. *Gorostian gorosti ta Donostian donosti*, dicen en Guipúzcoa, entre acebos como entre acebos y en San Sebastián como en San Sebastián; mis antepasados por línea paterna debieron vivir, á juzgar por su nombre, entre espinas¹, pero á fé que el ambiente que rodea á la mayor parte de los problemas vascos las tiene abundantes, unas manifiestas, otras disimuladas ó subconscientes.

Pronto y bien mandado acudo ahora á la excitación, exenta de ellas, hecha por el eminente vascólogo, y nada vascófobo, SCHUCHARDT, trayendo algunas aclaraciones y ampliaciones, siquiera sea con algún desorden, obligado por la divergencia entre la ilación de los elementos de cultura y la ilación de las cuestiones planteadas.

Si CHARENCEY, basándose en vocabularios de personas cuyo vascuence es de los más corrompidos, llegó á un 80 % exótico y si H. SCHUCHARDT² afirma que, apesar de la falta de método, aquel vascólogo llega á etimologías atinadas casi en una mitad de ellas, no digamos que rebaje el exotismo en el vascuence á 40 %, pero sí que no debe sentirse incluido entre los que yo llamaba terribles etimologistas; calificativo que, aplicado á CHARENCEY con su falta de método, no me hace merecer el reproche de no haber abandonado aún completamente la posición apologética.

Empecemos por el ambiente. La historia al estilo tradicional nos decía que los Visigodos en su última época transformaron las armas en arados y olvidando el «Si vis pacem para bellum» se dejaron invadir con escandalosa facilidad por los Arabes. No es una explicación satisfactoria del hecho histórico, pero en términos generales encierra un fondo de verdad. El Fuero de Gui-

¹ En lo más enmarañado de las montañas de Aralar hay un dólmen llamado *Aranzadieko trego arria*.

² Rev. intern. de Estudios Vascos 1907, p. 338.

púzcoa prohibía desde 1397 al herrero labrar rallón bajo pena de quema de la casa y sino la tuviese se le empozara; como el traer rallón bajo pena de muerte y desde 1463 el tirar rallón, saeta, tragaz ó vira bajo pena de muerte. Quedó el manejo del palo, pero siguió acentuándose el pacifismo, hasta que la inmigración minera trajo las alevosías con navaja de muelles. Si esto ha sido en el terreno material, en el ideal pasamos de Larramendi al extremo contrario, que no creo más verídico ni acertado y en el día de hoy tenemos que luchar contra estas exageraciones y á veces contra rallones (cuya herida era de muy dificultosa curación) y ponzoñas. El modo de ser vasco está rodeado de un ambiente, que no se percibe ni menos siente desde lejos y desde lo alto, un ambiente en que hay quien cree que los Vascos tienen rabo, y el pueblo bajo llama ladrar al hablar en vascuence, y nada menos que PÉREZ GALDÓS compara los sonidos vascos al chirrido de una sierra y PIERRE LOTI el *irrintzi* al grito de un mono, en tanto que FABIÉ cree que los idiomas aglutinantes son señal de atraso comparable al de los Australianos, y entre los maestros de escuela castellanos hay muchos que creen hoy que no puede haber gramática del vascuence; un profesor de universidad, sin conocer el vascuence, dijo de él que es un habla elemental y proteica de la edad de piedra, representante del balbuceo, infancia ó estado rudimentario del pensamiento humano, y un arqueólogo malagueño aceptaba como verdades los denuestos de un lacayo francés del siglo 12 contra los Vascos. Al aldeano vasco se le hace ver que se civiliza cuando llega á pronunciar ciertos nombres y verbos obcenos con la frecuencia de muchos caballeros aragoneses y castellanos, es decir, á manera de conjunciones, adverbios, adjetivos, verbos y frases adverbiales, con más frecuencia que las palabras «vaya, conqué, bueno, sabes, comprendes, verdad, dijodice» y en algunos casos tanto como las palabras «y, que».

Por otra parte hay cariños que matan, y se llega á un absurdo análogo al de quien prefiriera ver á su madre muerta mejor que con artículos de mercería extranquera, ó se pretende curar máculas exóticas del euskera dejándole en los huesos y al euskaldun fuera de sí mismo.

Los lingüistas no han impelido á los etnólogos á esperanzas engañosas, pero algunos de ellos (no ciertamente H. SCHUCHARDT) se han impelido á sí mismos cayendo en el despecho y la negación, cuando no en galofilismos extremados como CHARENCEY, ó en hipótesis artificiosas de calendario y familia primitiva como VINSON¹ en su última etapa. No es absolutamente objetivo éste cuando de una parte cree censurable en un libro de WEBSTER su breve manifestación de simpatía para los fueros y de otra parte se solaza él con que los Vascos del Norte de los Pirineos circunstancialmente hayan colaborado de buen grado en las campañas á favor de la Convención y de Napoleón, ó hayan escrito indecencias en la época del Terror. Ni es perfectamente objetivo WEBSTER limitando el genio militar vasco á ZUMALACARREGUI, HARIZPE y JAU-REGUIBERRY, olvidando las luchas marítimas con los Ingleses y la conquista

¹ Bull. de la Soc. d'Anthr. de Paris 1910, y Rev. de Linguistique: véase mi réplica en Bull. de la Soc. d'Anthr. de Paris 1911.

de Filipinas al través del Pacífico. Ni es más objetiva la costumbre general en Europa de señalar como primer circumnavegante á MAGALLANES, olvidando que murió al llegar á los $\frac{2}{3}$ del viaje y que con él había salido el Guipuzcoano que quiso, supo y pudo llevarlo á término.

Se comprende que los folkloristas franceses crean necesario poner siempre por delante la lealtad de los Vascos á la ciudadanía francesa antes de hacer algunas frases de relumbrón en loor del árbol de nuestras libertades; pero no tiene nada de objetiva esa su necesidad psicológica. Hasta qué punto han sido objetivos QUATREFAGES, CHAMBERLAIN, WILSER, Politisch-anthropologische Revue etc. en otras cuestiones no es esta ocasión de precisar. En todo caso, una cierta dosis de simpatía es necesaria para estudiar bien un asunto y no sé si se me tachará de optimista, pero creo que perjudican más á la apreciación científica las prevenciones en contra de la manera de pensar de un pueblo que las prevenciones en pro.

* * *

Sin ser lingüista comprendo que *Kopf*, como *chef* y *jefe*, pueda proceder de *caput*, sin que las cabezas alemanas procedan de Roma, y lo mismo puede ocurrir en elementos de cultura; no nos puede asustar la opinión de H. SCHUCHARDT de que *arrunt* sea bearnés y *koşelu* antiguo castellano, pues nos acordamos de otras ideas tan elementales, como *anka*, *kontra*, *kampora*, *iñusente*, *bienque*, *porsupuesto*, *señora moduko bat*, y no creemos que el vascuence haya vivido aislado en los siglos anteriores. Hay la posibilidad de otros muchísimos vocablos más ó menos disfrazados¹; pero en cada caso particular y para pasar de la posibilidad á la probabilidad y sobre todo á la afirmación deseamos que se nos presenten algunos datos históricos. El que tal cosa resulte imposible por parte del vascuence no es justificación bastante para dar un permiso exclusivamente unilateral de interpretación. Lo cual no obsta para que los vascófilos se hayan cegado á veces con casos tan transparentes como *Ripa* en la izquierda y *Ribera* en la derecha de la ría en Bilbao.

La sintaxis vasca tiene más abolengo y solidez de los que con criterio acomodaticio pretende VINSON. No hay que confundir el adjetivo derivado de un genitivo con el verdadero genitivo: *goikoa*, *bekoa*, *erdikoa*, *Donostiakoa* son adjetivos; por otra parte el adjetivo sustantivado ya no es adjetivo: *beltzilla* es el mes de lo negro ó de la negrura; hasta en los defectos al hablar en castellano se revela su arraigo. Un paisano mío decía en cierta ocasión hablando en castellano «gallego neto, de esos que trabajan con tres tacones de zapatos» por decir zapatos de tres tacones, es decir, almadreñas ó zapatos de madera con tres apoyos. La misma inversión del genitivo se observa bastantes veces, pero se corrige más eficazmente que otros defectos porque dificulta mucho la interpretación del oyente castellano. «Fulano, yo y los dos» no indica cuatro personas, sino dos en el sentido de juntos. La concordancia vizcaina ó sea la confusión de género en adjetivos, artículos y pronombres, obedece á lo mismo

¹ En la actualidad misma hemos visto en la aldea transformarse Hermenegildo en *Perretşilondo* y no querer admitir en un bautismo como *izen promala* (nombre formal ó digno) el de Quirico por su parecido con *kilikor* (cosquilloso).

que la indiferencia respecto á la terminación del sustantivo (para un botánico vasco sería fútil la disputa acerca de si se ha de decir esporo ó espóra) ó inversamente su aplicación general sin excepción; pamplonica es el pamplonés, pero sistema, reuma, clima etc. serán femeninos y sartén masculino. El vascuence tiene desinencia masculina (*ollarra*, *katarra*, *mandarra*, *senarra*, etc.) y femenina (*tserrieme*, *mandoeme*, etc.) para seres con sexo y aún para algunos objetos sin él (*katearra*, *kateeme* en la cadena), pero limita su uso á los casos puramente necesarios. Lo que los Castellanos llaman concordancia vizcaína es mucho más persistente en la mujer que en el hombre; no sólo es muy frecuente en lo que podríamos llamar aristocracia del servicio doméstico (en Madrid y Barcelona son preferidas las cocineras y camareras vascongadas), sino que surge á cada paso en la conversación de la que ausente del país desde su juventud y casada con Castellano tiene posteridad ya crecida. El acabar la frase con conjunción «ó», «y» con tono más grave y prolongado no supone siempre puntos suspensivos. La ausencia del «lo» ó su abuso pleonástico son debidos á su completa incorporación al verbo en el vascuence y la consiguiente dificultad de la traducción á una lengua analítica. Pero por otra parte el vasco repugna la aglutinación verbal «haylas, antójaseme, hanse, dijosele, etc.» tan del gusto de los gallegos. Es característica del Vasco la colocación del verbo despues del objeto y del adverbio como regla general: «á tu primo también ayer jugar ya he visto». Se abusa del «pues» aún más que en Aragón, sobretodo al final de la frase en sentido del vascuence *bada* ó *lako*. También se abusa de «ya» y se prefiere siempre «pero» á las otras disyuntivas más complicadas. Se hacen superlativos con «muy», pero casi nunca con «-ísimo», y en vez de éste se utiliza la duplicación, en boca de niños, mujeres é hiperbólicos triplicación y hasta cuadruplicación en escala descendente de agudo á grave. Se emplea, como en la Rioja, el tiempo en «-ría» en vez de «-ara, ierá, asé, iese» con la conjunción «sí».

En la fonética tenemos casos tan notables como el de decir y escribir en castellano dialectal «rada», «Rementería¹» por creer efecto de la fonética vasca el que en vascuence se diga *errada*, *errementari*, cuando lo evidente es que proceden de «ferrata, ferramentarius» pasando sí por el vascuence, aunque se dice también en castellano «herrada» y en vascuence por asimilación á *edan* se dice *edarra*².

El aldeano vasco dice «toros» en vez de todos, no pronuncia la *c* ó *z* del castellano de Castilla y tiene ciertas indecisiones y contradicciones con la *f* y con la *g* suave. A un estudiante, cuyo primer idioma había sido el dialecto bilbaino del castellano y despues ha llegado á un puesto eminente en la literatura castellana, se le ocurrió en una ocasión nombrar los pies y un compañero le dijo: Usted es vasco. ¿En qué lo ha conocido usted? En los «pies». Por más que se los miraba y remiraba no encontraba en ellos nada de particular y por fin le sacó de dudas su compañero recalcando la separación en dos sílabas y acentuación en la *í*. Lo mismo ocurre con el

¹ Así quedó fijado en castellano este apellido.

² Los nombres *suilla*, *suela* se parecen al prov. *selh*, borgoñ. *sailló*, norm. *seille*, lat. *situla*, *sitella*.

numeral «diez», que el vasco pronuncia de la misma manera que el apellido «Díez». Caso inverso; me presentaron en Andalucía á una que decía ser paisana mía y lo primero que me dijo fué: «Yo también soy vizcaína», afirmación que yo juzgué tan verídica como la de quien me dijese que ya no hay Pirineos; pues si el castellano acentúa la *í* separándola de la *a* por considerarla tan propia del sufijo como en «alcalaíno», «levantino», «filipino», etc., en cambio el natural de Vizcaya (y Guipúzcoa, etc.) acentúa la *a* uniéndola con la *y* por considerar ésta propia del radical y más consonante aún que la de Italia, lo cual no obsta para que diga «vizcáyno» sin seguir el ejemplo de los Franceses, que hacen «biscaïen». Pero el fundamento de aquel diptongo no está solo en esta consideración, sino que se dice también «bilbáyno» en vez de «bilbaíno», se dice como en la Argentina «páys» en vez de país, se dice «ay está pues» en vez de «ahí verá usted», «retáyla» en vez de «retahila»; como se dice «bóyna» en vez de «boína», «óydo» en vez de «oído»¹, «réydo» en vez de «reído», «rüydo» en vez de «ruído», «máestro» en vez de «maestro», «bául» en vez de «baúl».

* * *

El gorro, *tšano*², no es una caperucita (Rotkäppchen = caperucita encarnada), sino que se parece más al gorro de los aldeanos franceses ó al que las caricaturas alemanas figuran en la cabeza de Michel; también es de forma parecida, aunque de punto mucho menos cerrado, la redecilla de los chisperos madrileños de 1808 (véanse los cuadros de Goya); puede llamarse *tšano* al gorro frigio, y un vasco indefectiblemente pone al cargador catalán con barretina roja el mote de *tšanogorri* (véanse las figuras de barretinas catalanas p. 412), pero por muy chiquita que sea la boina roja llamará al que la lleve *tšapelgorri* (véanse las secciones diametrales de boinas desde la de Zumalacarregni, *a*, y bearnesa *b*, hasta la de tamaño de solideo *d*). La boina exageradamente pequeña no se parece nada al *tšano*; aquella no cubre apenas más que la coronilla á la manera del cubrecabezas de algunos suizos; el *tšano* puede cubrir hasta las orejas inclusive; en la boina, que no sea muy chiquita, cabe el tabaco, pero el *tšano* puede ser una verdadera faltriquera donde, además de la pipa, piedra, yesca y eslabón, caben otras muchas cosas. El *tšano* no tiene absolutamente nada de vuelo, pero sí longitud sobrante; la boina y la gorra son cortas y en esta diferencia de proporciones se funda seguramente la diferencia psicológica entre el gorro y la gorra en castellano.

Todavía hay ancianos Vizcainos, de los que usan sombrero y por los achaques de la edad conservan no más que escasa cabellera, los cuales se cubren la cabeza con un pañuelo de yerbas (buntes Taschentuch) y encima ponen el sombrero³, á la manera que los andaluces para el sudor ó contra la insolación. El sombrero clásico de Arratia, que también se usó en Busturia, es como el de la p. 128 en el trabajo citado, pero con la parte posterior del ala más vuelta hacia arriba (véase la figura de sombrero arratiano); el otro

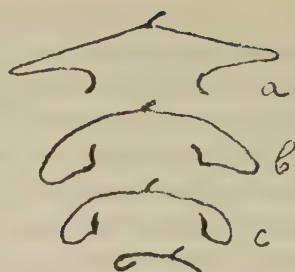
¹ El castellano dice: óygo, óyes, óye; pero no: oyré, sino: o-i-ré.

² El gorro de lana de los niños se llama en roncalés *mazurka*.

³ Véase en mi Antropología y Etnología del país Vasco-navarro la figura 3ª de la p. 130.



barretinas catalanas

boinas
sección diametralsombrero
vasco

Cosas vascas.

sombrero vizcaino es el de la figura 3ª ya citada de la p. 130 de aquel trabajo; el sombrero roncalés es el de la p. 132 del mismo trabajo.

Los Navarros ribereños (de la Ribera del Ebro) representados en la p. 95 de mi trabajo ya citado visten el pañuelico ó zorongo á la aragonesa en la cabeza, la manta á manera del plaid escocés (como se usa tambien en León, Valencia, etc.) bajo el chaleco la prenda de punto llamada chaleco de Bayona (como lo llevan también el guipuzcoano de la p. 98 y el vizcaino de la p. 102); las alpargatas de la p. 99 son á manera de sandalia como las aragonesas, valencianas, murcianas y las del ejército español, pero las generalmente usadas y hechas en el país vasco son tan cerradas ó más que las catalanas (véanse en mi trabajo ya citado pp. 108 y 113, fig.). Las abarcas (véase p. 123 fig. ibidem) nunca he negado que tengan que ver, en cuanto al nombre, con palabras usadas por los berberiscos, sino el que este nombre puede servir de argumento para probar afinidades de los idiomas vasco y berberisco y si no he citado «Literaturblatt für germ. u. rom. Philologie», 1893, No. 9, S. 335 (SCHUCHARDT contra GABELENTZ), ha sido por descuido involuntario. Wien. Z. f. d. Kunde d. Morgenlandes, XXII (1908), p. 381, no lo he leído, pero conozco el verbo castellano «abarcar», además del sustantivo castellano «abarca», y sé que los Berberiscos han tenido siempre relaciones con los Españoles; conozco también *alkate* vasco, «alcalde» castellano y «elkaidh» rifeño; no creo por tanto andar muy discorde con H. SCHUCHARDT. Aparte del nombre y recordando que una cosa es predicar y otra dar trigo, conviene sí hacer constar que las abarcas de los Vascos son reconocidas en la montaña de Santander, con el apelativo de vizcaínas, como superiores á las suyas, como lo son comparadas con las aragonesas, manchegas y andaluzas y también con las «cioccie» ita-

lianas; son pues un perfeccionamiento aldeano, como el de las salamanquinas, lituanias y del Turquestán, perfeccionamiento que el ciudadano ó campesino calzado con botas ó zapatos mirará con sonrisa desdeñosa, pero que revela mucho menos estancamiento que la «cioccia». Las abarcas muy toscas no son desconocidas en los Pirineos vascos, donde se llaman *zata*, como á los «skis» se les llama en roncalés *zatu*.



Mujeres vascas con el cántaro (*pegarra*).

De cuero es el pellejo ú odre, *zaragi*, *zagi* y el más pequeño *zagito*, *zato*, que en castellano se llama bota, mientras que la botella y el garrafón, *bonbil*, son de vidrio ó loza. *Zara*, *zaran* es en Vizcaya el cesto de tiras de madera flexible. *Ontzi* es un recipiente ó vasija cualquiera y también buque, de tal modo que *ontzitegi* es alacena y es astillero, *ontzigin* es ollero y es constructor de buques; el alfarero es *ontzigille* en altonavarro, *tupinagille* en bajonavarro, *lapikogin* en vizcaino, *eltzegille* en guipuzcoano, mientras que

el calderero en guipuzcoano es *pazigille* ó *pertzkillle* y el acetre ó bacineta en vizcaino y guipuzcoano *antoišin*, *antošin*, *antušin*, *antušun*, *antišon*, *antišun*. Así pues, *lapiko* es el puchero vizcaino, no el cántaro para el agua fresca, como equivocadamente dije en mis Problemas de etnografía de los vascos¹; el cántaro² se llama propiamente *pegarra*, *pedarra* (véanse las dos mujeres de la figura p. 413), es idéntico al bearnés y gascón y se diferencia de los de la primera edad del bronce en Argar y San Antón³ en que tiene pitorro, asa y rodete de asiento; no sirve para beber á chorro como el botijo (*murko*); se lleva sobre la cabeza (como la herrada ó *suilla*) con más facilidad que si fuese alto y estrecho; su reducción de abertura disminuye el vaivén del agua en la marcha y á veces (más generalmente en la herrada) se coloca sobre el agua una hoja de berza ó una tabla redonda para disminuir más todavía ese vaivén. El juego que modernamente se llama de las samaritanas consiste en una competencia de varias aguadoras, á quién llega antes á la meta con la herrada sobre la cabeza sin apoyarla con las manos y con la menor pérdida de agua. La construcción de la herrada no tiene nada de común con la del cántaro y demás efectos de alfarería, ni tampoco con la del odre y otros efectos de talabartero, ni con la del caldero, sartén, etc.; apesar de su nombre castellano el hierro es en ella secundario, lo esencial de su construcción es más propio de arte de tonelero, *upagin*, *upelagille* y su forma de cono truncado con su abertura en la sección menor es directamente derivada del material de construcción y de la manera de transportarla.

Respecto del hierro *burni*, *burdin* no veo que el rifeño «uççal» justifique su procedencia camítica más que «baenbart» la filistea; pero para complicar más la cuestión aparece DÉCHELETTE⁴ pretendiendo que la introducción del hierro en Andalucía es debida á los celtas (época de Hallstatt 3, siglo 6º). Si en general DÉCHELETTE razona bien sus críticas á Siret, creo que por su parte se ha escurrido en esta cuestión.

Persiguiendo la conexión de cada palabra dentro de su idioma, según bien dice H. SCHUCHARDT⁵, *tšipita* tiene como palabras vascas próximas *tšipitu* hacer trizas, *tšipitaina* reyerta, *tšipitsapa* chapotear, *tšibista* lazada, *tšibi* vivo, nervioso, *tšiba*, *ziba* peonza, trompo, *tšipi* pequeño. En castellano de Bilbao «chibo» es columpio ó trapecio, mientras que en castellano de Castilla es el macho cabrío, «chibato» el cabritillo y «chibata» la porción que traen los cabreros, ó también el cayado de cabrero. Esta enorme disparidad entre el «chibo» bilbaino y el castellano revela una disparidad psicológica entre los dos grupos de palabras, tan grande como entre el «choto» bilbaino, que es el capirote de penitentes, astrólogos y damas europeas de cierta época de la Edad media, como también el hecho por los niños plegando un periódico en forma triangular ó napoleonesca, y por otra parte el «choto» castellano, que es el cabritillo mamón. Cuando en Castilla se habla de trillo y trillar, ni por

¹ Rev. intern. de Estudios Vascos 1907.

² Lo que en Castilla se llama cántaro es de otra forma.

³ DÉCHELETTE, Rev. archéol. 1909, fig. 4. -d, f.

⁴ Rev. archéol. 1909.

⁵ «Anthropos», 1911. p. 945, l. 28—29.

asomos pasa por la imaginación la idea de un objeto que se tenga en la mano, sino de una especie de rastra (Dreschwagen) tirada por animales y sobre la cual se mantiene el que guía y á veces alguna moza por solaz, todo ello en la era, que es á manera de plazoleta empedrada y sin más techo ni paredes que la bóveda celeste. Con esto no niego en absoluto la posibilidad de que la etimología de H. SCHUCHARDT sea acertada, pero presento las discordancias bilbaino-castellanas y de modo de trillar por lo que valgan.

No tengo á mano «Basken und Romanen» de dicho profesor¹ y no puedo negar la posibilidad de que la palabra *arto* proceda del latín (aunque el latín también seguía la máxima de «je prends mon bien où je le trouve»); pero la planta del mijo tiene una gran difusión en el mundo antiguo y aún prehistórico y lo indiscutible es que su derecho de vecindad en el país vasco es mucho más antiguo que el de la planta del maíz; y sin embargo hubo tiempo en el siglo 19 en que los botánicos discutían acerca del americanismo de esta última, contradiciéndolo algunos. Creo también que de *arto*, hoy maíz, antes mijo, á *arte* encina (no roble) hay tanta diferencia como de *garo* helecho á *gari* trigo y aseguro que entre *Garitano*, nombre de una casería de Vergara, y gaditano, en castellano natural de Cádiz, no hay ninguna concomitancia, apesar de la frecuente confusión entre *d* y *r*.

En el escudo de armas de Vizcaya hay un roble (el de Guernica), en el de Guipúzcoa hay tres tejos (probablemente símbolo de la federación de tres hermandades como en el de la universidad de Lezo), en el de Navarra anterior á 1212 parece que hubo un quejigo, ó mejor dicho melojo (derivado del señor de las Amézcoas), en el de Zumárraga hay un olmo; falta saber si hay árbol en algún escudo de armas descriptivo de las casas solares ó apellidos Bago, Pagadi, Pagola, Fagoaga, Pagasaurtundua, etc. Lo que no veo muy evidente es que, como quiere NICOLAI², «Deo Fago» sea un dios vasco ¿es ó no latino el nombre vasco del haya? ¿son ó no más vascas que la *f* la *p* y la *b*? y hasta se dan casos de *pf* como en *Josepf*. En Roncesvalles hay muchas y hermosas hayas, gracias á la salvaguardia de la colegiata; pero el nombre Roncesvalles, cuyo sinónimo latino medioeval «Roscidovallis» sospecho sea macarrónico, parece indicar vegetación espinosa y en esto concuerda algo con el nombre vasco *Orreaga* enebro³; no es suficiente este dato para afirmar que las hayas no existiesen en el país hasta despues de la llegada de los romanos, formando esta ausencia la pareja de la ausencia del haya en Dinamarca en los tiempos prehistóricos, pero hay que admitir la posibilidad de que la vegetación del país no fuese exactamente igual á la de ahora. Aunque se me tache de humorismo no quiero dejar de consignar que el culto á la aldea (*pagus*), ó sea la política de campanario, es un pecado de lesa «ethnos» del que no se han visto libres los vascos; por otra parte la probidad del vasco, tan reputada en la república del Plata, rinde un culto rígido así «Pago y no Debo nada».

¹ Wiener Anthr. Ges. 1901.

² La tradition au pays basque. 1897.

³ Como Genève y genièvre.

A las aproximaciones *golde* = culter = cuchillo y *nabar* = novacula = navaja no encuentro nada que objetar, y H. SCHUCHARDT advierte que esto no quiere decir que los vascos deban el arado (ni su reja) á los romanos. No deben tampoco el cuchillo á quienes les han enseñado á decir *kanibeta*, en tanto que los catalanes han acabado por decir «gabinet»; los vascos tienen sin embargo para el cuchillo y el machete la voz *aizto*, así, como para el dardo *azkona* (y para el tarugo *aizkona*).

Los ejemplos de vasconismo en castellano, órdago, amarreco, aquellarre etc., que no se puede pretender prueben la procedencia del mus ni de la creencia en brujerías, prueban sí que los palabras tienen suertes muy diversas é imprevistas. ¿Quién había de decir que á los rifeños aislados, autores de disparos sueltos, se les había de poner en relación con los paisanos de Clodoveo y Carlomagno? Franco dió origen al nombre Francisco y éste ha dado las siguientes variantes populares, entre otras: Frasco y sus diminutivos Frasquito y Frascuelo en andaluz, Pancho en cubano, *Praisiku*, *Pantsiku*, *Patsiko*, *Patsi* en vascuence, Paco la forma más general en España; el comunísimo dicho popular «ya vino el tío Paco con la rebaja» expresa la diferencia entre la cantidad ó el número prometidos y efectivos; la retórica popular de los soldados andaluces en 1909, viendo cómo se rebajaba poco á poco el número de sus compañeros por los certeros é imprevistos disparos de aquellos moros sueltos, dió en llamarles «los tios Pacos» y por último «pacos», palabra que deriva de francos según acaba de verse, pero ésto no prueba que sus fusiles sean efectivamente franceses. El nombre *Patši* es abreviatura de *Patšiko*; las abreviaturas de nombres con supresión de final son muy frecuentes: *Mari*, *İhazi*. En Bilbao muy generales: *Rafa*, *Ray*, *Feli*, *Patro*, *Atšen*, *Teles*, *Nati*, *Encarna*. Esta costumbre se ha extendido en Madrid hasta para nombres comunes: «cine, delega», en tanto que catalanes y andaluces suprimen de los nombres el principio: Quimeta por Ioaquimeta, Cita, Dora, Nina.

En tierra de Burgos llaman á un cantar, cuya melodía quizás sea de origen burgalés, con el nombre vasco-bilbaino de *purrusalda*, sin que sea óbice para la realidad de la procedencia vasca de este nombre, que también se aplica en Vizcaya á un guiso de bacalao, patatas y puerros, el que sus dos componentes procedan de las palabras latinas «porrum-saltus» (el apellido *Salsamendi* en cambio procede de Salix). También en tierra de Burgos al pitero (con tamboril más corto y ancho que el vasco, pito más corto y sin anillo para el meñique) llaman el «chirola», sin cuidarse de darle desinencia masculina, y tal nombre, sea cual fuere su origen, es en labortano el nombre del instrumento, no de la persona que lo toca.

* * *

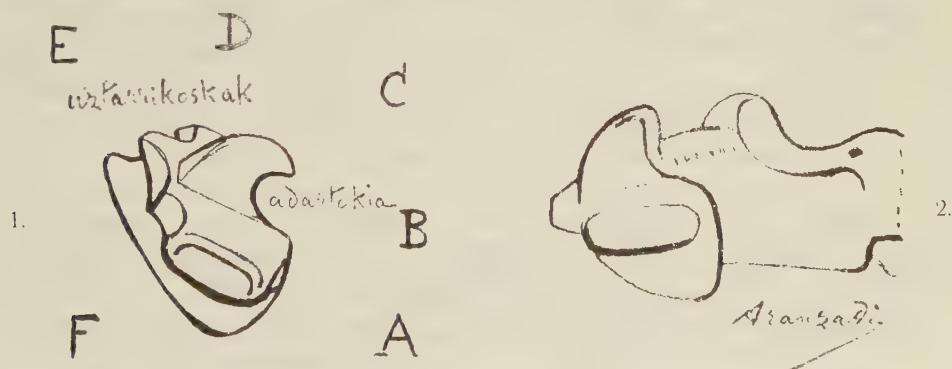
CHARENCEY nos decía que *beia* «la vaca», procede de «buey», y aunque no nos acordemos del acertijo ¿cual es el animal que no creó Dios? al que contestan unos diciendo que la mula y otros que el buey, sí deberemos recordar que la importancia económica de la vaca vasca es más antigua que la del buey castellano; aún caso de admitir la teoría de ED. HAHN¹ acerca

¹ Die Entstehung der Pflugkultur. 1909.

del origen del buey, por más que cuesta trabajo convencerse de que el mito haya sido el único promotor de los adelantos mecánicos y zootécnicos, recordaré una vez más que los capadores que recorrían el país vasco con la flauta, llamada por los eruditos de Pan, aunque es de boj y de una pieza, eran, por lo menos en la época de mi niñez, Bearneses. Más al Occidente, en la montaña de Santander, los novillos se destinan al matadero y las vacas tiran del carro; hasta tal punto es ésto general que allí llaman al carro rural carro de vacas y no carro de bueyes. En Castilla se uncen en muchos casos toros enteros.

La idea fundamental de que hay que sujetar «al buey por el asta y al hombre por la palabra» no tiene manifestación tangible, en cuanto á su primera parte, ni en Galicia y Portugal, ni en Africa (salvo rarísima escepción), ni en Asia, ni en la mitad oriental de Europa, ni en Italia ni en parte de Cataluña. En cambio, si el yugo romano venció en Numancia, lo cierto es que los bueyes de Garray se uncen á un yugo cornil, es decir, antitético del romano. Podrá tener razón SOPHUS MÜLLER¹ al decir que la repartición etnográfica de los tipos de yugos presentada por BRAUNGART² no tiene mucho valor; pero creo que el asunto merece justificar más la repulsa. Aquella idea fundamental de uncir los bueyes por los cuernos ya se les ocurrió á los antiguos Egipcios y no ha llegado á la edad moderna más que al Norte de los Alpes, en Francia, en el país vasco, Asturias, Castilla, Aragon, Extremadura, Andalucía y una parte del Levante español, trasmitiéndose á la América española y francesa, pero no á la portuguesa.

La segunda parte de aquella idea se transformó en la manifestación tangible del apretón de manos, el sello y la firma. Los Alemanes desempare-



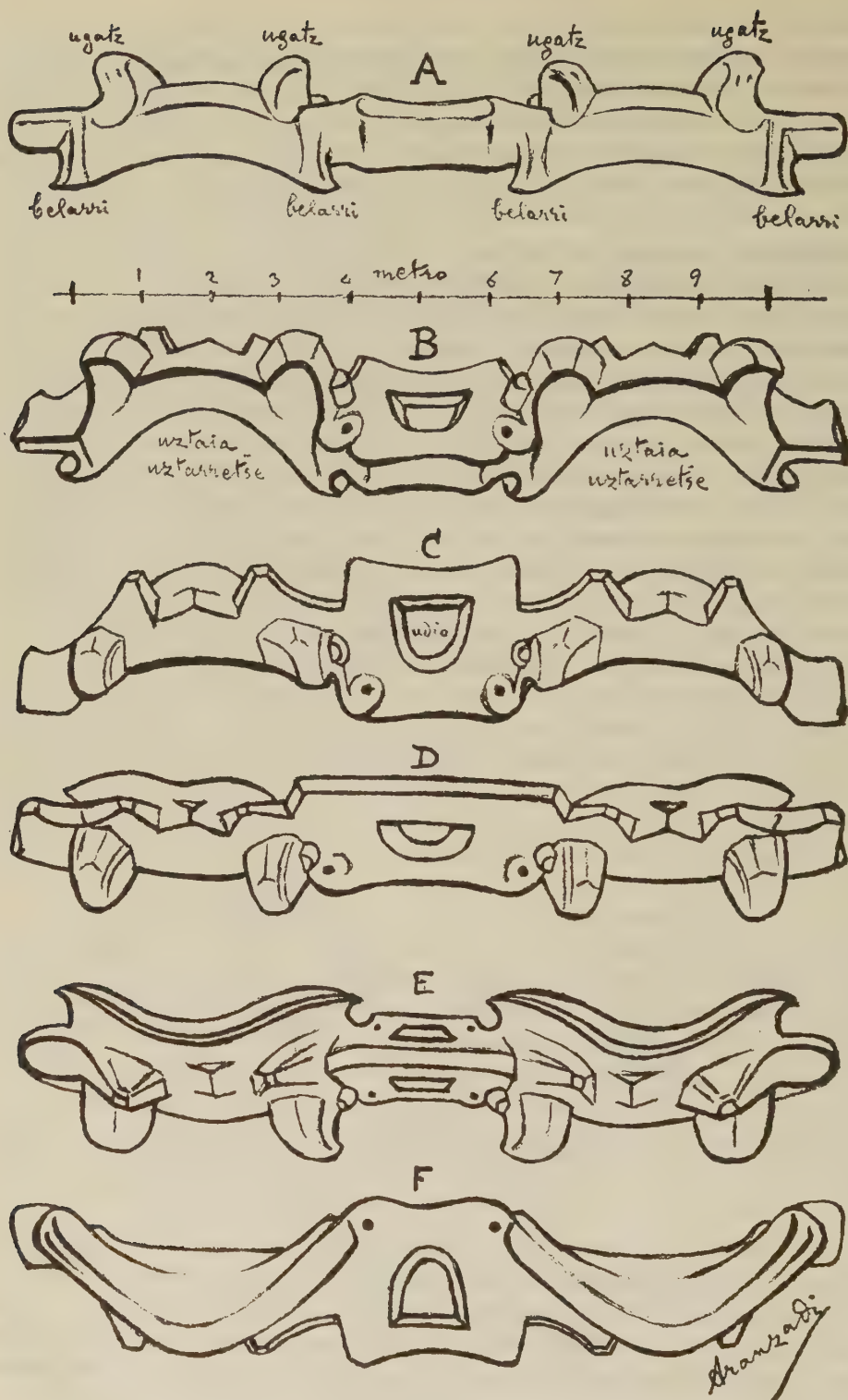
1. Yugo vasco, visto de perfil, con las letras indicadoras de los seis puntos de vista de la otra lámina. — 2. Escorzo antero — inferior de otro yugo vasco.

jaron el yugo (como á veces los Vascos) y consideraron que el buey, como el hombre, ha de trabajar con la frente para abrir los surcos del cultivo, de la tierra el uno, de la civilización el otro.

Los Vascos, Bearneses, Auverñeses, Niverneses, Delfineses y algunos Tiroleses, manteniéndose firmes en la idea de sujetar á los bueyes por los cuernos,

¹ Soc. roy. des Antiq. du Nord. 1902. p. 48.

² Archiv für Anthrop. 1900.



Cosas vascas: Sels vistas distintas del mismo yugo de vacas.

hicieron que el yugo se enganche en éstos por los *ugatz*, pezones ó «pommes»; el yugo vasco tiene, como el de la mitad meridional de España, guardia ó canal de oreja á oreja para la coyunda y prescinde de mullidas; no le faltan enganches = *uztarrikoska* para las múltiples vueltas de la coyunda y completamente fijado á los cuernos, quisieron los Vascos aumentar la amplitud de movimiento de la nuca sin disminuir el vuelo de las gamellas, por lo que dieron á éstas más oblicuidad y forma más ojival que Bearnese y Castellanos. Este yugo vasco, usado principalmente en Navarra, Guipúzcoa y Vizcaya, consideran los Santanderinos, apesar de sus rivalidades antivizcainas, como superior y lo aceptan para sus bueyes con el apelativo de vizcaino. Por la complicación de su forma, difícil de representar en una sola figura, damos aquí seis vistas, más un perfil, del mismo yugo de vacas; el de bueyes es algo mayor. Prescindimos de la ornamentación de entalladuras por ser variable y para no hacer confusa la figura (v. p. 418).

Es de notar que *udio* es en suletino el agujero central del yugo, *udi*, *hudi* en bajo navarro y labortano el anillo de hierro para la lanza del carro ó timón del arado, como *arran* en vizcaino; *ubio* en Granada el yugo, y en Húmera (Madrid) la parte media del yugo de mulas¹.

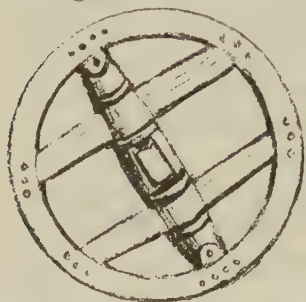
Uztarmakila en guipuzcoano y *gezur-uztarri* en labortano es un palo, que se ata á los cuernos de un par de bueyes para hacerlos viajar (sin tirar de carro ni arado).

Los frontiles, que protegen la frente de los bueyes del roce de la coyunda y llevan en su borde inferior el fleco para espantar los moscas, se llaman *kopeteku* en guipuzcoano, *samar* en vizcaino, *ipuruko* en alto navarro, *bilda*, *bilta* en roncalés, *pilda* en bajo navarro, *philta* en suletino. — *Uztalarru*, *uztarrestalki*, *uztarrestalgi* es una piel de oveja que cubre á todo el yugo; *azkonarra* (tejón) se usaba antes en Vizcaya.

Que el círculo con dos, tres ó más diámetros represente la «rueda» solar es una idea inconcebible para quien no hubiese visto más carros que los de bueyes ó vacas, característicos de los costas atlántica y cantábrica de la Península Ibérica. No es fácil admitir que tales carros sean una derivación secundaria de los de ruedas radiadas, apesar de datar éstos de las primeras edades del metal; en algunas de sus variantes, como por ejemplo la castellana, presentan los ruedas no radiadas una complicación constructiva tan ingeniosa como compatible con la ausencia de metal y la escasez instrumental. En una ú otra forma, pero siempre sin verdaderos radios, dan muestras de su existencia en los zonas occidental y septentrional de la Península Ibérica, en Cerdeña, Asia menor, Kurdistán y hasta en la Manchuria, Formosa y Filipinas, con la particularidad de que las ruedas de Manchuria son casi idénticas á las del territorio entre Arratia y Santander, Alava y Tudela de Ebro; es decir, tiene un diámetro grueso y dos travesaños perpendiculares al diámetro, y además seis arcos, todo ello con refuerzos férreos (véase la figura). Muy antiguas son las ruedas radiadas, pero el querer desentenderse de los otras en la paleo-etno-

¹ Dejo á la consideración de los lingüistas, si *ubio* puede venir de *jugum* y *udio* de *ubio*; por mi parte no me atrevo á resolverlo.

ogía es más cómodo que acertado. Si los geómetras hubieran tenido más familiaridad con las ruedas cantábricas y manchúes que con el arco y la flecha, quizás lo que han llamado cuerda habrían llamado reja; pues, aunque «reja» en el castellano más general es la de verja ó enrejado, significa en Reinosa y Astorga cada una de los dos perpendiculares al diámetro de la rueda y á



Rueda de Somosierra
(Vizcaya)

tal significado corresponden los «reyas, reyeras» en Asturias, «rellas» en Galicia y *errailak* en vascuence de Arratia. El diámetro se llama *miull*, *miullo* en Portugal, *miñón* en Galicia, *moil*, *miollo* en Asturias, *mediano* en Astorga, *ñul* en Reinosa y *masterra* en vascuence de Arratia. Los seis arcos (ó los dos de menos de 90° en Astorga y Reinosa, de casi 180° en Galicia) se llaman «cambas»¹ y en vascuence de Arratia *mako*.

La palabra vascuence *kurpilla*, *burpilla* significa rueda, pero también efecto ó guiñada dado á la bola en el juego de bolos; *gurtatza*, *gurdiardatza* es el eje del carro, que gira con las ruedas como el huso con su lortera; *ardatza* es huso y también eje².

* * *

El país vasco no es un rincón á la manera que lo entendían RATZEL Y GERLAND; marítimamente son más rincones los extremos de los continentes que no los golfos como el de Vizcaya; por la parte de tierra pueden ser rincones los valles altos sin paso, pero no un país que ocupa la parte más baja entre los Pirineos y los montes Cantábricos, cuyas mayores alturas están en Santander y Asturias por una parte, en Aragón y Cataluña por la otra; es pues el país vasco el paso más fácil para los peregrinos á Compostela; es también el punto de encuentro de Franceses y Españoles desde que los Ingleses evacuaron la Gascuña y es uno de los territorios más profusa y densamente poblados de la Península, ya en los siglos anteriores.

El pueblo vasco no ha vivido en el aislamiento; éste no ha sido más que un postulado que se creía necesario para explicarse la persistencia del

¹ Con ellas anda el carro, como el italiano con sus «gambe» y el catalán con sus «comes». En Santander los caminos hechos por los carros se llaman camberas. *Errailak* son también los travesaños de la cama del carro (*burkamea*) en número de seis, ocho ó nueve, que sujetan las dos adrales (*aldamenak*) á la lanza (*burteguna*). *Mastar* es en vizcaino el cubo de la rueda; *master* en guipuzcoano y altonavarro, *maister* en guipuzcoano y navarro, *maistar* en vizcaino, es el colono, lo que en castellano de las ciudades del país vasco se llama «casero», en francés «métayer» y en alemán «meier», es decir, uno de los sentidos de «magister»; el otro se expresa por *maisu*, *maistru*.

² *Burtardatza*, *gurtardatza*, *orgartartza* = eje del carro; *gabiardatza* = eje del mazo de ferrería; *uuspo-ardatza* = eje de barquines; *lastardatza*, *irardatza* = eje del montón de helecho; *galtzuardatza* = eje del montón de paja; *mariardatza*, *malardatza* = molinillo para hilos, etc. Vease DE AZKUE Diccionario.

vascuence; si desechando ese postulado por estar en contradicción con muchos datos históricos, geográficos etc., incluso con el vocabulario, queda la persistencia del vascuence sin explicar, ésto no quiere decir más sino que hay que buscar otra explicación ó resignarse á quedar sin ninguna.

Por otra parte muchas de las concordancias del vasco con otros pueblos europeos pueden deberse, no á que aquel haya tomado todos sus elementos de cultura de éstos por carecer en absoluto de ellos, sino á que es esencialmente europeo, sin que ésto traiga la necesidad de adherirse á la opinión del origen asiático de los Arios. En la cultura genuinamente europea, no se ha resuelto, ni apenas se ha planteado como se debe plantear, sin prejuicios, el problema de la parte que corresponde al dolícocéfalo rubio, al dolícocéfalo moreno y al braquicéfalo, en el supuesto de que no hubiera más complejidad: no es posible admitir que una ó dos de estas razas hayan desempeñado una misión puramente pasiva ab initio. Ahora bien, sin resolver este problema ni apenas iniciarlo no se nos puede pedir á los Vascos, indisputablemente Europeos, que resolvamos el nuestro, y de otra parte no se puede prescindir en él de los Vascos, de sus primeros padres, ó siquiera de sus primeros tios; y ésto hay que tenerlo en cuenta para algo superior y más moderno que los eolitos y el neandertalismo. No puede suponerse al vasco exento ó privado de la importación y la convergencia; pero, además de que no se pueden rechazar en absoluto los paralelismos y coincidencias, Triptolemo y otros inventores míticos no son ningún argumento contra la posibilidad de que los verdaderos inventores tuviesen algún parentesco con los antepasados de los Vascos, pues en éstos no se ha podido demostrar ningún extraeuropeísmo, ni siquiera en su idioma.

Dice H. SCHUCHARDT que en la cultura actual de los Vascos aparte la lengua, nada se ha encontrado, cuyo rastro se pueda seguir hasta los tiempos anteriores al cristianismo; pero hace observar que la desilusión del etnólogo puede ser signo de superioridad para un sociólogo. Ciertamente que los dones de la cultura no se reciben de regalo, sino que los toma quien es capaz de ellos y por tanto el mérito, no tanto está en la invención, como en la adaptación, conservación y perfección; pero también es cierto que la ausencia de ciertos otros elementos de cultura originales, como por ejemplo de mitología y epopeya, que tanto disgusta á Vinson, no tiene la significación trascendental que éste le atribuye, si tenemos en cuenta la exigua extensión del territorio y la influencia milenaria del latín y el castellano en las clases directoras del país; ésto no prueba, ni mucho menos, que el latín y el castellano y el espíritu que con ellos vino nos hayan convertido, como algunos pretenden, de salvajes antropófagos sin la menor idea espiritual¹ en modelo de sociedad cristiana. El cristianismo fué precisamente el mayor introductor de romanismos, no por ausencia de vocablos espiritualistas, sino porque no fué mucho más ducho que el diablo, el cual en siete años no aprendió más que *bai*, *ez* y olvidó las dos palabras al repasar el Adour.

¹ Aparte de que la antropofagia es hija del animismo y la crueldad no está en razón inversa del desarrollo intelectual.

Los meses y los días no tienen nada de romano, como tampoco la aritmética (vigesimal y con las unidades siempre despues de las decenas); tampoco tiene nada de romano el yugo, el cual no seré yo quien asegure tenga en su forma actual más de veinte siglos, pero sí creo que sea más antiguo que las formas conocidas de la indumentaria y quizás que la marina. Como éstas dos últimas hay otras muchas cosas en que no ha habido carencia sino cambio, influencia ó evolución influida. No me atrevería á asegurar que el danzar en compás de 5 por 8 tenga veinte siglos de antigüedad, pero sí que el vasco no tiene maestro en ello.

Hay que distinguir entre peculiar (*peculiaris*, *singularis*; *besonder*, *eigenthümlich*, *eigenartig*) y suyo, propio (*suopte*; *eigen*, *bodenständig*), original (*urwüchsig*), aunque se haya modificado á la moda de fuera. Los Vascos no son advenedizos en Europa; mucha mayor parte, de lo que antes se pensara, de la cultura de la Europa occidental es anterior á la clásica; no está demostrado que todos los idiomas antiguos de esta Europa occidental fuesen arios á escepción del vascuence. No es pues justo decir que los Vascos no tienen originalidad, que no tienen nada suyo; porque sino precisamente en el pequeño territorio hoy ocupado por Vascos, pudo nacer parte de esa cultura en territorios ocupados por hermanos ó primos de sus antepasados. ¿Cuál es el caudal de cultura genuina y originariamente romano, que no tuviese raíces más hon-das en otra parte? Y si se consideran como propios de los Latinos tales ó cuales perfeccionamientos ó mantenimientos, no habría razón para negar el vasquismo ni en el juego de pelota.

Por ser más prudente en mis juicios que VINSON, aunque indico en general la posibilidad de referir los elementos de cultura á los «*Elementargedanke*, *Kulturkreisgedanke* y *Völkergedanke*» no resuelvo en mi último trabajo la cuestión en cada caso, limitándome á consignar la posición actual de cada elemento de cultura con algunas indicaciones hacia la procedencia en el hierro, cerámica, yugo, carro, lanchas, supersticiones, etc. Para un estudio más detenido sería menester fijar en Europa la distribución geográfica y étnica de los elementos anteriores á las apropiaciones, que de ellos hicieron los Estados de la anti-güedad clásica poniéndoles el sello ó marchamo de su propiedad. No son pocos los elementos de cultura llamados latinos y que en realidad no lo son más que como adoptivos, incluseros ó sustitutos; si por fin quedan en posesión del apellido latino, ésto no da derecho á negar personalidad propia á los elementos parecidos que quedaron en la aldea.

Si comparamos el folklore actual europeo con un tapiz de varios colores, cada nación será una de las figuras de primer término y cada país una porción visible del tapiz; cada elemento de cultura popular será un hilo del tapiz caracterizado por su color, grosor, etc. El origen ó naturaleza de estos hilos no se conoce en realidad y su color es adjetivo, por lo cual se recurriría á la clasificación de los hilos por su preponderancia relativa en las grandes figuras del tapiz; así se diría p. ej. hilo del gallo, del águila, del león, del oso, del toro, de la lechuza, del castillo, de la luna, etc, como quien dice cultura céltica, griega, latina, eslava, germana, etc. Si aceptado este criterio investi-gamos los hilos de una porción menor de $\frac{1}{800}$ (relación del país euskaldún á

Europa) en el tapiz, es humanamente imposible eucontremos hilos de que carezcan en absoluto todas las demás porciones, pero es una ilusión estética y no una verdad científica el afirmar que aquellos hilos no son por lo menos tan suyos como de las demás porciones y el afirmar que el gallo, el águila, el león, etc. los hilaron. Aunque en esta metáfora admitiésemos que el tapiz se entretejió á sí mismo en la historia de Europa, dado que aquellos animales no hilaron, sino que encontraron los hilos ya existentes, originarían sus propias figuras; pero el grupito de árboles de lontananza en aquel $\frac{1}{800}$ del tapiz también originaría su propia figura. Si el pueblo vasco no tuviese nada suyo, ningún pueblo europeo tendría nada suyo, lo cual es absurdo. Se argüirá el idioma, pero también á éste se le ha deshilachado encontrándole muchos vocablos con marchamo románico, etc. y CAMILLE JULLIAN¹ bajo la fé de PHILIPON nos dice que «les basques ont tout emprunté . . . et encore dans ce cinquième de sa langue il y aurait des vocables ibères (!) ou ligures . . . la grammaire a une absence de toute flexion» (!).

* * *

Las uniones felices, nos decía hace poco H. SCHUCHARDT², son siempre aquellas en que una parte se subordina completamente á la otra. Esto no puede ser sin anularse una de las personalidades, los temperamentos luchadores no se avienen con ello y ninguna ciencia se somete á ser mero instrumento de otra. La antropología, la lingüística, la etnología, etc. siempre tendrán sus fronteras y sus litigios é ininteligencias, por mucho que quieran aliarse y federarse.

De mi primera publicación antropológica (1889) á la última (1911) no he variado más que en hacer resaltar más, como á verdadero representante, al elemento menos dolicocefalo de Guipúzcoa, Vizcaya y Navarra y en desechar su aproximación al finés y al lapón, llamando la atención sobre lo que de él decía en 1889 en las pp. 11, 19, 33, 34³, antes de que COLLIGNON resumiese el tipo vasco en concordancia con mi descripción. Respecto del elemento germano ó germanoide básteme citar el caso de una familia vasca por los cuatro costados (los dos abuelos y las dos abuelas) en la que el hermano mayor tiene gran semejanza con un sueco y han acabado por ser cuñados. La exagerada braquicefalia bajonavarra se explica con los datos mismos de COLLIGNON (aunque él no lo vea así) que está influida por la bearnesa. El elemento iberoide ó berberoide en su mayor acentuación puede explicarse por inmigraciones relativamente modernas. No es por tanto mi posición muy distinta de la de BUSCHAN y SCHUCHARDT. En el mapa por mí publicado se ve bien claro que los Vascos están entre los dolicocefalos castellanos y perigurdinos y entre los braquicefalos bearneses y astures.

No considero el ángulo occipital de DAUBENTON negativo como la única característica, sino que le hago concomitante con la cara triangular y las sienes

¹ Histoire de la Gaule, I. 1908.

² «Anthropos», VI. p. 944.

³ El Pueblo Euskalduna; estudio antropológico.

abultadas; la sien se ha considerado siempre como la parte más delicada ó peligrosa de la bóveda en los golpes (cuando ya no hay fontanela) y está más en relación con el pterio que con las protuberancias parietales ó con la latitud supraorbitaria; esta última grande y pterio y temporal muy planos dan las sienes hundidas de los dolicocefalos antivascos. El Vasco tiene lo que ENGEL llamaba cráneo blando¹ y quizás se deba también á su plasticidad el ángulo de Daubenton negativo, es decir, la postura de las estatuas del Olimpo de Fidias, que tan bien concuerda con la finura de quijada.

Deformación artificial no conozco en el país, ni braquicefalizante en Baja Navarra², ni dolicocefalizante en la parte meridional del país. La reducción basio-bregmática no se presenta en los negros, tan acostumbrados á llevar cargas sobre la cabeza. Por otra parte, de las observaciones de WALCHER no debemos deducir bancarrota craneológica, pues como dice BEST³ «ni el número de casos ni la duración de la observación son suficientes para tal conclusión; su hija fué por algún tiempo plagiocefala y apesar de seguir durmiendo en la misma postura desapareció aquella forma al año siguiente; mucho mayor es la deformación del nacimiento». Ni los Gascones necesitan mirar á los Vascos para ver las más enormes braquicefalías del mundo en Béarn, Armagnac, Quercy, Auvergne, Savoie; ni los Vascos necesitan deformarse para presentar mesocefalia rayana en dolicocefalia, aunque es de advertir que en ellos es mucho más frecuente el cabello muy laso que el muy crespo.

Sabido es que en los plantas cultivadas y los animales domésticos es más difícil que en los montaraces (salvo las especies polimorfas) el referir sus formas fijas á tipos originarios. Si prescindimos del concepto un tanto metafísico de originario y nos limitamos á lo estable y hereditario, será típico aquello que le hace á uno decir al golpe de vista «este es vasco» con grandes probabilidades de acertar (aún viéndolo en uniforme militar ó marino; la costumbre de la cara afeitada ni es privativa del Vasco, ni contribuye á la acentuación de su fisonomía, sino á un juicio más puramente anatómico). La posibilidad de equivocarse se explica, aparte de otros motivos más antiguos, por la existencia en toda España de muchos ECHEGARAY, ARANA, AZCÁRRAGA, AZCÁRATE, CHÁVARRI, ARRIAGA, EGUIA, ECHEBERRIA, RÓZPIDE, AYALA, SAGASTA, ZULUETA, NAVARRO, etc, etc. Estoy convencido de que registrando individualidades masculinas y femeninas de todas edades y de todos los valles del país vasco, habría muchas más probabilidades de enriquecer el diccionario con palabras genuinamente vascas, antes no consignadas en él, que de encontrar fisonomías características no clasificables entre los ya estudiadas en los Vascos.

* * *

VINSON dice que el vasco no tiene nada suyo, escepto la lengua y COLLIGNON dice que el vasco ha tomado la lengua de los dolicocefalos Iberos. A un estudiante de metafísica le preguntaba su profesor, tratando de la esencia

¹ RANKE, *Der Mensch*, II, 239.

² En los bajos Pirineos las almohadas no son más blandas que en Guipúzcoa.

³ *Umschau*, 1911. No. 31.

y los accidentes: en un libro la pasta es un accidente, los hojas son accidentes, si á un libro se le quitan la pasta y las hojas ¿que queda? — Nada. — ¿Cómo que nada? la esencia!

No hay ninguna raza humana en que se pueda observar que no hay ninguna manifestación propia de inteligencia; pero admitamos por un momento la hipótesis absurda de que tal raza pura y absolutamente imitativa fuese la raza vasca y veamos su vacía esencia. Según COLLIGNON el Vasco puro es el más braquicéfalo (el de occipucio algo más plano y que está en contacto con el braquicéfalo bearnés), pero según el mismo COLLIGNON el Vasco puro es dolicoide y su braquicéfalia es accidental ¿qué queda esencialmente suyo?

Ni la ultrametafísica del nombre! porque WILSER¹ nos declara que «wasco» es nombre germánico (wasce = Recke, en Saxo VI. 281) y otros dirán que la ciudad de Auch se llamaba en el año 400 despues de J. C. «Auscii vel Augusta», es decir, que *euskaldun*, *euskara* y «auscii» procederían de Augusta.

Cuando MONTELIUS, WILSER Y SERGI se pongan de acuerdo respecto de las culturas del Norte y aria podremos ver con más claridad lo que de apolo-gética tenga mi posición. En tanto, aunque la ultrametafísica y la metafísica etnológica, lingüística y antropológica se resistan á ello, seguiré creyendo que el Vasco ha sido «ab initio Vasconum» capaz de hacer cultura, el vascuence ha sido suyo siempre y sus sienes no son accidentales.

* * *

Nachschrift.

Von Hofrat Dr. H. SCHUCHARDT.

Es ist sehr erfreulich, daß der Nahe- und der Fernblick auf die baskischen Dinge keine ganz widerspruchsvollen Bilder ergeben, sowie daß der Einheimische bemüht ist, den Heißhunger des Fremden zu stillen. Die Ergänzungen, die DE ARANZADI zu dem über die Kopfbedeckung und über das Joch Gesagten darbietet, sind besonders willkommen (etwas ängstlich frage ich, aber mit Bezug auf die Bask. und Rom. 22 ff. erörterte Vertauschung intervokalischer Medien, ob nicht bask. *udi(o)* dasselbe Wort ist wie span. *ubio*). An der gelinden Auf-lehnung gegen das „Sonnenrad“ beteilige ich mich; ich habe mir immer vor-gestellt, daß die Sonne nicht mehr als ohne Drehung vorwärts geschobene Scheibe, sondern als rollendes Rad erst dann erschien, als es rollende Räder hienieden gab.

ARANZADI'S Aufsatz enthält auch eine Stelle, welche ein allgemeineres sprachwissenschaftliches Interesse beansprucht. Jede Sprache besteht nicht nur in vollkommener Gestalt, sondern auch in mehr oder weniger unvollkommener, und zwar im Munde des Kindes und im Munde des Fremden. In dem einen Fall gelangt der Lernende zur Vollkommenheit, im anderen bleibt er meistens auf halbem Wege stehen. Diese Näherungsformen der Sprache haben früher nur lehrhafte Berücksichtigung gefunden, neuerdings auch ergründende, wenigstens

¹ Umschau, 1900. p. 912.

die Kindersprache. An dem Deutschen, der sich darüber wunderte, daß in Frankreich die Kinder schon mit drei Jahren französisch reden, habe auch ich mich ergötzt; und doch bin ich selbst nahe daran gewesen, mich über das Baskische der baskischen Kinder zu wundern. Wenigstens habe ich nicht vermocht mir klarzumachen, in welchen Stufen sie sich das Verb aneignen, wann z. B. das Dativzeichen in ihm auftritt und statt *eman dut aitari* „ich habe es dem Vater gegeben“, wie zum Teil auch Erwachsene sagen, *eman diot aitari* sich einstellt. Verschiedene Male habe ich meinen Wunsch nach Darstellungen oder Proben baskischer Kindersprache geäußert — bisher vergebens; ich wiederhole ihn hier. Das Studium der in fremdem Munde „entstellten“ Sprachen ist mit weniger Eifer betrieben worden. Hauptsächlich liegt das daran, daß darüber nur Zeugnisse von den rechtmäßigen Eigentümern der betreffenden Sprachen, die mit den einwirkenden fremden nicht vertraut sind, vorzuliegen pflegen, und solche sind natürlich mehr oder weniger unzuverlässig, fast immer karikiert. Den Stoff meiner Kreol. Stud. IV (Über das Malaiospanische 1883) unterzog der beklagenswerte Tagale JOSÉ RIZAL 1888 einer scharfen und gründlichen Kritik, er schrieb mir u. a.: „Al pensar en su obra de V., se me viene á la idea la dolorosa comparación de uno que quisiere escribir sobre Historia y Geografía guiándose por los libros de caballería¹.“ Das Romanische der Basken ist in scherzhafter Absicht oft, auf und außer der Bühne, nachgeahmt worden; für das Baskofranzösische habe ich auf den „Brief Haranchipys“ (im Ariel von 1842), Bask. und Rom. 7, Anm., verwiesen. In dem Buche von A. CHAHO, „Über Biarritz“ (1855), steht II, 195—204, eine „Lettre cantabrique“, unterzeichnet von „PIERRIGNO, descendant de famux Haranchipy, Saint-Jean-de-Luz, Pétit Paris, 25 Juillette 1855“, in welchem der Kenner des Baskischen überall die Ausstrahlungen dieser Sprache feststellen wird. Besonders lustig sind die Wortumstellungen, wie *Boltairé dé fils* (der Sohn VOLTAIRE's würde nämlich baskisch lauten *Boltaireren semea*). CHAHO war zwar Baske und Sprachforscher, aber übertrieben hat auch er. So befriedigt uns denn, daß ARANZADI mit ernsterer Miene dergleichen Euskarismen bestätigt. Ich hebe aus seinen Bemerkungen eine hervor wegen ihres deutlicheren „völkerpsychologischen“ Hintergrundes. Der Baske kennt keine grammatische Bezeichnung des natürlichen Geschlechtes; daher „para un vasco sería fútil la disputa acerca de si se ha de decir *esposó* ó *esposa*“². Im Ev. Joh. (3, 29) heißt es: „Qui habet sponsam, sponsus est“;

¹ Er milderte in einem späteren Brief sein Urteil, soweit ich mich dadurch getroffen fühlen konnte: „Al hablar de la Buena FÉ de los Alemanes, no he querido decir *falta de crítica*“; aber wenn er hinzusetzt, daß „los sabios alemanes . . . se imaginan que los datos suministrados por otros son tambien serios y muy meditados“, so bedeutet das eben doch nichts anderes als Mangel an Kritik, und den muß ich für mich in Abrede stellen. Ich habe bei jener, wie bei vielen ähnlichen Untersuchungen nie verfehlt, die Zuverlässigkeit meiner Quellen abzuwägen und von vornherein, wo komische Wirkung beabsichtigt war, meine Bedenken ausgesprochen. Übrigens hat RIZAL selbst erkannt, daß mir neben schlechten auch gute Proben des Malaiospanischen vorlagen.

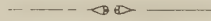
² Leider erfahre ich zu spät, daß ich in ARANZADI's Handschrift so anstatt *esporó* ó *espora* gelesen habe. Mein Versehen ist vielleicht zu entschuldigen. Ich meine, daß der Streit um diese beiden Formen eines botanischen Ausdrucks für den Romanen fast ebenso unnütz sein müsse wie für den Basken. Daß dieser in so vielen Fällen die Bezeichnung des natürlichen Geschlechts

das übersetzte im 16. Jhrh. der romanisierende LEIZARRAGA: *sposa duena sposo da*; im Neuen Testament von 1828 wurde das ausgebessert in: *espossa duena espossa da*; das ist, grammatisch genommen, gut baskisch, aber der Sache nach unverständlich; gut baskisch und zugleich deutlich schrieb HARANEDER im 18. Jhrh.: *andre duena, hura da senhar*, aber er entfernte sich doch insofern vom Urtext, als er zwei stammverschiedene Wörter brauchte; DUVOISIN (19. Jhrh.) genügt zwar dem praktischen Bedürfnis mit: *andre esposa duena, hura da jaun esposa*, aber er setzt statt je eines Wortes ein doppeltes, und zwar das romanische neben das echt baskische. Es ist nun doch die romanische Geschlechtsbezeichnung etwas tiefer ins Baskische eingedrungen. LEIZARRAGA sagt nicht nur *bekatoressa (pécheresse)* und weiter *discipulussa* und *fidelsa* (eine Getreue), sondern auch *jaincossa* von *jainco* „Gott“ (nach span. *diosa* oder franz. *déesse*). Dieses *-sa* hat sich bei den französischen Basken festgesetzt, z. B.: *alargun* „Witwer“ und „Witwe“, *alargunsa* „Witwe“; auch *prima* „Erbin“ (*primu* „Erbe“) findet sich hier. Entsprechende Ansätze lassen sich in anderen Sprachen entdecken, denen von Haus aus das grammatische Geschlecht unbekannt ist.

Behufs einer wortgeschichtlichen Aufklärung bemerke ich, daß die von ARANZADI zusammengestellten baskischen Wörter mit *tšip* kaum insgesamt eines Ursprungs sind. Die meisten davon tragen onomatopoetisches Gepräge und begegnen daher Anklängen in anderen Sprachen. *Tšipi* (vgl. engl. *chip*) ist eine Nebenform von *tšiki* (span. *chico*); das Verb *tšipitu* steht neben *tšikitu*, wie im Südfranzösischen *chipouta* neben *chicouta*; daran schließt sich *tšipitaina*. Ich schalte hier ein *tšipli-tšapla* oder *tšapla-tšapla* „im Wasser plätschern“, daher im Spanischen von *Bilbao*: *chiplischaplas* (bizk. *tšaplasta*) = französisch *ricochets* (thüringisch, wenigstens in meiner Heimat Gotha, sagt man *schippern*, anderswo *plätschern*, *Butterbrote werfen* u. ä.). *Tšiba* „Kreisel“, auch *zibo*, *ziba*, *zibot*, entspricht dem gleichbedeutenden südfranzösischen *gipo*, *chipo*, *chibot*, *cibot*, französisch *sabot*; davon *tšibi* „lebhaft“. *Zibo*, *tšimbo* bedeutet auch „Schaukel“, ebenso *zibu*, *zabu*, *ziburu*, *zaburu*, *zubia*; das Verhältnis dieser Wortformen zueinander ist nicht klar, nur ist wohl sicher, daß sich *zubi*, *zubu* „Brücke“ eingemischt hat. Abseits von den genannten Wörtern liegt jedenfalls *tšibista*, dessen Nebenformen *gibizta*, *bigizta*, *bilisti* usw. auf ein romanisches Wort weisen (s. Bask. und Rom. 27). Endlich, um zu den Wörtern zu kommen, die den Ausgangspunkt bilden, span. port. *chibata*, jenes „Schäferstab“ (unten schaufelförmig), dieses „Gerte“, „Spießrute“, „Korporalstock“, können doch kaum dasselbe Wort sein, wie *chibata* „Zickchen“. In der Bedeutung „Gerte“ und der Form *tšibita* ist das Wort in das Baskische aufgenommen worden; es bezeichnete wahrscheinlich zunächst die Dreschrute, den Dreschstock, dann ging es über auf den Schwengel des zweiteiligen Dreschflegels, oder (als *tšipita* bei Azkue gebucht) auf den ganzen letzteren (*tšipitugel* „ledernes Mittelband zwischen Stiel und Schwengel“) und dabei mochte Schallnachahmung mitgespielt haben.

unterläßt, wo sie jenem notwendig erscheint (*dendari* Schneider und Näherin, *gelari* Kammerdiener und Kammerfrau, *langile* Arbeiter und Arbeiterin usw.), das hatte im Vordergrund meiner Gedanken gestanden.

In „Antropología y Etnología“ 146 hatte ARANZADI bei *narria* (die spanische Form für bask. *nar*, *narra*) „Schlitten“ und baskisch *narra* „Dummkopf“ an deutsches *Narte* und *Narr* erinnert. Die zweite Übereinstimmung bedeutet sicher eine Entlehnung. Wir begreifen wohl wie das deutsche *Narr* nach dem ladinischen Graubünden, dem Tessin, Puschlaf und Veltlin, gekommen ist¹; aber sein Weg nach Guipúzkoa (MANTEROLA verzeichnet übrigens das Wort auch als bizk. und lab.) ist uns dunkel. Das Wort *Narte* ist nicht deutsch, sondern russisch: *narta* „Art sibirischen Schlittens“. Nach KALIMA in „Wörter und Sachen“, II, 185 f., würde es aus dem Finnisch-Ugrischen stammen (mordw. *nurdo*, syrj. *nort* „Schlitten“). Damit man aber hier nicht zu rasch ein Zeugnis für alte finnisch-baskische Beziehungen entdecke, mache ich darauf aufmerksam, daß im Baskischen sich keine Spur von *t* oder *d* in dem betreffenden Worte findet und daß dessen Zusammenhang mit *lerratu* „schleifen“ nicht unwahrscheinlich ist (s. Zeitschr. f. rom. Phil., '99, 199).



¹ Vielleicht erklärt sich tosk. *gnorri* (*far lo gnorri* „sich dumm stellen“), das man auf *ignaro*, *ignorare* bezieht, zum Teil wenigstens aus *Narr*.

Betóya-Sprachen Nordwestbrasilens und der angrenzenden Gebiete

Von Dr. THEODOR KOCH-GRÜNBERG.

(Mit einer farbigen Völkerte.)

Die *Betóya*-Gruppe ist in Nordwestbrasilien und den im Süden angrenzenden Gebieten durch eine Menge Stämme und kleine Horden vertreten, deren Dialekte zum Teil sehr von einander abweichen.

Am Rio Caiarý-Uaupés, dem Hauptsitz dieser Sprachfamilie, sind die bedeutendsten die *Tukáno*, *Uanána*, *Desána* und *Kobéua*¹.

Die *Tukáno*, die den volkreichsten Stamm dieses Gebietes darstellen, nennen sich in ihrer eigenen Sprache *Daxseá*². Örtlich zerfallen sie in drei Abteilungen, die am unteren Caiary-Uaupés bis zum ersten Katarakt Ipanoré und an den beiden rechten Nebenflüssen Tiquié und Papurý einige zwanzig Dörfer bewohnen. Die Sprache ist bis auf geringe dialektische Unterschiede überall dieselbe und gilt an einem großen Teil des Caiary-Uaupés als Verkehrssprache.

Außer den eigentlichen *Tukáno* gibt es noch eine Anzahl kleiner Horden, die heute nur *Tukáno* sprechen, in früherer Zeit aber nach ihren eigenen Angaben eine andere Sprache hatten und sich auch im Typus nicht wesentlich von den wirklichen *Tukáno* unterscheiden. Es sind am Tiquié die *Miriti-tapuyo*, die sich selbst *Neenoá*³ nennen und am mittleren Caiary-Uaupés die *Arapáso* oder *Koreá*⁴, die *Kurauá-tapuyo* oder *Johoroá*⁵ und die *Uiua-tapuyo*⁶.

Die Gesamtzahl des *Tukáno*-Stammes und seiner Unterabteilungen kann man auf 1000 bis 1500 Seelen schätzen.

Die nächsten sprachlichen Verwandten der *Tukáno* sind die *Tuyúka* und *Bará*.

Die *Tuyúka* oder, wie ihr vollständiger Name lautet, *Tuyúka-tapuyo* oder *Tuyúka-mira* nennen sich selbst *Doxkápuara*⁷. Die Hauptmasse des Stammes, der 150 bis 200 Seelen zählt, wohnt den *Tukáno* benachbart, am oberen Tiquié und seinem linken Zufluß Cabarý-Igarapé, eine kleine Abteilung am Macaúa-Igarapé, einem der beiden Quellarme des Papurý. Trotz der engen Verwandtschaft weicht die Sprache durch lautliche Unterschiede und in vielen Wörtern gänzlich vom *Tukáno* ab.

¹ Die hier geschilderten Verhältnisse beziehen sich auf die Jahre 1903—1905. Heute ist dort durch das unaufhaltsame Vordringen der rohen Kautschuksammler leider vieles anders geworden.

² Beide Namen bezeichnen den „Pfefferfresservogel“: *Rhamphastus spec.*

³ Von der Miritipalme: *Mauritia flexuosa*.

⁴ Beide Namen bedeuten „Spechte“.

⁵ Von der Pflanze *Kurauá (yohó)*, deren feste Fasern zum Binden verwendet werden.

⁶ „Pfeilrohr-Indianer“.

⁷ „Ton-Indianer, Ton-Leute“.

Im Quellgebiet des Tiquié, oberhalb der *Tuyúka*, wohnen die *Bará* oder *Bará-maxsá*, die in der Lingoa geral *Posánga-mira* genannt werden, ein kleiner Stamm von etwa 100 Seelen. Ihre Sprache ist vom *Tuyúka* nur dialektisch verschieden.

Am mittleren Caiary-Uaupés, von dem Katarakt von Carurú an ungefähr acht Tage flußaufwärts, finden wir die *Uanána*, die sich selbst *Kótitia* nennen. Der ganze Stamm, der in eine untere und obere Abteilung zerfällt, zählt 500 bis 600 Seelen, die sich auf etwa 30 Niederlassungen am Hauptstrom und an seinem rechten Zufluß Abíu-Igarapé verteilen. Auch diese Sprache ist dem *Tukáno* näher verwandt, weicht aber lautlich und lexikalisch auch vielfach davon ab. Die sehr undeutliche Aussprache und eine Häufung von Konsonanten setzen der Aufzeichnung größere Schwierigkeiten entgegen.

Lexikalisch kommt dem *Uanána* am nächsten die Sprache der *Pirá-tapuyo* oder, wie sie sich selbst nennen, *Uaikana*¹. Ein Teil des Stammes, der auf 500 bis 800 Seelen geschätzt werden kann, wohnt am mittleren Caiary-Uaupés unterhalb des Kataraktes von Yauareté und an seinen kleinen Zuflüssen; die Hauptmasse aber sitzt am Papury und an seinem ansehnlichen linken Zufluß Macú-Igarapé.

Die *Uaiana* oder *Yurutí-tapuyo*² wohnen in drei Malokas am Dyí-Igarapé, einem rechten Zufluß des oberen Caiary-Uaupés, und scheinen auch im nahen Quellgebiet des Papury vorzukommen. Die Sprache ist mit dem *Tuyúka* näher verwandt.

Der Hauptsitz der *Uásöna* oder *Pisá-tapuyo*³ ist am Paca-Igarapé, einem der beiden Quellarme des Papury. Man findet sie auch in zwei kleineren Malokas am Manapialía, einem rechten Zufluß des oberen Caiary-Uaupés. Die Sprache ist dem *Uaiana* eng verwandt, aber weicher als dieses.

Am Paca-Igarapé, einem Zuflüßchen des Macaua-Igarapé und am Tí-Igarapé, einem rechten Zufluß des oberen Caiary-Uaupés, der mit jenem durch einen kurzen Fußpfad in Verbindung steht, wohnt in etwa zehn Malokas der kleine Stamm der *Karapaná-tapuyo* oder *Möxdáa*⁴. Sie scheinen von den übrigen Stämmen etwas mißachtet zu werden. Die Sprache zeigt eine engere Zugehörigkeit zum *Uaiana* und *Uásöna*.

Fern an den Quellen des Macaua-Igarapé streifen *Tatú-tapuyo* oder *Pamóá*⁵ angeblich ohne feste Wohnsitze durch die Wälder. Nach den wenigen Wörtern, die ich am oberen Caiary-Uaupés hörte, ist die Sprache dem *Karapaná* nahe verwandt.

Im Gebiete des Pirá-Paraná, eines linken Nebenflusses des Apaporís, wohnt eine Anzahl kleiner *Betóya*-Horden, die häufig nur durch eine Dorfgemeinschaft repräsentiert werden und, abgesehen von geringen dialektischen Unterschieden, dieselbe Sprache sprechen.

Die wichtigste dieser Horden bilden die *Buhágana*, die in der Lingoa geral *Karauatána-mira*⁶ genannt werden und an den beiden Zuflüssen des Pirá-Paraná zur Linken und zur Rechten, Dyí-Igarapé und Tariíra-Igarapé, hausen.

¹ „Fisch-Indianer“. ² „Tauben-Indianer“. ³ „Netz-Indianer“. ⁴ „Moskito-Indianer“. ⁵ „Gürteltier-Indianer“. ⁶ „Blasrohr-Leute“.

Am Dyí-Igarapé wohnen ferner die *Ömöá*¹, *Sára*², *Yäbá*, *Doá*³, *Tsäina* und *Tsöloa*; am unteren Yauacáca-Igarapé, einem benachbarten linken Zufluß des Pirá-Paraná, in einer Maloka die *Hógolotsöloa*, eine Unterabteilung der letzteren, am oberen Pirá-Paraná die *Palänoa* und *Erúlia*. Alle diese Idiome sind vom *Buhágana* nur dialektisch verschieden, weichen aber vom *Tukáno* in vielen Wörtern gänzlich ab.

Die Sprache der *Tsölá* oder *Pinótsöla*, die ebenfalls am oberen Pirá-Paraná wohnen, ist dem *Tuyúka* näher verwandt.

Auch die *Makúna*, die, früher zahlreicher, heute nur noch in zwei Malokas am Apaporís unterhalb der Mündung des Pirá-Paraná zu finden sind, sprechen einen dem *Buhágana* nahe verwandten Dialekt.

Am unteren Apaporís wohnen ferner die *Yahúna*, deren Sprache sich vielfach von den Betóyadialekten des Caiary-Uaupés und Pirá-Paraná unterscheidet. Sie zerfallen in eine Anzahl kleiner Horden mit verschiedenen Namen. Von diesen wohnen die *Ópaina* oder *Tanimbóka-tapuyo*⁴ und die *Dátúana*, wie mir angegeben wurde, in acht Malokas am Apaporís, zwei Tagereisen oberhalb der Mündung des Pirá-Paraná, und an seinem rechten Nebenfluß Boopäyacá. Unterhalb der *Makúna* sitzen am Apaporís in drei Malokas die eigentlichen *Yahúna* und die *Kuschiita*.

Am Oocá, einem linken Zufluß des unteren Apaporís, hat der kleine Stamm der *Yupúa* oder *Taiasü-tapuyo*⁵ seine Wohnsitze. MARTIUS gibt sie „am Thothä, einem Arme des Apapurís“ an⁶, der vielleicht mit dem Oocá identisch ist. Ihre Sprache kommt dem *Desána* am nächsten.

Die *Desána*, die sich selbst *Winá* nennen, haben unter den Uaupés-Stämmen die weiteste Ausdehnung. Am Tiquié bewohnen sie mindestens ein Dutzend Malokas mit 200 bis 300 Seelen. Sie sind dorthin vom Papury eingewandert, wo noch heute die Hauptmasse des Stammes sitzt. Auch finden wir sie im Quellgebiet des Macú-Paraná, eines linken Nebenflusses des letzteren, und am mittleren Caiary-Uaupés zusammen mit *Uanána*. Ihre Gesamtzahl mag 600 bis 800 Seelen betragen. Sie stellen in ihrer Umgebung anthropologisch und sprachlich ein etwas fremdes Element der Betóyagruppe dar.

Das Gebiet des oberen Caiary-Uaupés und seiner bedeutenden linken Nebenflüsse Querarý und Cuduiarý ist fast ausnahmslos von Stämmen und Horden mit *Kobéua*-Sprache besetzt, die auch am benachbarten oberen Aiary, einem rechten Zufluß des Rio Içána gesprochen wird und überall mit geringen dialektischen Unterschieden dieselbe ist. Die eigentlichen *Kobéua*, die sich selbst *Hähánaua* nennen, wohnen in mehreren Malokas am unteren Cuduiary. Das *Kobéua* hat erst im Laufe der Zeit seine heutige große Ausdehnung erlangt, indem Stämme anderer Herkunft unterjocht wurden und allmählich die Sprache der Sieger annahmen, oder auch durch welcheseitige friedliche Beziehungen. Den übrigen Betóya-Sprachen des Caiary-Uaupés, die sich alle

¹ „Menschen, Männer“. ² „Barrigudo-Affen“. ³ „Trahíra-Fische“. ⁴ „Asche-Indianer“.

⁵ „Wildschwein-Indianer“.

⁶ Cf. PH. V. MARTIUS: Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde Amerikas zumal Brasilens. Bd. I. S. 480. Leipzig 1867.

mehr oder weniger dem *Tukáno* nähern, ist das *Kobéua* nur entfernt verwandt, zeigt aber andererseits gewisse Anklänge an das *Kueretú*.

Die *Kueretú* leben nur noch in geringer Anzahl am Rio Caritáya, einem rechten Zufluß des Mirití-Paraná¹. Früher weit zahlreicher, wurden sie im 18. Jahrhundert neben anderen Stämmen des Yapurá vielfach in die Ortschaften am unteren Rio Negro verpflanzt. Die Sprache gehört als unreines Glied der Betóyagruppe an.

Bemerkungen zu den Vokabularen.

Tukáno: Die eine Wörterliste dieser Sprache (*Tukáno* 1) nahm ich während meiner beiden Reisen auf dem Tiquié, März bis Juni 1904 und Februar bis März 1905, besonders mit Indianern von Urubú-Lago und Parý-Cachoeira auf; die andere Wörterliste (*Tukáno* 2) mit einem *Kurauá-tapuyo* vom mittleren Caiary-Uaupés, der mir während meiner Reise auf dem Rio Curicuriarý, Februar bis März 1904, als Ruderer diente.

Tuyúka: Das *Tuyúka* notierte ich während meiner beiden Tiquiéreisen 1904 und 1905 mit Indianern der Maloka Pinókoaliro.

Bará: Das *Bará* nahm ich mit einem jungen Angehörigen des Stammes² im Quellgebiet des Tiquié auf, Mai 1904.

Uanána: Das *Uanána* notierte ich in Carurú, dem Hauptsitze dieses Stammes, November bis Dezember 1903 und August 1904, mit Mahápiria, dem Oberhäuptling des ganzen Stammes, und mit dem *Uanána* Diánomio³, und während meiner Reise auf dem Rio Caiary-Uaupés, August 1904 bis Januar 1905, mit Ruderern aus diesem Stamme.

Uaikana: Die Wörterliste des *Uaikana* nahm ich im August bis September 1903 in São Felipe am oberen Rio Negro mit einem Angehörigen dieses Stammes namens José⁴ auf.

Uaiana: Die Wörterliste des *Uaiana* hörte ich im April 1904 während meines Aufenthaltes bei den *Tukáno* des Cabary-Igarapé, eines linken Zuflusses des Tiquié, von einer älteren Frau dieses Stammes vom Alto Papury, die dort an einen *Tukáno* verheiratet war.

Uásöna: Die *Uásöna*-Wörter notierte ich im Oktober 1904 am Manapialia, einem rechten Zufluß des oberen Caiary-Uaupés, mit dem Indianer Pauálipoa.

Ömöá, Buhágana: Die Wörterlisten des *Ömöá* und *Buhágana* nahm ich mit zwei Indianern dieser Horden namens Oápi und Emomudyá⁵ im Mai 1904 in Pinókoaliro am oberen Tiquié auf, wo sie zu Besuch bei den *Tuyúka* weilten. Sie stammten beide vom Dyí-Igarapé, einem linken Zufluß des Pirá-Paraná.

Die Wörter *Buhágana* 2 notierte ich mit einem Indianer dieses Stammes namens Bitsúka⁶ vom Tariira-Igarapé, einem rechten Zufluß des unteren Pirá-Paraná, der mir im März und April 1905 am unteren Apaporis als Ruderer diente.

Tsölä, Sára, Erúlia, Palánoa: Die Wörterlisten des *Tsölä, Sára, Erúlia, Palánoa* hörte ich im Mai 1904 am Alto Tiquié von Frauen dieser Horden, die dort an *Tuyúka* und *Bará* verheiratet waren.

Tsóloa: Die *Tsóloa*-Wörter hörte ich im März 1905 in einer Maloka dieses Stammes am unteren Yauacáca-Igarapé, einem linken Zufluß des Pirá-Paraná.

Desána: Das *Desána* nahm ich während meiner ersten Tiquiéreise, März bis Juni 1904, mit Weibern dieses Stammes auf, die an *Tukáno* der Pary-Cachoeira verheiratet waren.

Yupúa, Yahúna, Kueretú: Die Wörterlisten des *Yupúa, Yahúna* und *Kueretú* notierte ich im März und April 1905 am unteren Apaporis mit Indianern dieser Stämme.

Kobéua: Die eine Wörterliste dieser Sprache (*Kobéua* 1) nahm ich während meines Aufenthaltes unter den *Kobéua* des oberen Caiary-Uaupés, September bis Dezember 1904, auf, besonders mit dem *Kobéua-Bahúna* Uaikumu Kádyu (José); die andere (*Kobéua* 2) während

¹ Linker Nebenfluß des Yapurá, der oberhalb des Apaporis mündet.

² THEODOR KOCH-GRÜNBERG: „Indianertypen aus dem Amazonas-Gebiet.“ Lief. 2, Taf. 35b.

³ Ebenda: Lief. 3, Taf. 42a und b. ⁴ Ebenda: Lief. 3, Taf. 56b. ⁵ Ebenda: Lief. 4, Taf. 66b und 67a. ⁶ Ebenda: Lief. 4, Taf. 67b.

meiner Reise auf dem Isána und seinem rechten Zufluß Aiary, Oktober 1903 bis Jänner 1904, mit *Káua*-Indianern, von einem früheren Aruakstamme des oberen Aiary.

Alle diese Vokabulare sind phonetisch geschrieben.

* * *

Dazu kommen noch die Wörterlisten des *Tukáno*, *Uanána*, *Uaikana*, *Karapaná*, *Kobéua* und *Yahúna*, die Herr HERMANN SCHMIDT aus Manáos in den letzten Jahren am oberen Rio Negro und Caiary-Uaupés aufzeichnete und von denen besonders die letztere zahlreiche grammatische Formen enthält.

Um die Gleichmäßigkeit möglichst zu wahren, habe ich die deutsch-brasilianische Schreibweise SCHMIDT's, so weit sich dies mit Sicherheit tun ließ, phonetisch geändert. *c* vor *a*, *o*, *u* habe ich durchwegs durch *k* ersetzt; *c* vor *i* und ebenso *ç* durch *s*; deutsches *j* durch *y*; deutsches *ch* nach *a*, *o*, *u* durch *x*, nach *e*, *i* durch *ɣ*; deutsches *sch* durch *ʃ*; deutsches *z* durch *ts*; deutsches *qu* durch *ku*; deutsches *ä* durch *e*.

* * *

Stammesnamen, die sich bereits in der Literatur eingebürgert haben, sind möglichst beibehalten worden, z. B. *Tukáno*, *Desána*, *Kobéua* u. a.; Stämme, die erst durch meine Reise bekannt geworden sind, werden dagegen mit dem Namen bezeichnet, den sie sich in ihrer eigenen Sprache beilegen, z. B. *Uaiana*, *Bará*, *Erúlia* u. a.

Lautlehre.

Vokale:

a, *e*, *i*, *u* wie im Deutschen.

o gewöhnlich offen, ähnlich dem portugiesischen *o*.

á Wortakzent.

ā Länge. Wo der Längsstrich fehlt, werden die Vokale mehr oder weniger kurz ausgesprochen.

ɛ sehr offenes *e*, ähnlich dem deutschen *ä*, dem französischen *è*.

ɛ̃ gutturales *e*, doch von verschiedener Stärke, ähnlich dem englischen *u* in *hut*; im *Kobéua* sehr dumpf, am hinteren Gaumen hervorgebracht, klingt fast wie sehr dumpfes *ö*.

ɑ zwischen *a* und *o*, ähnlich dem englischen *a* in *walk*.

ʊ zwischen *u* und *o*.

w konsonantisches *u*, wie das englische *w* in *water*.

y konsonantisches *i*, wie das englische *y* in *youth*.

au, *ai*, *oi*, *ui*, *ua*, *oa*, *ue* beide Vokale getrennt gesprochen.

aʊ, *aɪ*, *oɪ*, *uɪ*, *uɑ*, *oɑ*, *uɛ*, *iɑ*, *oɛ*, *uɑ*, *ɛɑ* diphthongische Laute.

Fast sämtliche Vokale werden nasalisiert, besonders im *Kobéua*. Deshalb ist die Nasalisierung im folgenden nicht besonders angegeben.

() eingeklammerte Vokale sind stark reduziert, bisweilen kaum hörbar.

Konsonanten:

b, *d*, *g*, *k*, *m*, *n*, *p*, *r*, *s*, *t* wie im Deutschen.

f^h zwischen sehr weichem *f* und *h*, ähnlich einem mit halb offenem Munde gesprochenen *f*.

ɸ zwischen *p* und *f*, oder stark nach *f* hin neigendes *p*.

h deutsches *h* in *haben*.

ɣ leicht gutturales *h*, zwischen *h* und *x*.

x gutturaler Reibelaut, am hinteren Gaumen gebildet, bald ähnlich dem spanischen *j*, bald ähnlich dem deutschen *ch* in *Nacht*.

ɣ ähnlich einem leichten deutschen *ch* in *nicht*.

l Laut zwischen *l* und *r*, ähnlich dem rollenden polnischen *ł*, bald nach *l*, bald nach *r* hinneigend. Ein reines *l* kommt nicht vor.

z weicher *s*-Laut.

ʒ französisches *j* in *jeter*.

ʃ französisches *ch* in *chercher*.

ñ deutsches *ng* in *Engel*.

() eingeklammerte Konsonanten sind stark reduziert, bisweilen kaum hörbar.

Bemerkungen zu einzelnen Sprachen.

Tukáno: *x* nach *e* klingt wie ein *ɣ*, das weit hinten am Gaumen hervor-gebracht wird, und liegt etwa in der Mitte zwischen *x* und *ɣ*.

Das *Tukáno* hat, wie viele *Betóya*-Dialekte, in manchen Wörtern einen merkwürdigen Laut, der bald als Pause, bald als stark reduziertes *e*, bald als stark reduzierter dentaler Laut empfunden wird. Es ist ein Laut, der aus dem Rachen durch die Nase hervorgestoßen wird, indem die Zungenspitze wider den oberen Schneidezähnen liegt. In den Vokabularen ist dieser Laut durch einen Gedankenstrich ausgedrückt.

Tuyúka: *ɸ* wurde von den *Tukáno*-Dolmetschern als reines *p* ausgesprochen und offenbar auch so empfunden. Im Inlaut ist die Neigung nach *ɸ* viel stärker als im Anlaut, wo das *ɸ* durch fast reines *p* ersetzt wird.

Bará: Die Neigung des *p* nach *ɸ* hin ist in diesem Dialekt wohl vorhanden, aber nicht so ausgeprägt wie im *Tuyúka*; im Anlaut reines *p*.

Uanána: Das *Uanána* hat einen zwischen *r* und *d* schwer zu unterscheidenden Laut.

Yahúna: Hat einen Laut zwischen *l*, *r* und *d*, fast wie ein rollendes *l* mit leichtem *d*-Nachschlag. Derselbe Laut findet sich, wenn auch nicht so ausgeprägt, in den Dialekten des Pirá-Paraná, z. B. Erúlia, Tsölá u. a.

Kobéua: Die Aussprache des *Kobéua* ist sehr dumpf und nasal.

Buhágana: *p* im *Tukáno*, *ɸ* im *Tuyúka* ist im *Buhágana* und den ihm nahe verwandten Dialekten zu *h* geworden.

Tsölá: *s* in den anderen Dialekten ist im *Tsölá* zu *h* geworden.

Yupúa: Die Aufnahme dieser Sprache war mit großen Schwierigkeiten verknüpft, da meine Gewährsleute sehr rasch und undeutlich sprachen, so daß manche Laute, besonders die Konsonanten, erst nach mehrmaliger Wiederholung mit ziemlicher Sicherheit niederzuschreiben waren. Ein Schlußvokal bei den Verben schwankt zwischen *ɛ* und *u*; wahrscheinlich handelt es sich um ein sehr dumpfes *e*. Ein Doppelkonsonant, besonders bei den Substantiven, schwankt zwischen *(t)s*, *(t)ʃ* und *t(ɣ)* und wurde bisweilen auch *s* oder *z* oder *(d)z* oder *(d)ʒ* ausgesprochen.

Vergleichende Wörterlisten:

Tukáno:

1. A. R. WALLACE: A narrative of travels on the Amazon and Rio Negro. S. 520 ff. London 1853. Englische Schreibweise.

2. H. COUDREAU: La France Équinoxiale. Bd. II, S. 464 ff, Paris 1887. Portugiesische Schreibweise.

3. F. PFAFF: Verhandlungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte. Jahrg. 1890. S. 596 ff. Phonetische Schreibweise.

Yupúa:

1. C. FR. PH. v. MARTIUS: Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde Amerikas zumal Brasilens. Bd. II, S. 275—276. Leipzig 1867. Deutsche Schreibweise.

2. WALLACE: a. a. O. S. 520 ff.; irrtümlich mit „*Curetú*“ bezeichnet, aber unzweifelhaft reines *Yupúa*, was schon MARTIUS erkannte (vgl. MARTIUS: a. a. O. Bd. II, S. 284, Fußnote).

Yahúna:

MARTIUS: a. a. O. Bd. II, S. 281; 20 Wörter, die MARTIUS „aus dem Munde eines bei den Juris in Uriuvau (am Rio Yapurá) gefangenen Jaúna aufgezeichnet“ hat.

Kueretú:

MARTIUS: a. a. O. Bd. II, S. 164 ff. *Coretú*, von MARTIUS aus dem Munde des Häuptlings Pachicú in São João do Principe am Rio Yapurá aufgenommen.

Kobéua:

WALLACE: a. a. O. S. 520 ff. (Cobéu).

JOHANN NATTERER, der den Rio Caiary-Uaupés im Jahre 1831 besuchte, schreibt in seinen Tagebuchblättern (Manuskript in der ethnologischen Abteilung des k. u. k. Hofmuseums zu Wien) folgendes: „... Der Rio Vaupé und die Bäche und Fließchen, die er aufnimmt, sind von vielen Nationen bewohnt, die die Portugiesen mit dem Namen *Vaupé* belegen. Von den Nationen *Tariana*, *Tocanna*, *Dessannà*, *Kobéu*, *Arapásu*, *Pirà*, *Coihoana* habe ich Sprachproben aufgezeichnet und gefunden, daß *Tariana* von *Banniva* abstammt, und die übrigen Sprachen viel Ähnliches unter sich haben, und vielleicht einst bloß verschiedene Stämme einer und derselben Nation ausmachten. Von den Nationen *Uananà*, *Xilia*, *Tejuca*, *Carapanà*, *Tatú*, *Uaianà*, *Jurupari*, *Bahuna* konnte ich keine Wörter aufzeichnen, da sie weit an der oberen Gegend des Flusses wohnen.“

Unter den 70 Wörterlisten, die NATTERER in den verschiedensten Gegenden Brasilens aufgenommen hatte, finden wir folgende verzeichnet:

28. *Kobéu* (Köbéu) wohnen im Rio Cuduiari, der in den Rio Vaupé fällt.

29. *Pira tapuia* wohnen im Apá puri an der Amcaco Cachoeira.

30. *Tocanna* wohnen in Jamassaró unterhalb der Panoré Cachoeira des Rio Vaupé.

31. *Arapássu* wohnten ursprünglich im Garapé Szibútzará unterhalb der Panoré-Cachoeira, linken Ufers des Rio Vaupé.

33. *Dessanna* wohnten im Rio Ukuischá etwas oberhalb der Jagareté Cachoeira.

34. *Caiohoana* bewohnten ehemals die Gegend, wo die Malloca Jamassaró steht, sind nun in S. Joaquim¹.

Auch diese Wörterlisten sind verloren gegangen².

I. Tukano.

1. Aufgenommen am Rio Tiquié, besonders am Urubú-Lago und an der Parý-Cachoeira, März-Juni 1904 und Februar 1905.

2. Aufgenommen in São Felipe am oberen Rio Negro und während der Reise am Rio Curicuriary mit dem Kurauá-tapuyo „João Grande“ aus Yukírarapekúma am mittleren Caiary-Uaupés, Jänner-März 1904.

¹ Die Bewohner von São Joaquim sprechen heute nur noch die Lingoa geral.

² Vgl. TH. KOCH-GRÜNBERG: „Aruaksprachen Nordwestbrasilens und der angrenzenden Gebiete.“ Mitt. d. Anthropol. Ges. in Wien. Bd. XLI, S. 3, Fußnote 6, des Sonderabzuges. Wien 1911.

A. Körperteile.

Zunge *ye-méno*¹
 Mund *ɛxséro*
 Lippe 1. *ɛxsébeto*, 2. *ɛxsépxei*
 Zähne *uxpíri*, 1. *uxpíga* Schneidezähne
 Nase 1. *ékéa*, 2. *ek(e)đ*
 Nasenlöcher *eképeri*, 1. *eképe* Nasenloch
 Auge *kaxpéri*
 Augenlid 1. *kaxpésutiro*
 Iris und Pupille 1. *kaxpéayino*
 innerer Augenwinkel 1. *kaxpépé*
 Ohr 1. *o-mépero*, 2. *o-mě(m)pero*
 Ohrloch als Gehörgang 1. *o-méperope*, 2. *o-mépero surípe*
 Ohr läppchen 1. *o-méperosiro*
 Loch im Ohr läppchen 1. *o-mépero sulípe*
 Stift im Ohr läppchen 1. *o-méperoóaxka*
 Loch in der Unterlippe 1. *ɛxsékape*, (e) *ɛxsékape*
 Stift in der Unterlippe 1. (e) *ɛxsékatóa*
 Stirne (n) *ɔtápóa*, 1. (n) *ɔtápoateno*
 Kopf 1. *d(e)xpóa*, 2. *mānind(e)xpóa*
 Kopfhair 1. *pođli*, 2. *mānipođri*
 Augenbrauen 1. *kaxpéuě*, 2. *kaxpépoāri*
 Augenwimpern 1. *kaxpépoali*, 2. *kaxpépoāri*
 Bart 1. *ɛxsékapóali*, 2. *sékapoa*
 Schnurrbart 1. *ɛxsépetopoali*
 Achselhaar 1. *kékápoali* [poāri
 Schamhaar 1. *étápoali*, *étápóali*, 2. *yaxpě-*
 Wange *ua-súporo*
 Kinn 1. (e) *ɛxséka*, 2. (e) *ɛxséruxka*
 Schulter 1. *oxkóparo*, *kó(m)paro*, 2. *pótika*
 Arm 1. *úmuka*, 2. *mānimuka*
 Schultergelenk 1. *umúkadepóka*
 Hand- und Armgelenk 1. *umúkamípero*
 Ellbogen 1. *hómou*, 2. *manikóá*
 Hand 1. *umúpama*, 2. *umupípama*
 Handrücken 1. *umúpama*, 2. *umupípama*,
manimupípama
 Handfläche 1. *umák(e)xtiro*, 2. *maniumu-*
káruuxka
 Finger 1. *umápikali*, 2. *manimupíá*
 Daumen 1. *umápikali*
 Zeigefinger 1. *yápuaka*
 Kleinfinger 1. *umápikakákā*
 Fingernagel 1. *umáseri*, 2. *mānimúsero*
 Bein 1. *depóga*, *depóka*, (n) *depóga*², 2. *mā-*
nixsó

Oberschenkel 1. *ɛxsó*
 Unterschenkel, Schienbein 1. *yexkáúa*, *yex-*
kéúa, 2. *manixká*
 Wade 1. *yexkáúa*, 2. *ixkáúdia*
 Knie 1. *ɛxsépekóá*, *sépekóá*, 2. (e) *ɛxsépokuli*
 Kniekehle 1. *yexkéuaméta*, 2. *ixkáml(m)pero*
 Fuß 1. *depóka*, *depópama*, 2. *manitepóka*,
mani(n)depóka
 Fußbrücken 1. *depópama*, 2. *mani(n)depóka-*
saémaa
 Sohle 1. *depók(e)xtiro*, 2. *mani(n)depóka(n)-*
duxka
 Ferse 1. *depótia*, 2. *māni(n)depótia*
 hintere Fußsehne 1. *uámexsinta*, 2. *uáda*
 Zehen 1. *depópikali*, 2. *māni(n)depópia*
 Zehennagel 1. *depóseri*, 2. *māni(n)depóseri*
 Körper 1. *uxpé*, 2. *māni(u)xpé*
 Hals 1. *uaméta*, 2. *māniūaméxtá*
 Nacken 1. *uamétúa*, *káte*, 2. *māniūaméxta-*
saémaa
 Kehle 1. *uamépe*, 2. *māniūamépe*
 Achselhöhle 1. *kéká*, 2. *mānimukáruuxka*
 Schulterblatt 1. *oxkóparo*, 2. *mānisaémaóá*
 Rippen 1. *pátipama*, 2. *mānik(u)xtiróani*
 Brust 1. *kuxttro*, 2. *mānik(u)xttro*
 Brustwarze beim Mann, weibliche Brust, weib-
 liche Brustwarze 1. *uxpéni*, 2. (u) *xpéno*
 Bauch 1. *pága*, 2. *pā*
 Nabel 1. *sēmga*, 2. *sēm(e)á*
 Nabelstrang 1. (t) *sumúā(n)da*
 Rücken 1. *séma*, 2. *sémaóá*
 Rückgrat 1. *tskópeniúa*, 2. *tskepínea*
 Gesäß 1. *tšta*, 2. *tšta*, (n) *dámārixka*
 Penis 1. *náli(e)*, 2. *nál(h)i*
 Öffnung des Penis 1. *ólépi*, 2. *nūli(x)sero*
 Glans 1. *nūlidexpóa*, 2. *nūltí(de)xpóa*
 Praeputium 1. *nūlik(a)xsero*, 2. *nūltxsero*
 Scrotum 1. *uxpén(e)tóa*, 2. (u) *xpēnitoa*
 Testikel 1. *uxpén(e)toperi*, 2. (u) *xpēnitoa*
 Samen virile 2. *nūlisāni(m)pe*
 weiblicher Geschlechtsteil 1. *yaxpé*, 2. *yexpé*
 Vagina 1. *yoalípe*
 Clitoris *kólé* [somúta
 Schamlippen 1. *yaxpé(t)sománi*, 2. *yexpe-*
 Anus 1. *šipé*, 2. *šipe*, *nānipe*
 Haut 1. *kaxséro*, 2. *mānixsero*

¹ Der Gedankenstrich bezeichnet im Tukáno und anderen Betóyasprachen (z. B. Uanána) einen merkwürdigen Laut, der bald als Pause oder Stocken im Wort, bald als stark reduziertes *e*, bald als stark reduzierter und nasaler Dentallaut empfunden wird. Es ist ein unbestimmbarer Laut, der aus dem Rachen durch die Nase hervorgestoßen wird, indem die Zungenspitze wider den oberen Schneidezähnen liegt.

² Das anlautende *d* ist so weich, daß es einen starken *n*-Vorschlag hat und deshalb oft wie reines *n* aufgefaßt wird; vgl. dazu die Zahlen.

Knochen 1. *oá, oáni*, 2. *māniúáni*
 Blut 1. *(n)di*, 2. *māni(n)di*
 Adern 1. *uádali*, 2. *māniúádari*
 Puls 1. *héripona*, 2. *uádari héripona*
 Fleisch 1. *(n)diťro*, 2. *māninditřo*
 Sehne 1. *uádali*, 2. *māniúáda*
 Herz 1. *héripona*, 2. *mānihéripona*
 Leber, Lunge, Magen, Darm 1. *ye-métoli*,
 2. *māniyemétoli*
 Fett 1. *diťtise*, 2. *ę(e)sé*
 Rotz, Nasenschleim 1. *ehô*
 Speichel 1. *ę(e)(t)sôko*, 2. *mānitoptitře*
 Urin 1. *hólé*, 2. *māniólé*
 Schweiß 1. *oxsóa*, 2. *mānixtsotiuase*¹
 Kot 1. *ę(e)ťá*, 2. *māni(e)ťá*
 Träne 1. *(i)yakokó*, 2. *mānik(a)xpérikoa*
 Gelbe Ausscheidung in den Augenwinkeln
 1. *kaxpésumi*

B. Elemento und Natur.

Wasser 1. *oxkó, axkó*, 2. *axkó*
 Fluß 1. *(n)diá*, 2. *(n)ďá*
 Rio Caiarý-Uaupés 1. *diáp(e)xsá*
 Bach *mā*
 Lagune, See 1. *diťtára*, 2. *(n)diťtára*
 Stromschnelle, Katarakt (Cachoeira) *póea*
 Parý-Cachoeira 1. *(t)sírřpa*
 Schaum von einem Katarakt 1. *póea(t)sapoli*,
póeasopoli
 Schmäler Flußarm (*paraná miri*) 1. *yuxti*
 Stagnierendes, faulendes Wasser 1. *(ox)kó-*
(t)sapero
 Feuer 1. *pęxkámę(e)*, 2. *pęxkámę(e)*
 Rauch 1. *ômé, ô-mé*, 2. *ô(e)mé*
 Asche 1. *nuxhođ*, 2. *nuxhá*
 Kohle *niťti*
 Brennholz *pęxká*
 Himmel 1. *émę(t)se*, 2. *ę(e)męse*
 Wolke 1. *ô-mękuráli*, 2. *ô(e)mé* (vgl. „Rauch“)
 Regen 1. *oxkóro, axkóro*, 2. *axkóro*
 Nebel, Tau 1. *boęři*, 2. *bôęreo*
 Wind *ui-nôno*
 Gewittersturm 1. *ui-nôno*, 2. *ui-nôno pę(i)rótia*
 Blitz 1. *bęxpó*, 2. *bęxpoiabę(e)*, *pęxpoiabę(e)*
 Donner 1. *bęxpóiu(e)mi*, 2. *bęxpoiabá(e)*,
pęxpoiabá(e) [k(e)bětó
 Regenbogen 1. *boatřimaų(e)*, *boęue*, 2. *boé-*
 Sonne 1. *muhťpu*, 2. *muhťpu, mu(x)ťpu*
 Schatten 1. *yęxsékéaro, muhťpueřkani*,
 2. *yęxsékéaro(e)* [lělo(e)
 Sonnenaufgang, Morgen 1. *yamidka*, 2. *bo-*

Athem 1. *ęxsęromę*, 2. *omęa, mānihirimitsa*
 Flatus 1. *(e)táp(u)tise*¹, *(eř)táp(u)xti*, 2. *(e)ř-*
táp(e)ti
 Wunde, Narbe 1. *kámino*, 2. *támino*
 Frieiras (Entzündung der Zehen) 1. *olę(m)buru*
 Fieber 1. *ux(u)ákę, uxákę*, 2. *(e)hābiťti*
 Dysenterie 1. *yohóá, đhóá*, 2. *đhua, đřuá*
 Schnabel 1. *ueřkókea*², 2. *kikeá*
 Schwanz des Hundes 1. *(n)dieipřkôno*,
 2. *dię(i)p(i)řkôno*
 Schwanz des Fisches *uałpřkôno*
 Schwanz des Vogels 1. *ueřkópiřkôno*², 2. *ke-*
piřkôni
 Flügel 1. *ueřkóuisę, ueřkouiró*³, *keuiró*,
 2. *keuisępoari*
 Feder 1. *ueřkópoali*², 2. *kępoari*
 Flosse 1. *uauisę, uauisę, ke(a)xkótuse*

Mittag 1. *tahalitero*, 2. *daxhariteiro*
 Sonnenuntergang, Abend 1. *yamřka*, 2. *nařnoe*
 Ein Jahr 1. *nikáboęķę, niká(m)boęķę, niká-*
ķęma, 2. *nikáķęma*
 Regenzeit 1. *oxkônęme*, 2. *axkôrop(h)áro(e)*
 Trockenzeit 1. *ęmę(x)ko, ęmę(x)kanyoponiķa*,
 2. *ķę(e)miáno(e)*
 Tag 1. *ęmęko, yemiáka*, 2. *ę(e)męreřko*
 Nacht 1. *yamřka(a)*, 2. *nařnoe*
 Dämmerung 1. *naitiane*, 2. *yamřka(a)*
 Aurora 1. *ayupunénakemāmhati*, 2. *bolělo-*
hitiroe
 Mond 1. *muhťpu*, 2. *muhťpu*
 Neuer Mond 1. *mamamuhťpu, mamābax-*
huęęę, 2. *muhťpumbaxúęi*
 Vollmond 1. *muhťpu(b)ábakę*, 2. *mamambâ-*
bag(mi)
 Ein Monat 1. *nikámuhťpu*, 2. *nikāmuhťpu*
 Mondfinsternis 1. *muhťpuęni(e)*, 2. *muhťpu-*
niemi
 Sonnenfinsternis 1. *muhťpuęni(e)*, 2. *muhť-*
puiniemi
 Ringförmiger Mondhof bei dunstigem Himmel
 1. *muhťpu(m)peto*, 2. *muhťpo(m)peto*
 Stern *yaxkoá*
 „Die (alle) Sterne“ 1. *yaxkoápa*
 Morgenstern 1. *bólaká*, 2. *bőlěliřka*
 Abendstern 1. *yamioaka*
 Nördlicher Teil des „Eridanus“, Sternbild
 1. *třřuařa vu, třřuařaxpu*³
 „Skorpion“, Sternbild 1. *đyđ, đyđ*⁴

¹ Verbalform; vgl. die Verben. ² Des Papageis.

³ So heißt ein Tanzgerät, eine Art Hacke: Klinge aus Stein oder schwarzem Palmholz, die an einem winkligen Stiel festgebunden ist. Das Sternbild hat ebenfalls winkelige Gestalt.

⁴ Giftschlange Jararaca.

„Sirius“ und andere Sterne erster Ordnung

1. (n)diaiyoa¹

„Walfisch“, Sternbild 1. yái, yai²

Teile dieses Sternbildes 1. yaipixkóno³, yairexpóa⁴, yairexkáli⁵

„Krone“, Sternbild 1. pāmó, pāmú, 2. pāmú⁶

„Taube“, Sternbild 1. uatksa, uak(e)ksa, 2. uaik(e)ksa⁷

„Rabe“, Sternbild 1. yehé⁸

„Löwe“, Sternbild 1. daxtsiá(ue), daxtsiá(e), 2. daxtiá(ue)⁹ [kótoro

Plejaden 1. yaxkótóro, yaxkótéro, 2. yax-

Hyaden, Sterngruppe im „Stier“ 1. kattsánino

Stern dritter Größe im „Skorpion“, nahe dem Schwanzende 1. dyā(n)dieri¹⁰

Milchstraße 1. uxpiá, 2. yaxkótoroaĩemi

Erdboden (n)di-tá

Überschwemmtes Land (Lingoa geral igapó)

2. (n)diakoe

Lange gerade Flußstrecke (port. *estirão*)

(l. g. *tipuká*) 2. yoaríkuxsa

Campo, Campina 1. da (Gras), 2. noxkóparo, noxkóparótu (vgl. „Sand“)

Weg maá

Berg ené

Wald 1. maxkáke, 2. pōni (Blatt)

Loch 1. koxpé, 2. oxpé

Grab 1. maxsápe, 2. maxsāpé¹¹

Höhle 1. (e)xtápe¹², 2. (e)xtá(u)ii¹³

Insel nexkéno

Sand, Strand 1. noxkópoli, 2. noxkóparo

Stein 1. (e)xtá, 2. (e)xtáa

Eisenstein 1. dáro(e)xta¹⁴

Salz 1. moá¹⁵

G. Haus, Gerät.

Dorf, Maloka maxká¹⁶

Haus uil, wil¹⁷ [kekero

Front und Rückwand des Hauses 1. uaxtá-

Dach 1. uax(t)sóli, 2. uiirexpótsoli

Eingang 1. soxpépeto

Ausgang 1. (n)duákaró

Klapptüre des Eingangs 1. (t)suxpépama, 2. s(u)xpépamo

Seitenwände 1. (t)somóka, (t)somókatiaro, (t)somókatiallka, 2. uiipiáya

Rindebekleidung der Hausfront (von 1 1/2 bis 2 Manneshöhen) 1. uaxtákekékséro

Die beiden Eingangsposten 1. boxtá, poxtá

Rindebekleidung der Eingangsposten 1. uaxtátoro

Familienabteilung an den Seiten der Maloka 1. uiituxkú

Vertikale Latten aus Paxiúba-Holz, auf der Innenseite der Vorder- und Hinterwand des Hauses 1. uaxtá

Horizontale Latten derselben Art, an die diese vertikalen Latten festgebunden sind 1. uaxtápi

Palmblattgeflecht als Füllung zwischen beiden Lattenschichten 1. pépuni, péputi, péputi

Palmstrohbekleidung der vorderen Giebelwand 1. mixpiyókoro¹⁸

Strebepfosten, Hauspfeiler, die sechs mittleren

Hauptpfosten 1. poxtá, (m)baxsauiyáne-kano, (m)baxsauiyanekanipoxtá, 2. yuxké(e), uiipoxtá, heiripoxtá (die beiden Pfosten inmitten des Hauses)

Die kleineren Strebepfosten an beiden Seiten 1. doxketúsapoxtáli

Die kleinsten Strebepfosten nahe den Seitenwänden 1. (t)sumákakatatuxtáli, (t)sumákakatatuxtóro

Die drei Querbalken, die je zwei der sechs Hauptpfosten miteinander verbinden 1. deni, tēni

Die zwei Längsbalken, die je drei Hauptpfosten miteinander verbinden 1. umú

Die zwei Längsbalken, die die kleineren Strebepfosten miteinander verbinden 1. doxketúlimu

Die zwei Längsbalken, die die kleinsten Strebepfosten miteinander verbinden 1. (t)sumákakamu

Giebelbalken 1. ui(i)dexpo(t)salikamu

Vertikalpfosten, die, von der Mitte der drei Querbalken ausgehend, den Giebelbalken stützen 1. duaíeké

Kurze Querbalken als Stützen des Giebelbalkens 1. uaxtaphine

¹ Fischottern. ² Jaguar. ³ Schwanz des Jaguars. ⁴ Kopf des Jaguars. ⁵ Beine des Jaguars. ⁶ Gürteltier. ⁷ Bratrost für Fische. ⁸ Reiher. ⁹ Krebs. ¹⁰ Eier der Jararaca. ¹¹ Leute-loch. ¹² „Steinloch“. ¹³ „Steinhaus“. ¹⁴ „Krötenstein“.

¹⁵ Ebenso heißt eine kleine, in schnellfließendem Wasser auf Felsen wuchernde Pflanze (l. g.: *karurú*), aus deren Asche die Indianer Salz bereiten.

¹⁶ Bewohntes Haus, Maloka, Ortschaft.

¹⁷ Jedes Haus ohne Unterschied, auch Baracke.

¹⁸ *mixpi* Assai-Palme.

Dachsparren, von oben nach unten verlaufend
1. *uax(t)sóli*

Horizontale Dachsparren, an die die nach außen umgeschlagenen und schindelartig übereinander gelegten Palmblätter der Dachbekleidung mit Sipó festgebunden werden 1. *uékapi* (die obere Dachsparre einer jeden Lage), *n(e)xpóli* (die untere Dachsparre einer jeden Lage)

Blätter der Dachbekleidung¹, innere Lage
1. *moápoli*, *moáponi*

Blätter der Caraná-Palme als Dachbekleidung, äußere Lage² 1. *muxúi*, *pó(t)se*

Baracke im Wald 2. *kantniui(i)* (Schlafhaus)

Lagerplatz³ *kānilitu*

Pflanzung *uexsé*

Sitzschemel 1. *komóno*, 2. *kómono*

Lange niedrige Bank am Eingang des Hauses, für die Gäste 1. *kómpotoro*

Hängematte 1. *pú(e)*, 2. *páye*

Hängematte aus Miriti 1. *n(e)épu(e)*

Hängematte aus Tucum 1. *yuxkapulpu(e)*, *yuxkapunipu(e)*, *yuxkápu(y)e*, *yuxká-puni(y)e*⁴, 2. *yuxkáponepátuké*

Hängematte aus Baumwolle 1. *yuxtápu(e)*, 2. *yuxtápu(e)*, *yuxtápūye*

Baumwolle *yuxtá*

Tucumfasern, Faden aus Tucumfasern 1. *yuxkápoli*, 2. *yuxkáponeuéké*

Miritifasern 2. *neépouéké*

Hängemattenstricke 1. *póneme*

Einschlagfäden der Hängematte 1. *pókota*

Webstuhl zum Herstellen von dichten Hängematten⁵:

a) die beiden Pfeiler 1. *uaxtáyu*

b) die beiden Horizontalbalken 1. *yuxkéké*

c) dünner Stab, der zwischen die geraden und ungeraden Fäden des vorderen Teiles der Kette geschoben wird 1. *buxpupi*

d) verschiebbarer Stab, der den vorderen und hinteren Teil der Kette trennt 1. *buxpúé*

e) verschiebbare Schlingen an den hinteren Kettenfäden 1. *teátsoakaro*

f) glatte Stäbchen, welche die Einschlagfäden tragen und als Schiffchen dienen 1. *doxké(t)sáse*

g) Webemesser 1. *bō(m)bátusepeni*, *pō(m)-pátusepeni*

h) Tucumknäuel 1. *yuxkáponi(y)a*

Zeugstoff 1. *suti*

Verarbeiteter Zeugstoff 1. *(t)sutíro*, 2. *su-tíro*

Roter Baststoff 1. *óax(t)só*, 2. *uaxsokébatuké*

Kurauáfasern 2. *yuxhótari*

Kurauáfaden 1. *yohó*

Gewichster Tucumfaden 1. *yuxkápolibéxké*

Pech, Harz 1. *oxpé*

Fackel aus Kienholz 1. *méxpéli*

Tragkorb der Weiber *píi*

Kugeliges Hängekörbchen für Kleinkram
1. *pítkamo*, *pékamo*

Zuziehbares Netz über der Öffnung dieses Körbchens 1. *tsua(t)sé*

Hängekörbchen mit längerem Hals 1. *tónoe*, *biap(o)xsetipe* (zum Aufbewahren von Capsicum: *biá*)

Körbchen von zylindrischer Form (mit Mustern)
1. *úrué*, 2. *uhésódka(a)*

Korbwanne zum Aufbewahren von Früchten etc. 1. *(m)baxti*

Großer, flacher Korb für Mandiókafladen (Beijús) etc. 1. *uhébaxti*, 2. *uhébaxti*

Großes, tiefes Sieb, sehr fein, zum Auspressen der frischen Mandiókamasse 1. *dō(m)pa*

Flaches, gröberes Sieb zum Reinigen der ausgepreßten Mandiókamasse *tsióa*

Dasselbe von größerer Dimension 1. *pámotsióa*

Feines, kleines Sieb (für Coca) 1. *pamō(t)sóa*

Flaches, viereckiges Sieb, in der Mitte grob geflochten 1. *pokátseapa*

Tiefer Korb zum Aufbewahren gerösteten Mandiókamehls (Farinha) 1. *tēnipi*, *dēnipi*

Kleine, viereckige Matte zum Zudecken von Gefäßen 1. *péro*, *pehéro*

Feuerfächer 1. *uénino*, 2. *uínino*

Geflochtener Schlauch (*tipiti*) zum Auspressen der Mandiókamasse 1. *uaxtíkaa*, 2. *úax-tíka(a)*

Vorstehende Stange, an die der Schlauch hängt wird 1. *daxsé* (Tucáno)

Preßstange für den Schlauch 1. *é(e)tapóké*

Doppelter oder dreifacher Sipóring, mit dem die Preßstange an dem Hauspfosten befestigt wird 1. *é(e)tapólepeto*

¹ Als Lingoa geral-Bezeichnung für diese Blätter nannten mir die Indianer *mossuráua* (?).

² Über der inneren *moáponi*-Schicht liegt außen noch eine Schicht *caraná*-Blätter schindelartig übereinander.

³ Lingoa geral: *mitasáua*.

⁴ Offenbar zusammengezogen aus *yuxkápu(y)e* oder *yuxkápu(y)e* und *pú(e)*.

⁵ Vgl. TH. KOCH-GRÜNBERG: „Zwei Jahre unter den Indianern.“ Bd. II, S. 211 ff. Abb. 133.

Oberer Ring des Schlauches, an dem dieser aufgehängt wird 1. *uaxtékadexpóa*
 Unterer Ring des Schlauches, durch den die Preßstange gesteckt wird 1. *tiðkoro, tiasé*¹
 Sipóumwicklung zur Festigung der Ringe 1. *de(e)tesé*²
 Schlitzöffnung des Schlauches 1. *uaxtékasero*
 Topf zum Auffangen des Mandiókasaftes 1. *ē(e)tapósāte*
 Mandiókasaft (giftig) 1. *ē(e)tapókēkeo*
 Frisch ausgepreßte Mandiókamasse 1. *būti*
 Ausgekochter, entgifteter Mandiókasaft (l. g. *manikuéra*) 1. *yoxká*
 Zylinder aus Baumrinde zum Aufbewahren von Mandiókamasse 1. *būtisanino*
 Dreieckiges Gestell für großes Sieb zum Auspressen der Mandiókamasse 1. *yamá* (Hirsch)
 Die beiden Querlatten, die an den drei Längsstangen befestigt sind, so daß man das Gestell zusammenklappen und bei Seite stellen kann 1. *yamáxsoli*
 Dritte Querlatte, die zu jedesmaligem Gebrauch frei über die beiden anderen Latten gelegt wird. (Auf diesen drei Latten ruht der Rand des Siebes *dó(m)pa*) 1. *eobéliphi*
 Mandiókareibebrett 1. *so(o)kõno, so-kõno, (t)so-kõno, 2. so(o)kõno*
 Bratrost 1. *uáikxsa, uaiḡsonokolíksa, 2. uaiḡsókano*
 Hängender Bratrost im Hause 1. *uatk(e)xsa, uaiḡsolíksa, uaiḡ(t)solíksa*
 Herdplatte aus Ton 1. *axtáro, (n)diaxtáro, 2. axtáro*
 Tönerne Herdfüße (Hohlzylinder) 1. *uitáli*
 Brettchen zum Umrühren des röstenden Mandiókamehls auf der heißen Herdplatte 1. *uhátio-karo*
 Kalabasse 1. *uxháro, uhátaro, 2. uaháro (kaaḡxereḡka)*
 Kleine Kalabasse zum Kredenzen des Gifttrankes *kaapt*³ 1. *kaxpihúa, kaxpiḡua*
 Kochtopf 1. *kípáte, 2. kípúti*
 Großer Kaschirtopf⁴ 1. *pérutē, pērutē*
 Kaapigefäß⁴ 1. *kaxpitē*
 Große, tiefe Schale, in der man die Mandiókamasse gären läßt⁴ 1. *(m)baxpá, (m)baxpá*

Flachere Schale für Manikuéra⁴ 1. *yoxkátē*
 Bläulicher Töpferton (*n)di*
 Grauer Letten, nicht für Töpferei geeignet 1. *di-tásóa*
 Weiße Tonerde (zum Malen) 1. *bólē*
 Gelbe Tonerde (zum Malen) 1. *ēuē, ēuē*
 Mörser (trogförmig) *pámoa* (vgl. „Gürteltier“)
 Stößel 1. *doxkekē, 2. pāmuādoxkēriḡkē*
 Cocapulver 1. *batú, bātu*
 Langer Holzzylinder, in dem Coca pulverisiert wird 1. *butúbapē, batúbapēhaye*
 Bastsäckchen zum Pulverisieren der Coca 1. *uax(t)sóke* (vgl. „Baststoff“)
 Stab, an dem dieses Bastsäckchen befestigt wird 1. *komēxpuli*
 Zunder zum Feuer schlagen *peḡkáhu*
 Stahl zum Feuer schlagen 1. *peḡkápatre(e)pi*
 Das ganze Feuerzeug 1. *keosé* (Verbalform?)
 Bambusbüchse mit Ameisenzunder als Reisefeuerzeug 1. *peḡkápatēridiḡka*
 Beil 1. *kumē, 2. kōmē*
 Steinbeil 1. *yérēkume, yirēkume, 2. yireihe, bēḡkēnakome*
 Messer 1. *(n)di(e)pi, 2. (n)diipiáka, kaápiáka*
 Waldmesser 1. *deipi, yoaḡpei, 2. yoaḡri(e)i*
 Schleifstein 1. *yoaḡpei(e)ḡtsoahákaxtáa, 2. exḡtāyoaripisaiḡhuēriḡka*
 Schere 1. *dexpóa(t)sero*
 Sipó-Ring zum Erklettern der Baumstämme⁵ 1. *bētó*
 Einbaum 1. *yuxkē(t)se, 2. yuxkēseḡ*
 Hafen 1. *bēḡtáma*
 Ruder 1. *uhápi, 2. uh(e)aḡp(u)i, uh(e)aḡp(u)i*
 Steuerruder 1. *aulipi*
 Lattengitter im Boot zum Schutz gegen das Kielwasser 1. *yuxkēsekaxsaúa, yuxkē(t)se-kaxsaúa, 2. yuxkēsekxsá* (= „Bootsgerüst“)
 Gerüst im Haus, zum Unterbringen von Geräten etc. 1. *kaxsá, kaxsáua, 2. uiḡkxsá* (= „Hausgerüst“)
 Sonnendach (*tolda*) über dem Boot 1. *yuxkēseu(i)i, (= „Bootshaus“), 2. moáno*
 Blätter der sogenannten „Banana brava“ zum Decken der Tolda 1. *oápuní*
 Bogen 1. *(m)bēḡkate, 2. (m)buēkate(e)*
 Bogensehne 1. *(m)bēḡkatekano, 2. (m)buē-pfeil 1. áneḡ, 2. áne(e) [katekano*
 Pfeilrohr 1. *áneḡ, uaēbēḡḡkē*

¹ Verbalform? ² Verbalform „binden“.

³ KOCH-GRÜNBERG, a. a. O., Bd. I, S. 298 ff., Abb. 177. Berlin, 1909.

⁴ Ebenda, Bd. II, Abb. 156.

⁵ Die Füße werden in den Ring gesetzt; der Ring wird wider den Baumstamm gelegt und mit den Füßen am Baumstamm ruckweise weiterschoben.

Holzstab, in den die Pfeilspitze eingesetzt wird 1. *āneḡḡká(e)*

Unterster Teil dieses Holzstabes, der im Rohr steckt 1. *āne(ḡ)doōkaro*

Oberster Teil dieses Holzstabes, der die Spitze trägt 1. *bēkānedoōkaro*

Pfeilspitze 1. *(m)bēḡkaolḡ*, 2. *(m)buēḡkaule*

Handende des Pfeiles 1. *āne(ḡ)dexpóa*

Kurauáfäden zum Festigen der einzelnen Teile des Pfeiles 1. *yohó*

Blasrohr 1. *(m)buxpú(e)*, 2. *(m)buxpá*

Giftpfeilchen 1. *(m)bu(e)sá(o)xkali*, 2. *bu(x)-sá(x)kali*¹

Köcher 1. *bu(e)sása*, 2. *bu(x)sásaiño*, *bu(e)-sásaiño*, *bu-sásaiño*

Pfeilgift 1. *nimá*, 2. *nīmá*

Baumseide (Samaúma) zum Umwickeln der Giftpfeilchen 1. *bu(e)sá*, *(m)bu(e)sá*, 2. *bu(x)sá*, *bu(e)sá*, *bu-sá*

Taubenfalle (überhaupt Tierfalle) 1. *yúli-kaoxso*, 2. *yulikáoxxso*

Die einzelnen Teile dieser Falle²:

a) elastische Gerte 1. *yúlikaoxso*

b) Palmfaserschnur, die in eine Schlinge ausläuft 1. *yúlikakano*

c) Bogenholz 1. *yúlikaḡau*, *yúlikabe-to*

d) loser Stab 1. *nextó* [*nḡxpḡ*]

e) Sperrhölzchen 1. *meaálindexpḡ*, *meaáli-*

Fischspeer (Dreizack) 1. *oálistanino*, *oálistano*, 2. *oálistanino*

Fischnetz 1. *uhēḡḡ*, 2. *uhērixkep(i)tiḡke*

Käscher 1. *uhēḡḡ*, 2. *uaírohōrixkeuhērixḡḡ*

Gebogene Gerte für Käscher 1. *uhēḡḡoxso*

Große Fischreuse (für Stromschnellen etc.) 1. *(m)bḡḡkáu(e)*, 2. *(m)bḡḡkáuḡ*

Kleine Fischreuse (für Bäche) 1. *kaxsáuḡ*, 2. *k(a)xáuḡ*

Fischfalle Cacurý 1. *uaíro*, 2. *uaíro*

Fischfalle für kleine Fische³ 2. *émino*

Angel 1. *uhēká*, 2. *uhērixka*

Angelhaken 1. *uhētsé*, 2. *uhērixkágoro*

Angelschnur 1. *uherikano*, 2. *uhērikāno*

Angelgerte 1. *uherioxso*

Angelköder 2. *uheréxono*

Gewehr 1. *pḡḡkáu(e)*, 2. *pḡḡkaūḡ*

Pulver 1. *pḡḡkánho*, 2. *pḡḡkánhóa*

Schrot 1. *pḡḡkáperi*

Hüftschnur 1. *tḡópeta*

Schambinde des Mannes 1. *uax(t)sóro* (= „Baststoff“), 2. *uax(t)sókiro*

Perlenschürzchen der Frau beim Tanz *yax-késero*

Bemalter Bastschurz des Mannes beim Tanz 1. *uaxsóro*, *uax(t)sóro* (= „Baststoff“)

Männerzopf, mit Baststreifen umwickelt 1. *poá-nemo*

Spiegel 1. *éono*

Perlen 1. *yaxké*

Kamm *itro*

Feine, breite Kopfbinde aus Arara- und anderen Federchen (Cangatára⁴) 1. *mahá(m)-poro*, *maháporo*, *mahápóali*, 2. *mḡhá-poari*, *mḡhápoari*

Aufstecker aus feinen weißen Reiherfedern, hinten an der Cangatára getragen⁵ 1. *uká*

Affenhaarschnüre (Barrigudo) als Rückenschmuck 1. *sḡ(i)gepóali* (= Barrigudohaare)

Halsbalg vom weißen Reiher als Rückenschmuck 1. *yehḡuamḡdakxsero*

Balgstück vom weißen Reiher als Rückenschmuck 1. *yehḡk(a)xsēro*

„Boa“ aus weißen Reiherfederchen als Rückenschmuck 1. *yehḡpóali* (= Reiherfedern)

Jaguarknochen, über den der Rückenschmuck gehängt wird 1. *yaíoa* (= Jaguarknochen)

Grau-gelb getigerte Federchen auf eine Schnur gebunden, als Schmuckkrause für Araraschwanzfedern, Musikinstrumente etc. 1. *taxtéapóali*

Schmuckkrause aus kleinen braunen Hahnenfedern 1. *káleketelíro*

Schmuckkrause aus gelbroten Ararafederchen 1. *mahápo(i)ti*

Schmuckkrause aus gelben Japü- und rötlichen Federchen 1. *umuḡḡxkóli*, *umuḡḡxkóni*

Schmuckkrause aus weißen Reiherfederchen 1. *yehḡpóali*³

Rückenschmuck aus Araraschwanzfedern etc., die auf eine Schnur gereiht sind; beim Tanz um den Hals getragen 1. *mahápiḡkopama*, *mahápiḡkōno* (= Araraschwanz)

Aufstecker aus Araraschwanzfedern, hinten horizontal an der „Cangatára“ getragen 1. *mahápiḡkōno* (= Araraschwanz)

Rückenschmuck aus braun-weiß gestreiften Eulenfedern; beim Tanz vertikal hinten

¹ (x) wird auch als (e) oder als Pause, Stocken im Wort, empfunden.

² KOCH-GRÜNBERG, a. a. O., Bd. I, S. 227, Abb. 125.

³ Ebenda, Bd. II, S. 44, Abb. 19.

⁴ KOCH-GRÜNBERG, a. a. O., Bd. I, Abb. 161; Taf. IX, X.

⁵ Ebenda, Abb. 163. ⁶ Vgl. oben.

- am Kopf getragen 1. *dpóali* (= Eulenfedern)
- Rückenschmuck aus Ararúnaschwanzfedern etc.
1. *maháboepixkôno* (= Ararúnaschwanz)
- Bündel Araraschwanzfedern; beim Tanz am unteren Ende der Flötenpfeife getragen
1. *mahápixkoni* (= Araraschwänze)
- Kopfreif aus Tukanfederchen¹ 1. *daxsésu(e)*, *daxsésue*, *daxsé(t)su(e)*
- Strohref zu diesem Schmuck¹ 1. *bexsáro*
- Kniebänder, aus Kurauáfasern gewebt² 1. *yux-táseri*
- Troddelein aus Tukumáfruchtschalen und Federn als Knieschmuck³ 1. *(m)bexťanemápetoli*, *bexťanumépetoli*
- Tanzgürtel aus Jaguarzähnen⁴ 1. *yáipiri*, 2. *yeipiri*
- Tanzgürtel aus Affenzähnen⁴ 1. *axké(ux)piri*
- Tanzgürtel aus Wildschweinszähnen⁴ 1. *yeťsés(ux)piri*
- Quarzzylinder als Brustschmuck 1. *extápóa*
- Schwarze Samen, die stets mit diesem Quarzzylinder vereinigt sind⁵ 1. *kikiga*, *kikika*
- Grauweiße Grassamen als Halskette („Santa Maria Capim“) 1. a) *hókaxperi*, b) *uđke-kaxperi*⁶
- Halsband aus schwarzen rautenförmig zugeschliffenen Stückchen Tukumášchale und Perlen (Männerschmuck) 1. *(m)bexťápetuli*
- Dreieckig zugeschliffene Silberstücke als Brustschmuck 1. *momóno*; *momónoa* (= Schmetterlinge)
- Grünlich glänzende Flügeldecken des Buprestis-Käfers 1. *peťkápťkanapetoli*
- Stirnschmuck aus solchen Flügeldecken⁷ 1. *peťkápťkanaiti*
- Rote Früchte eines Strauches für Halsketten 1. *ptťsikanaxperi*
- Runde, in der Mitte durchlochte Kalabassenscherbe, durch welche die Spule der Araraschmuckfeder gesteckt wird⁸ 1. *uhápetoli*
- Kasten aus Palmrippen oder Palmblättern zum Aufbewahren des Federschmucks⁹ 1. *axkáro*
- Die Blätter, aus dem er verfertigt ist 1. *pěponi*, *pěpoli*
- Viereckige Blätter aus braunem Baststoff, die zwischen die einzelnen Schmuckstücke gelegt werden¹⁰ 1. *moťtuli*
- Kürbissrassel¹¹ 1. *yaxsá*, *yaxsága*, *yeipáká*, 2. *yaxsá*
- Fußklappen aus halbierten Fruchtschalen¹² 1. *k(i)ťtio*, 2. *kixťio*
- Tanzstab aus ausgehöhlttem Ambauvaholz¹³ 1. *uaxkě*, *yuxkěkari*
- Schmuck aus gekreuzten Stäbchen und Federn am Handgriff dieser Tanzstäbe¹⁴ 1. *uaxkápama*
- Der Tanz mit diesen Stäben 1. *pátomonepāg*
- Rassellanze¹⁵ 1. *(n)diáigě*, *(n)diéigě*
- Die Rassel an diesem Tanzgerät 1. *(n)diéigě-pāka*, *(n)diéipāka*
- Tanzschild¹⁶ 1. *baxťibakaro*, 2. *baxťibākaro*
- Hacke als Tanzgerät¹⁷ 1. *ťšiuáľaxpu*, *ťšiu-ajaxpu*
- Langer Häuptlingsstab, in Form einer Lanze¹⁸ 1. *nópinotikě*
- Kürzerer Häuptlingsstab mit Handgriff, in Form eines Stockes¹⁹ 1. *uamutikě*
- Federschmuck für lange Häuptlingsstäbe²⁰ 1. *ye(e)yáľiti*
- Große Signaltrommel aus einem Baumstamm (auch beim Tanze geschlagen)²¹ 1. *toáťe*, *toáťi*, 2. *toati*
- Die vier Pfosten, an denen die Signaltrommel hängt 1. *toáťeť(u)ťtuli*
- Die beiden Träger aus geflochtenen Sipós 1. *toáťekāno*
- Die beiden Trommelschlegel 1. *toáťepāka*
- Kautschuküberzug an diesen Schlegeln 1. *đi* (= Kautschuk)
- Gewöhnliche Flötenpfeife aus Rohr²² 1. *uěu(e)*, 2. *uěue*

¹ KOCH-GRÜNBERG, a. a. O., Bd. I, Abb. 43, 44, 170, 222, 226.

² Ebenda, Abb. 165. — Das Material zu diesen Bändern besteht nach den übereinstimmenden Angaben der Indianer aus Kurauáfasern. Aber: *yuxťa* = Baumwolle! (?)

³ Ebenda, Abb. 166. ⁴ Ebenda, Abb. 167.

⁵ KOCH-GRÜNBERG, a. a. O., Bd. I, S. 326—327, Abb. 206.

⁶ Hängt wohl mit dem Stammesheros der Tukáno *oáke*, *uđke* zusammen.

⁷ KOCH-GRÜNBERG, a. a. O., Bd. I, S. 309, Abb. 189.

⁸ Ebenda, S. 286. ⁹ Ebenda, Abb. 174.

¹⁰ Ebenda, S. 297. ¹¹ Ebenda, Abb. 47, 198.

¹² Ebenda, Abb. 173. ¹³ Ebenda, Abb. 39, 213. ¹⁴ Ebenda, S. 171, Abb. 101, 107. ¹⁵ Ebenda,

Abb. 219, 220, 221. ¹⁶ Ebenda, Abb. 139, 218. ¹⁷ Ebenda, Abb. 225. ¹⁸ Ebenda, Abb. 175.

¹⁹ Ebenda, Abb. 142. ²⁰ Ebenda, Abb. 176. ²¹ Ebenda, Abb. 155, 156; Taf. VIII. ²² Ebenda,

Abb. 180d, e.

Enkel 1. *yépanami*, 2. *yépanáme*
 Knabe 1. *buxtúyagē*, 2. *buxtúyē(e)*
 Jüngling 1. *mamá(x)piá*¹, 2. *mamámaṃpēn(g)e*
 Bruder, älterer 1. *mā-mi*, 2. *yéṃmami*
 Bruder, jüngerer 1. *nīxhá*
 Schwager 1. *yéṃpeya(e)*, 2. *yéṃpayá*
 Schwester, jüngere 1. *yúxkapio*, *yéṃkapio*,
 2. *mani(u)xkañere(o)*
 Schwester, ältere 1. *ma-miō*, *yéṃmamio*, *y(e)ṃ-*
mamio = meine ältere Schwester, *yéṃ-*
mamio ponakē = meiner älteren Schwe-
*ster Mann*²
 Schwägerin 1. *yéḃbuḃbako*, 2. *mānimbuxhí-*
baḡko
 Weib 1. *nōmíō*, 2. *no(e)miō*
 Gattin 1. *yéṃnemo* = meine Gattin, *mēne-*
mo = deine Gattin, *kēnemo*, *kēnemo* =
 seine Gattin, *yéḡponako* = meine Gattin,
 2. *māniṃemo*
 Mädchen 1. *nōmíō*, 2. *no(e)miō*
 Tochter 1. *yeēmaxkó*, 2. *manimaxkó(o)*
 Seine Tochter 1. *kēmaxko*, *kēmaxko*

Ihre Tochter 1. *kómaxko*
 Schwiebertochter 1. *yeēmaxkó*, 2. *mānimax-*
kēnemo
 Enkelin 1. *yeēpanameo*, 2. *mānipaname(o)*
 Witwe 1. *uaxpéuajya*, 2. *uaxpéuḡ(a)entoe*
 Oheim 1. *mē*, 2. *mēxkésa*
 Onkel (Kinderwort) 1. *mē(g)ḡ*
 Tante 1. *mē(g)ḡ*, *mē(g)ḡ*, 2. *māniúameo*³
 Nefte 2. *(n)diipaḏxkē*
 Nichte 2. *(n)diipaḏxko*
 Vetter 1. a) *yeḃbaxsúkē*, b) *mēokē*, 2. *mā-*
nim(a)xsōkē [m(a)xsōko]
 Base 1. a) *yeḃbaxsúko*, b) *mēokó*, 2. *māni-*
 Greis 1. *bēxkē*, 2. a) *bēxkē(nimientoe)*⁴,
 b) *bēxkēniexkē*
 Greisin 1. *bēxkēó*, 2. *bēxkēó(nimóentoe)*⁴
 Großvater 1. *baxkéro*, *paxkéro*, 2. *maniiḡkē*
 Großmutter 1. *maḏk(e)o*, *maḏko*, 2. *maniiḡkó*
 Häuptling 1. *uṭaḡḡ*, 2. *uṭaḡḡ*
 Freund *kamarára*⁵
 Feind 2. *yiiuaxpána*
 Weißer 1. *pēxkása*⁶, *pēxká(t)sa*, 2. *pēxkáse*⁷

E. Medizin, Religion.

Zauberarzt 1. *yáiuá*, 2. *yáiyuá*
 Arzneimittel 1. *bārā*, 1. *pēxkásaxko*⁸
 Krankheit 2. *doṭi(d)ze*⁹
 Krankheitsgift *nīmá* (= Gift)
 Tabak 1. *mēnó*, 2. *mē(e)nó*
 Große Zigarre (bei Festlichkeiten und Kranken-
 kuren) 1. *ūtikaro*
 Zigarrengabel¹⁰ 1. *ūtīkar(o)yaxpu*
 Schnupfmittel 1. *mēnó*
 Schnupfapparat 1. *mēnouḡhiniseneno*
 Schnupftabaksdose aus kugelige Kalabasse
 1. *mēnóhika*
 Stöpsel zu dieser Dose 1. *mēnóhikabiaka*
 Gott 1. a) *oáke*, *oḏke*, b) *oāmara*, *oāmala*¹¹
 Gespenst, Dämon 1. *uaxti*

Waldgeist 1. *boréro*, 2. *(m)boréro*, *bolélo*
 Musikinstrumente, beim Juruparý-Tanz ge-
 blasen 2. *mīni*
 Großes Juruparý-Instrument 2. *bē(e)tó*
 Kleineres Juruparý-Instrument 2. *oxpāpuxti*
 Kleines Juruparý-Instrument 2. *ahá* (= großes
 Inambú, Rebhuhn)
 Kleines Juruparý-Instrument 2. *dēṭé*
 Seele eines Sterbenden 2. *kehéripona*
 Name 2. *māniéukuse*
 Sprache 1. *ákuse*
 Bild 2. *māniuxpérimiteape(entoe)*
 Echo 2. *(o)xkḏruxkēanā*
 Schlaf 2. *uḡxkēḏ*, *uḡxapuniṃutiasa* (Verbal-
 Traum 2. *keḡyeasoḡ(entoyē)* [form?])

F. Säugtiere.

Alle jagdbaren Vierfüßler 1. *uatḡena*
 Affe (Macaco prego) (*Cebus fatuellus*) *axké*,
 2. *axké(i)yi*
 Brüllaffe (*Mycetes*) 1. *ēmó*, *ēmó*, 2. *émo*

Barrigudo-Affe (*Lagothrix olivaceus*) 1. *(t)sé-*
ige, 2. *sé(i)ḡḡ*
 Caiarára-Affe (*Cebus gracilis* Spix) 1. *max-*
sa(x)ké, 2. *maxsáke*

¹ Etwa vierzehnjährig.

² So wurde ich bisweilen von den Indianerinnen angeredet.

³ Vgl. „Schwiegmutter“ 1.

⁴ Über diese merkwürdige verschwommene Endung vgl. die Adjektiva und Zeitwörter.

⁵ Vom portugiesischen „camarada“.

⁶ Wahrscheinlich Plural. ⁷ Wahrscheinlich Singular. ⁸ „Weißen-Wasser“. ⁹ Verbalform?

¹⁰ KOCH-GRÜNBERG, a. a. O., Bd. I, Abb. 160.

¹¹ Die Tukáno sagen, sie hätten nur diese zwei *tupána* (in der Lingoa geral: Götter, Stammesheroen), aber zahlreiche Dämonen.

Uacari-Affe (*Pithecia Ouakary*) 1. *p(i)ḡko-tôro*, 2. *piḡkôtoro*

Oyapisá-Affe (*Callithrix spec.*) *uaú*

Yurupary-Affe (*Callithrix spec.*) 1. *ukuá(u)*, 2. *ukoá*

Coatá-Affe¹ (*Ateles paniscus*) 1. *koatá*, 2. *ax-képeiyi*

Fledermaus (*Vespertilio spec.*) *oxsó*

Sehr kleine Fledermaus (*Vespertilio spec.*)

1. *a) oxsókotôro*, *b) (n)yamĩkabalero*,

2. *(n)yamikabalêro*

Jaguar, bunter (*Felis Onza*) 1. *yaĩdorogé*,

2. *yéidologé*, *yéidologé*

Jaguar, schwarzer (*Felis Onza var. nigra*)

1. *yaĩyê(g)é*, 2. *eanúyei*

Puma (*Felis concolor*) 1. *yai(t)sođ(g)é*, 2. *yéi-soa*, *yéisoa*

Körperteile des Jaguars:

Schweif 1. *yaĩpiḡkôno*

Zähne 1. *yaĩuxpĩri*

Fellzeichnung 1. *yaĩxoli*

Maracajá (*Felis pardalis* Neuw.) 1. *uaxsohi*, 2. *óaxsođhero*

Micúra (*Didelphys spec.*) 1. *oá*, 2. *uá*

Irára 2. *úaxsuaúhero* (?) (vgl. „Maracaja“)

Hirsch (*Cervus spec.*) 1. *yamá*

Roter Hirsch (*Cervus rufus* Ill.) 1. *yamásoa*, 2. *yamásoa*

Weißer Hirsch 1. *yamábuxtĩ(g)é*, 2. *yamáka-*

Hirschgeweih 1. *yamá(t)sali* *[pohoro]*

Hirschklauen 1. *yamá(n)depoka*

Fischotter (*Lutra brasiliensis*) *(n)diaĩyo*, 1. *(n)diaĩyóa* (Plur.)

Tapir (*Tapirus americanus*) 1. *ueḡké*, 2. *ueḡké*

Körperteile des Tapirs:

Schnauze 1. *ueḡkékéa*

Ohr 1. *ueḡkéomê(m)pero*

Mähne 1. *ueḡkétseémapole*

Schwanz 1. *ueḡképiḡkono*

Oberschenkel des Hinterbeins 1. *ueḡkéxso*

Gelenk des Hinterbeins 1. *ueḡkéśépekáa*

Zehen 1. *ueḡkétepóka*

Haut 1. *ueḡkéék(e)xsero*

Capivára (*Hydrochoerus Capyvara*) 1. *dia-úḡké*, 2. *diaueḡké*

Páca (*Coelogenys Paca*) 1. *sēmé*, *(t)sēmé*, 2. *sēmé*

Agutí (*Dasyprocta Aguti*) *(m)bá*

Agutiúaya (*Echinomys spec.*) 1. *(m)boxsó*, *(m)box(t)só*

Cuatí (*Narua spec.*) *miḡpt*

Cuatipurú (*Echinomys spec.?*) *uiḡ(t)sóa*

Kleines Cuatipurú (*Echinomys spec.?*) 1. *deté*, 2. *đetékayáka*

Kleines Wildschwein 1. *yeḡsépu(o)ro*, 2. *yeḡsé-puru*

Großes Wildschwein *yeḡsé*

Schweinszähne *yeḡsé(u)xpiri*

Faultier (*Bradypus spec.*) 1. *uené*, 2. *uené*

Großer Ameisenbär (*Myrmecophaga jubata*)

1. *bḡxkó*, 2. *(m)bḡxkó*

Körperteile des großen Ameisenbärs:

Schnauze 1. *bḡxkó(e)kea*

Zunge 1. *bḡxkoye-méno*

Schweif 1. *bḡxkópiḡkono*

Krallen 1. *bḡxkómōseri*

Schwarze Zeichnung auf dem Fell 1. *bḡxkóba*

Kleiner Ameisenbär (*Myrmecophaga tetradactyla*) 1. *umúkanipeé*, 2. *umuxkánipeé*

Ganz kleiner Ameisenbär 1. *axhiaúe*

Gürteltier (*Dasypus spec.*) 1. *pāmú*, 2. *pāmu*

Riesengürteltier (*Dasypus Gigas* Cuv.) 1. *ueḡ-képamu*, 2. *ueḡképāmu*

Schale des Gürteltiers 1. *pāmuk(x)sero*, 2. *pā-múxsero*

Ratte (*Hesperomys spec.*) *(m)biĩ*

Hund 1. *(n)diáyi*, 2. *(n)dleĩ*

Katze 1. *pitsána*, 2. *pišana*² *(nimtentoe)*

Junge Katzen 1. *pitsánapona*

Europäisches Schwein *yeḡsé*

Euter des Schweins 1. *yeḡsépeni*

Ferkel 1. *yeḡsépona*

Delphin (*Delphinus spec.*) *akóp(e)f*tiḡtero*

G. Vögel.

Vogel 1. *miniké*, *minixké* (= „passarinho“), 2. *mĩniké*

alle Vögel 1. *miniképona*

Ei 1. *ahánderi*³, 2. *mĩnikéndēri*

Nest 1. *pē-tôro*⁴, 2. *uaĩḡuiĩ*

Arara, rot (*Macrocercus Macao*) 1. *mahá*, 2. *maxhá*

Arara, blau (Ararúna) (*Macrocercus hyacinthinus*) 1. *maháboḡ*, 2. *maxhábuu*

Periquito (*Conurus spec.*) 1. *keḡkéro*, 2. *kai*

¹ Der Coatá soll in der dortigen Gegend nicht oder nur sehr selten vorkommen und wird deshalb mit dem Lingoa geral-Namen bezeichnet.

² Lingoa geral *pišana*. ³ Ei vom großen *Inambú* (Rebhuhn). ⁴ Von konischer Form.

Papageienarten 1. *ueḡkópa*, *kaxpéxtiro*, *kāx-péxtéro*¹, *tšimiaueḡkó*², u. *ḡkóbēḡḡkē*²,
2. *ueḡkó*, *ueḡkópa*³

Mariána 1. *nébutiye*, *nébudyá*

Maracaná (*Psittacus Illigeri*?) 1. *eḡdé*, *eḡdé*,
2. *exdé*

Anacá (*Psittacus Anacan* Lath.) 1. (n)doé
Arassarý (*Pteroglossus erythrorhynchus*
Gmel.) 2. *háneno*

Mutum (*Crax spec.*) 1. *uanópi*, *diauanópi*⁴,
2. *noópi*

Mutum da serra (*Crax Globulosa* Spix.)
1. *tšeqb(u)xtigé*, *tšihubuxtigé*⁵, *tšeq-*
*b(u)x(t)sodé*⁶

Urumutum (*Crax Urumutum* Spix.) 1. *ḡx-*
káe, *iḡká(g)ḡ*, 2. (e)*ḡkáue*

Jacú (*Penelope Marail*) 1. *kaxtákasoa*,
kaxtáka(t)soano, 2. *kxtásoanḡ*

Cujubim (*Penelope cumanensis* Jacqu.)
1. *kaxtá*, 2. *k(a)xtá*

Jacamy (*Psophia crepitans* L.) 1. *tětě*, *bux-*
toá, 2. *tětě*

Corocoró (*Ibis spec.*) *k(o)xtóá*

Großes Inambú (*Crypturus obsoletus* Temm.)
ahá

Junge Inambú 1. *ahápona*

Kleines Inambú (*Crypturus spec.*) 1. *yairó*,
2. *yairóle*

Taube (*Columba spec.*) 1. *buxh(u)á*, 2. *buxhá*

Große Taube 1. *ueḡ(t)sēbuxhá*⁷

Tucáno (*Rhamphastus spec.*) 1. *daxsé*,
2. (n)*daxsé*

Yapú (*Cassicus cristatus* Daud.) *ūmú*

Japelm (*Oriolus spec.*) *yoxsó*

Specht (*Picus spec.*) *kōré*

Uirapajé *diḡttiro*, (n)*diḡttiro*

Urú (*Odontophorus Guyanensis* Gray.)
1. *puxtoá*, 2. *p(u)xtóá*

Sabiá 2. *p(u)xtómini*

Taiasuirá (*Cozygus spec.*) 1. *uađ*, 2. *uaá*

Aracuá (*Penelope Aracuan* Spix.) 1. *uatá-*
rapo, 2. *uátárapo*

Andurí (*Hirundo spec.*) (kleine schwarze
Tagschwalbe) 1. *tḡirípia*, *tširípia*, *tširípia*,
2. *ḡiripia*

Kleine weiße Tagschwalbe 1. *eḡtagá*

Nachtschwalbe 1. *toiyo*, *diatoiyo*⁸, 2. (n)*dia-*
*tuiyo*⁸

Urutauí (*Nyctibius Grandis* Vieill.) 1. *éruto*⁹,
2. *pēlūtū*

Kolibri (*Trochilus spec.*) 1. *mīmi*, 2. *mīmi*

Hahn 1. *káleke emé*, 2. *kálike emé*

Huhn 1. *káleke*, 2. *kálikee*

Küchlein 1. *kálekepona*, 2. *kálikemaxké*

Körperteile des Hahns:

Kamm 1. *kálekeitro*

Halslappen 1. *kálekeaxpóa*

Herz 1. *kálekehēripóna*

Leber 1. *kálekeye-mē(n)uli*

Magen 1. *káleke(m)bera*, *káleke(m)beraga*

Gedärm 1. *kálekeētámiḡsi*

Galle 1. *kálekenima*

Fettdrüsen am Steiß 1. *káleketsi(t)suxtúro*

Ente (*Anas viduata*?) 1. *diáxta*, 2. (n)*diáxtá*

Junge Entchen 1. *diáxtapona*

Ipéka-i 2, (n)*diakumá*

Maréca-Ente (*Anas brasiliensis*) 1. *diátanome*

Cauaré miri 1. *diánome*

Massarico (*Calidris arenaria*) 1. *mokó(m)pi*

Putiri miri (kleiner Strandläufer) 1. *diáp(u)xtóá*

Socó-Reiher (*Ardea brasiliensis*) 1. *ahó(m)-*
pēḡkē, 2. (e)*hámboxkē*

Weißer Reiher (*Ardea egretta*) *yehé*

Yaburú (*Ciconia Mycteria*) 1. *éono*, 2. *éano*

Maguary (*Ardea Cocoi* L., *Ciconia Maguari*
Temm.) 1. *yehé(e)ḡko*, 2. *yehé(e)ḡko*

Massauary 1. *hō(m)pēḡkē*, 2. *tīmiásauarḡ*

Carará (*Colymbus ludovicianus*) 1. *oxkó-*
daxsé, *oxkōrāxsé*¹⁰, 2. *axkōroxse*

Mergulhão (*Sula brasiliensis* oder *Colymbus*
spec.) 1. *yaxkásana*

Arirambá (Martim pescador; Art Elsvogel)
sāná

Große weiße Möwe 1. *kó(m)palihe*

Uadéri-Möwe 1. *bāgē*

Surucuá (*Trogon spec.*) 2. *pó*, *p(h)ó*

Bemtevi 1. *pitiri*

Kleiner Vogel mit melodischem Ruf¹¹ 1. *bapá*

Kleiner Vogel, der durch das Gebüsch schlüpft
1. *petakásuino*

Vogel, der morgens „úru-úru“ ruft¹² 1. *uxtú*

¹ Groß, grün. ² Klein, grün. ³ Grün mit gelber Stirn und gelben Backen. ⁴ Mutum
de vargem. ⁵ Mutum da serra. ⁶ Andere Art.

⁷ Enthält das Wort *ueḡsé* = Pflanzung, weil sich das Tier in den Pflanzungen aufhält.

⁸ Enthält das Wort *dia*, (n)*dia* = Fluß, weil das Tier kurz vor Sonnenaufgang und bei
Sonnenuntergang über den Fluß beständig hin- und herschreitet.

⁹ *Urutauí miri* = kleines *Urutauí*. ¹⁰ „Wasser-Tucáno.“

¹¹ Der Ruf klingt ähnlich dem der *Sabiá* des Südens.

¹² Vielleicht ein Frosch.

Urubú (*Cathartes foetens* III.) *yuxká*
 Urubutinga (*Cathartes spec.*) 1. *uauđ*, 2. *uá-oha*

Kleiner Gavião (*Falco spec.*) 1. *áp(e)ḡkoyoa*,
 2. *a*, *ā*

Großer Gavião (*Harpya spec.*) 1. *háp(e)xkē*,
 2. *áp(e)xkl*

Cacão (*Ibycter Aquilinus* G. R. Gray) 1. *ax-ká(e)*, 2. *axká*

Große Eule (*Strix spec.*) 1. *ā*, *ānimi*, 2. *max-sáp(e)xtetiántiu(e)*

Kleine Eule¹ (*Strix spec.*) 1. *(m)bēxbēbēxko*,
 2. *(m)b(e)xbēb(e)xko*

Käuzchen² 1. *pepóroxkeiseml*

H. Fische, Reptilien.

Fisch *uai*

Schuppen 1. *uafk(x)sero*, 2. *uainextēli*

Gräten 1. *uáua*, 2. *uáua*

Kiemensklappen 1. *uaiuasóporo*

Rochen (*Raya spec.*) 1. *ānyā*, 2. *āyā*

Sorubim (Wels) (*Platyostoma spec.*) 1. *oleró*,
 2. *olēlo*

Piranha (*Serrasalmo*, *Myletes spec.*) 1. *(m)bēé*,
 2. *(m)bēé*

Zitteraal (*Gymnotus electricus*) 1. *(t)saá*,
 2. *saá*

Pirarára (*Silurus Pirarara* Natt.) 1. *m(e)h-āuai*, 2. *m(e)xháuai*

Pirahíba (*Bagrus reticulatus* Kner.) 1. *mō(g)ō*,
 2. *mō(e)ō*

Kleiner Tucunaré (*Erythrinus spec.*) 1. *buú*,
 2. *(m)buúkāmino*

Großer Tucunaré 1. *uamābuu*, 2. *(m)buápēi*

Tucunaré mit bunten Seiten 1. *(t)sēmē(m)buu*
 Pacú (*Prochilodus*, *Myletes spec.*) 1. *uhú*,
 2. *uxhú*

Großer schwarzer Pacú 1. *nixtihu*

Anderer großer Pacú 1. *maxkoé*

Aracú (*Corimbata spec.*) 1. *(m)boté*, *(m)bo-té(a)*, 2. *bo(o)té*

Aracú (spec.) (Uarakú piníma) 1. *daxsēruai*

Aracú (spec.)³ 1. *uāmuai*

Aracú-Zug⁴ 1. *bo-tatúlinaxema*

Acará (*Sciaena squamosissima* Heckel)

1. *uali*, 2. *uāli*

Trahíra (*Erythrinus Tareira* Cuv.) 1. *(n)dōé*,
 2. *(n)doé*

Mandí (*Pimelodus spec.*) 1. *a* *uāmeḡkē*,
b) *eḡkeaḡ(g)e*, *c*) *bēxsáu(g)e*, 2. *peḡsá(ue)*

Yutaiuarána (Matrincham) 1. *miāui*, *miyāuai*,
 2. *miāuai*

Pirandíra 1. *yehāu(e)*, 2. *yehāu(e)*

Kleiner Ituĩ 1. *(t)soó*, 2. *soó*

Großer Ituĩ 1. *peḡká(t)sero*, 2. *peḡkásiro*

Sehr großer Ituĩ 1. *peḡkápu*

Sehr kleiner Ituĩ 1. *poḡga*

Mandubé (*Pimelodus spec.*) 1. *uaišípuro*,
 2. *uaišiparo*

Iacundá (*Crenicichla spec.*) *uaipona*

Iandiá (*Platyostoma spatula* Agass.) *pāuá*

Iandiá (spec.)⁵ 1. *(t)sai*

Iandiá (spec.)⁶ 1. *uē(t)sai*

Hanuyá 1. *āmá*

Hanuyá (spec.) 1. *pinō(t)sero*⁷

Uatucupá (pescado) 2. *(e)xtápóauai*

Piraputão 1. *meḡpīpuliuai*⁸, *miḡpīpuliuai*,
miḡpīpuniuai

Barbfäden dieses Fisches 1. *miḡpīpuliuaieḡ-
 sékapóali*

Araripira 1. *deḡpáli*

Sarapó mirí 1. *diḡké*

Tamatá 1. *peḡkđuii*

Jejú 1. *ūyú*

Musú 1. *boéḡ*

Carauata-i 1. *uaxkeriḡpóro*

Kleiner Fisch mit silberglänzenden Schuppen
 1. *uēnáuḡ*

„Pirá mirí“ („kleine Fische“)⁹ 1. *tseá*, *s(a)éa*

Kleiner Lagunenfisch mit schwarzbrauner
 Schwanzflosse 1. *uaiḡd(e)ḡpóa*

Mehrere Fische, die am Gerüst im Hause
 hängen oder auf dem Bratrost liegen

1. *tse(t)sóma*, *uair(e)tse(t)sóma*

¹ Ruft „pū-pū-pū“.

² Ruft abends „pūk-pūk-pūk-kuhú“.

³ Zweimal handlang, lebt in Bächen.

⁴ Dichte Züge von Aracú (Lingoa geral: *uarakú-pirasému*) gehen je nach der Jahreszeit flußauf- oder flußabwärts.

⁵ Handgroß.

⁶ Etwas größer als der vorige.

⁷ Nach anderen bezeichnet *pinósero* eine Schlange.

⁸ Eine Art Wels: Halbarmlang; Rücken grünlich grau; Bauch weiß; Flossen (besonders am Schwanz) rot; breiter Kopf; lange Barbfäden.

„Pira-kuara“ („Fisch-Loch“) ¹ 2. *uaĩperi*
Alligator (*Crocodilus spec.*) *ęxsó*

Körperteile des Alligators:

Schwanz 1. *ęxsópiękđno*

Schwanzzacken 1. *ęxsónextéli*

Große Zähne 1. *ęxsó(u)ępiri*

Leguan (*Iguana*) 1. *ęssoyuádzo*, *yuasópeęke*,
2. *ęxsóyua(d)zo*

Eidechse (*Lagarto*) 1. *yúa(d)zđ*, 2. *y(t)uá(d)zo*

Frosch (*Rana*) 1. *đmá*, *momói*, 2. *đmaęę*

Kröte (*Bufo Agua Daud.*) 1. *đároke*, 2. *táloke*

Kröte (spec.) 2. *t(o)ęhá*

Eidechse (spec.) ² 2. *tópi*

Tartaruga (*Emys amazonica*) 1. *yurará*³,
2. *yurará(nimientoe)*

Cabeçudo 1. *uú*, 2. *(u)ú* [2. *(u)ú*

Tracajá (*Emys Dumeriliana* Schweig.) 1. *uú*,

Matamatá (*Chelys fimbriata* Spix.) 1. *mata-*
máti, 2. *matamatá*³ (*nimientoe*)

Kleine Schildkröte mit rotem Kopf⁴ 1. *ū*
Iabuti (*Testudo tabulata* Schöpfung) 1. *đhuli*,
2. *ūháli*

Schild der Schildkröte 1. *ūpetoro*, 2. *ú(k)ęsero*

Schlange 1. *pínđ*, 2. *pĩno*

Iiboya (*Boa Cenchria*) 1. *maxkápio*,

2. *m(a)ękápio*

Große Wasserschlange (*Boa scytale*) 1. *(n)điđ-*
tikaro, 2. *(n)điaętikaro*

Iararáca (*Cophias atrox*) 1. *đyđ*, *đia(t)so*,
2. *diasó*

Surucucú (*Lachesis mutus* Daud.) 1. *(t)so-*
kósero, 2. *(t)so(e)kósero*, *so-kósero*

Korallenschlange 1. *yaxképio*⁵

Tucumaboya 1. *bęxtápero*, 2. *pextápeero*

Kleine bunte Schlange 1. *(m)be-tó*

Schwarz und gelb gefleckte Schlange; ca. 2 m

lang 1. *oxkopúro*

Schlangen (spec.) 1. *ueękóya*, *e-męnopa*,
šipépeiro

I. Niedere Tiere.

Ameise 1. *emoá*, 2. *ēmóa*

Saúba-Ameise, groß (*Atta cephalotes*) 1. *(n)ya-*
mika, 2. *(n)yamika*

Saúba, klein 1. *(m)biaponá*⁶, 2. *biápunę*

Saúba-Maniuára⁷ *męxká*, 1. *yamimęęka*

Große Saúba 1. *d(e)hđsa*⁸

Kleinere Saúba 1. *bu(e)sáu(e)*

Saúba (spec.) 1. *(m)bęxpóana*

Geflügelte Ameise (Nachtfl.) 1. *(n)yinadiana*

Tocandira-Ameise (*Cryptocerus atratus*)

Taracuá-Ameise 2. *menękoana* [(m)bęxtá

Termiten 1. *buxduá*⁹, 2. *(m)buxtuá*

Wespe (*Avispa*) 1. *uxtiá*, 2. *uxtiá*

Wespe mit kleinem Nest in Form einer Tanz-

rassel 1. *yaxsáuxtiá*

Hummel 1. *běráno*, *běrano*

Mamánca-Hummel (groß, blauschwarz glän-

zend) 1. *měrona*, 2. *měrone*

Heuschrecke 1. *purěró*, *pulěłđ*, 2. *purěro*

Gottesanbeterin 1. *sođli*, *(t)sođri*, *pōlēnđ*,
(t)simiđmi, 2. *šimě(o)me*¹⁰

Grille (Hausgrille) 1. *yugę*

Große Waldgrille¹¹ 1. *yairóa*

Wasserjungfer 1. *oéyo*, 2. *oéyo*, *oéiyo*

Schmetterling 1. *momđno*, 2. *mómoana*

Großer Schmetterling (*Morpho* etc.) 1. *uatá-*
poro, *uatōporo*

Raupe 1. *bęękoauđ(e)*, 2. *peękóauęę*

Spanneraupe 1. *nōpi*

Feuerameise (Tasiuapirángá, formiga de fogo)
ēmóa, *emóa* (= Ameise)

Fliege 1. *mođna*

Mosquito (Carapaná) (*Culex spec.*) 1. *męxdę*,
2. *m(e)xdę*

Carapaná miri 1. *pđmupoka*, 2. *p(u)xtiuhina*

Pium (*Simulium*) 1. *nōniná*, 2. *no-nđna*,

Mutuca (*Tabanus*) *nōnana* [no(d)nđna

Schmeißfliege; grün glänzend 1. *bęękoauđ(e)*

Madénhari (große Mutuca mit schwarzgelbem

Leib) *(m)bęęká*

Maruim (Mariuíá, winzige Stechmücken) 1. *bū-*
běna, *bū-běna*

Biene 1. *mumtkina*, 2. *mámikina*

Honig 1. *mūmí*, 2. *māmi*

Bienennest 2. *mūmłuii*

Fleischmade 2. *bęękóá*

Schmetterlingscocon 1. *kałtoęę*

Mistkäfer (*escarabajo pelotero*) 1. *ętán(h)ano*,
2. *ętánoano*

Herkuleskäfer (Dynastes Hercules L.) 1. *píoro*

Rückenhorn des Herkuleskäfers (als Schmuck

verwendet) 1. *píorokéa*

Buprestis-Käfer¹² 1. *peękápęękana*

Leuchtkäfer (*luciernaga*) 1. *keró*, 2. *kěró*

¹ Viel gebraucht als Ortsname. ² Lingoa geral: *tamacuaré*. ³ Lingoa geral: — Kommt dort nicht vor. ⁴ Lingoa geral: *uirapók* ⁵ „Perlenschlange.“ ⁶ Wird besonders dem Capsicum (*biá*) gefährlich. ⁷ Eßbar. Hält sich im Walde auf. ⁸ Eßbar. ⁹ Ausdrücklich mit *d*. ¹⁰ Groß, grün. ¹¹ Braun oder grün, mit flachrundem Leib; macht großen Lärm. ¹² Die Flügeldecken werden zum Tanzschmuck verwendet.

Großer Leuchtkäfer 1. *pétu, pétu*, 2. *ōrēp(i)x-kóno*
 Brauner Käfer¹ 2. *ōgā(d)ze, ōgādža, ōgādz(y)a*
 Bohrkäfer² 1. *mañitepiro*
 Barata (*Blatta orientalis*) 1. *kaxtsiá(e)*
 Carapato (*Ixodes*) 1. *dehé*, 2. *thé, t(e)hé*
 Stachelige Baumwanze³ 1. *mēnekapetero*
 Laus (*Pediculus capitis*) 1. *iyáu(e)*, 2. *i(i)áue, i(i)yáue*
 Floh (Hundsfloh) 1. *n(e)koé*, 2. *n(e)kóe*
 Sandfloh (*Pulex penetrans*) 1. *(n)depó(t)su, (n)depósu*, 2. *de(e)póso*

Micuim (*Trombidium*) 1. *o-mō(t)soá*, 2. *o(e)mósoa*
 Spinne (*m)bēxpé*
 Krebs (*Cancer Uça L.?*) *axpé*
 Camarão 1. *daxtsiá, daxtsiá(e), daxtsiá(ue)*, 2. *(n)dax(t)siáue*
 Skorpion 1. *kutípa*
 Tausendfuß (*Scolopender*) *āki*
 Schnecke 1. *dzezé*, 2. *(d)zezé*
 Regenwurm⁴ 1. *axhuá*, 2. *axhóa*
 Regenwurm (spec.)⁵ 1. *baxpá, baxpáua*, 2. *(m)baxpá*

K. Pflanzen.

Baum 1. *yuxkéké*, 2. *yuxké*
 Blatt 1. *pōli*, 2. *pōni*
 Ast 1. *yuxkédexpé*, 2. *yuxkédexpóali*
 Rinde 1. *yuxkéke(x)sero*, 2. *yuxkéke(t)séri*
 Wurzel 1. *yuxkéneko*, 2. *yuxkénekone*
 Dorn *poxtá*
 Samen 1. *yuxkédexka*, 2. *yuxkédexkayaxpéri*
 Harz *yuxké(e)se*
 Schale, Hülse 1. *yuxkédexká(k)xsero*, 2. *yux-kédexka(k)xseri*
 Blüte *yuxkéōli*
 Frucht 1. *yuxkédexka*
 Umarifrucht *uámeyaxpéri, uámeyexpéri*
 Strauch 1. *yuxkébote*, 2. *yuxkéboti*
 Gras 1. *dá*, 2. *tá*
 Blätter des Grases 1. *dápoli, dáponi*
 Blüte des Grases 1. *dáoli*
 Tiririca-Schneidegras 2. *uix(t)só*
 Mais 1. *ohóka*, 2. *ohór(e)xka*
 Maiskolben 1. *ohókapōpero*
 Mandioca (*Jatropha Manihot*) *ké*
 Mandiocamehl (Farinha) 1. *poká*, 2. *po-ká*
 Mandiocafladen (Beijú) 1. *ahóá*, 2. *ahóá, axóá*
 Curatá (Art Mandiocafladen) 1. *širákaro*, 2. *širákaro, širákaro*
 Tapióca (Mandioca-Stärkemehl) 1. *uextá, uex-tápoka*, 2. *uextápoka*
 Caripé (Getränk aus Mandiocafladen) 1. *kari-pehoá*, 2. *kartbe, kaltbe*

Schipé (Getränk aus Mandiocamehl) 1. *poká-pəoyá*, 2. *pokapéóké* [*múku*
 Mingáu (Mehlsuppe) von Farinha 1. *pokáyu*
 Mingáu (Mehlsuppe) von Tapióca 1. *uextá-yumúku*
 Mingáu (Mehlsuppe) von Bananen 1. *ohóyu-múku* [*ohó*
 Banane (*Musa paradisiaca, M. sapientium*)
 „Wilde Banane“ 1. *ohóyoani, ohópuni*⁸
 Batate (*Batatas edulis*) *yaxpi*
 Inyame, Cará (*Dioscorea*) *ya(e)mú*
 Eßbare Knollengewächse 1. *duxtú, duxtúko*, *áléaxpi, yainó, uamóperi axpá*⁷, *kax-póá*⁷, *poxtáyamu*⁸
 Capsicum (*m*)*biá*
 Pfeffersauce (l. g.: *kinyambíra*) 1. *biáté*, 2. *biaté*⁹
 Bohne 1. *kumánda*¹⁰, 2. *kumándapálori*
 Ananas (*Bromelia Ananas L.*) *sēná*
 Zahme Ingá (*Inga dulcis L.*) 1. *mēné, mēné*
 Wilde Ingá 1. *bo(o)támene, bo-támene, ámene, bī-tám(e)si, bī(i)tám(e)si, biitámesi, biitá-mixsi*¹¹
 Bambus 1. *uáá* [*rixké*
 Pfeilrohr 1. *áné, uaibue(x)sé*, 2. *áne(e), bué-*
 Zuckerrohr (*Saccharum officinarum L.*)
 1. *ánekoa*, 2. *áne(e)*
 Carurú (*Podostemaceae*) 1. *moá*¹² [*yū(g)ē*
 Abacate (*Persea gratissima Gaertn*) 1. *án-*

¹ Tritt im August massenhaft auf; eßbar.

² Braungelb mit kleinen schwarzen Stacheln auf Rücken und Kopf und langem, schwarzem Rüssel. ³ Oder eine Art Käfer? ⁴ Lebt in der Erde oder im Sand.

⁵ Steigt bei Hochwasser zwischen die Blätter der Epiphyten (*Kuroatá*). Diese Pflanze mit den Würmern wird von den Indianern im Wasser aufbewahrt. Am Land kriechen die Würmer sofort weg; im Wasser fürchten sie die Fische. Die Würmer sind weich und ein besserer Fischköder als die Sandwürmer. ⁶ *puni* Blatt.

⁷ Handgroß. ⁸ Sehr groß. ⁹ Bedeutet eigentlich den Topf, in dem die Pfeffersauce serviert wird. ¹⁰ Lingoa geral. ¹¹ *mixsi* = Sipó.

¹² Kleine rot- oder weißblühende Pflanze, die auf Felsen in schnellfließendem Wasser wächst; salzhaltig; aus der Asche bereiten die Indianer Salz; daher „Steinsalz = *moá*“.

Iuapischúna¹ 2. *toá*
 Uacú 1. (t)simió, (d)zīmió
 Yapurá 1. *bati*, *ba-ti*, *diaba-ti*, (n)dia(m)bati
 Erdnuß (*Arachis hypogaea* L.) 1. *yatutú*
 Abíu (*Lucuma Caimito* D. C.) 1. *ex-toá*, 2. *kálé*
 Umari (*Geoffroya spinosa* L.) 1. *uamé*, 2. *uamé*
 Pinupinú (Medizinalpflanze) 1. *nyá*
 Cucúra 1. *bégá*, *péká*²
 Kürbis (*Cucurbita*) 1. *uháda*, *yurumaá*³
 Zitrone 1. *erimodá*, *erimod*
 Araçá⁴ 1. *paxsá-gale*
 Copoa-i⁵ 1. *úaxpékara*, *uoxbékare*
 Cuyeté-Baum⁶ (*Crescentia Cujete* L.) 1. *yax-*
 Macucú-Baum *boxpé* [sáue
 Ambaúva-Baum 1. *naíka(e)*
 Ukukí-Baum 1. (m)buxpia
 Conori 1. *uaxpé*
 Uferbaum 1. *déxpúgē*
 Sipó 1. *mīxsl*, *mīx(t)sl*
 Sipó (spec.) 1. (n)dláiyogē⁷ [2. *exhó*
 Timbó (*Paullinia pinnata* L.) 1. *exhé(u)*,
 Baumarten, aus deren Holz Kanus gemacht
 werden 1. *pópoē*⁸, *kómakē*, *saúikē*⁹, *kálie*
 Gummi (Seringa) (n)df (vgl. „Blut“)
 Strauch¹⁰ 2. *mió*

Palmen:

[2. *neéyo*

Miriti (*Mauritia flexuosa*) 1. *n(e)é*, *neé*,
 Tucum (*Astrocaryum*) 1. *yuxká-puni*, *yux-*
ká-puli, 2. *yuxkapontyo*¹¹
 Tucumá (*Astrocaryum Tucumá*) (m)bextá
 Caraná 1. *mu(x)hí*, 2. *muhl*
 Carana-i (*Copernicia*) 1. *mu(x)hídexka* (?)¹²,
 2. *k(o)hāloni*
 Inayá (*Maximiliana regia* Mart.) 1. *ixki*
 Paxiúba (*Iriarte exorhiza*) 1. *uaxtá*,
 2. *buxpú*, (m)buxpú¹³
 Piassába (*Attalea funifera* Mart.) 1. *pi-*
sáda, 2. *piasánii*
 Yasiatára (*Desmoncus*) 1. *uaítu*, 2. *uáitu*
 Assaí (*Euterpe oleracea* Mart.) *mīxpi*
 Lederartige Hüllblätter des Blütenstandes
 der Assaipalme¹⁴ 1. *mīxplokoro*
 Pupunha (*Guilielma speciosa*) 1. *ēlé*, 2. *ēlé*
 Frucht der Pupunha 1. *ēlépe*
 Pataú (*Oenocarpus Batana* Mart.) 1. (n)yu-
mē, 2. (n)yūmepxká
 Bacába (*Oenocarpus Bacaba* Mart.)
 1. (n)yēgmē, (n)yumép(e)xka, (n)yūmum-
haka, 2. (n)yūmé
 Yauarý 1. *diabexta*

Männernamen.

Tukáno 1.

*doé*¹⁵*doétiro**axkéto*¹⁶*buá*¹⁶*yálhi**poáni*¹⁹*kēmálo**ye-pásonéa**uexsémi**ēlemini**diátapolo*¹⁷*ānyā*²⁰*yápuli**dođleke*¹⁷*diátanomio*²¹

Frauennamen.

Tukáno 1.

*duhigó**yu(e)stgo**yuéšigo*²³*yeupaxkó**gáuayālio*²²*y(u)ápko*²³*ye(e)pália**oahó*¹⁷

¹ Baum mit schwarzen, beerenförmigen Früchten, aus denen ein nahrhaftes, pikantes Erfrischungsgetränk bereitet wird.

² Von einem Miriti-Tapuyo (Rio Tiquié) mit Tukáno-Sprache. ³ Lingoa geral *yurumú*.

⁴ Baum mit zitronenähnlichen Früchten, die säuerlich-bitter schmecken,

⁵ Uferbaum mit faustgroßen, länglichrunden Früchten, die etwa ein Dutzend Kerne, in weißem, süß-säuerlich schmeckendem Fleisch gebettet, enthalten.

⁶ Aus den Früchten werden z. B. die Tanzrasseln *yaxsá* gemacht.

⁷ Den beißenden Saft träufeln sich die Indianer als Heilmittel oder, um schärfer zu sehen, in die Augen. ⁸ Brasilianisch *loro*, *loiro*. ⁹ Lingoa geral *miratáua* („Gelbholz“).

¹⁰ Die Blätter (*miópuni*) werden zum Auslegen der Mehlkörbe verwendet.

¹¹ *poni*, *poli* = Blatt. ¹² „Caraná-Frucht“ (?). ¹³ Vgl. Blasrohr.

¹⁴ Dienen zum Polieren von hölzernen Blasrohrköchern etc. Vgl. KOCH-GRÜNBERG: Zwei Jahre etc. Bd. I, S. 329.

¹⁵ „*Trahira*-Fisch.“ ¹⁶ „*Aguti*.“ ¹⁷ Vielleicht *Desána*-Name. ¹⁸ *axké* = Affe. ¹⁹ Vielleicht *Tuyúka*-Name. ²⁰ „Giftschlange *Jararaca*.“ ²¹ Am mittleren Caiary-Uaupés notiert; „Ente.“

²² Vielleicht *Bará*-Name. ²³ Am mittleren Caiary-Uaupés notiert. Vgl. oben.

Stammesnamen.

Tukáno 1.

Stämme des Caiarý-Uaupés:

Tukáno *daxseá*, *daxseá* (Pl.), *daxsé* (Sg.)Tuyúka *di(i)kána*Bará¹ *bārā*Desána *semukána*, *tsemukána*Mirití-Tapuyo *neēnoá*Kurauá-Tapuyo *yohoroá*Arapaso *kōreá*Pirá-Tapuyo *uaikána*Yurutí-Tapuyo *uałana*Karapaná-Tapuyo *męxdęá*Tatú-Tapuyo *pāmoá*Uanána *oxkotkana*Uanána des Abiu-Igarapé *utroa*Andere Uanána *nixtisoli*Kobéua *po-téríkana*Andere Kobéua *buxtiuhfna*Andere Kobéua *yamadepókaseneno*Tariána *pāna*Makú *poxsá*, *p(o)xsá*, *poxseá*

Stämme des Yapurá-Gebietes:

Umáua *oamaxsá* [*tsęlá*, *pinótsęla*]Kauyari *kaųiyariá*, *erúlia*, *palénoa*, *tséloa*,Eine Tselá² *tsęlá(g)ō*Barrigudo-Mira *sērā*Eine Será³ *sęrá(g)ō*Karauatána-Mira *buxpúmaxsa*Tariíra-Tapuyo *doęmaxsa* [*noxhołara*]Tanimbóka-Tapuyo *nuxhałana*, *nuhałana*,Yahúna *yahána*, *yahuána*Yamarú-Tapuyo *uhámola*Kueretú *kųretóa*, *nimándiano*⁴, *bęxpóa*Miránya *bęđmaxsa*

Aruakstämme des Içána-Gebietes:

bęxkána

Tukáno 2.

Tukáno *daxseá*Tuyúka *diłxkano*Desána *semukano*Kurauá-Tapuyo *yuxhęróa*Pirá-Tapuyo *uaikano*Tatú-Tapuyo *pamđmaxsa*Uanána *axkópikano*Tariána *páuano*Karauatána-mira *buxpođmaxsa*

Namen von Flüssen und Seen.

Tukáno 1.

Rio Negro *axpekóndia*Rio Caiarý-Uaupés *diap(a)sa*, *diāpoxsá*Rio Tiquié *k(e)xsá*Rio Curicuriarý *uęxkóya*⁵Rio Yapurá *batitiya*Ira-paraná *mūmłya*⁶Uainambý-Igarapé *mimiya*⁷Páca-Igarapé *seméya*Tamanduá-Igarapé *bęxkóya*⁸Matapý-Igarapé *k(a)xsáya*⁹Ipiránga-Igarapé *axkósoya*¹⁰Teyú-Igarapé *yua(d)zóya*¹¹Yukíra-Igarapé *moáya*¹²Uirari-Igarapé *nimáya*¹³Cayú-Igarapé *sonđya*¹⁴Castánha-Paraná *bęxkęya*Caraná-Igarapé *muhiya*Macucú-Igarapé *boxpęya*Dyi-Igarapé *kumęya*Tariíra-Igarapé *doęya*¹⁵Uaimí-Igarapé *nūmłkoya*Yapurá-Igarapé *ba-tłria*Yauacáca-Igarapé *diatemłya*¹⁶Curasi-Igarapé *muhtpuya*¹⁷ usw.

Statt *-ya*, *-ia*, offenbar entstanden aus *dia* („Fluß“ im allgemeinen), findet man bei Flußnamen auch die Endung *-ma* („Bach“)¹⁸

Corocoró-Igarapé *koxtóma* neben *koxtóya*

Teyú-Igarapé *yua(d)zóma* neben *yua(d)zóya*,
yaułma, *uaxkęma* usw.

¹ In der Lingoa geral *posánga-młra* = Heilmittelleute genannt.² D. h. eine Frau vom Stamme der *Tsęlá*.³ D. h. eine Frau vom Stamme der *Sērā*.⁴ Nach einer anderen Angabe werden so die *Yahúna* von den Tukáno genannt.⁵ „Papageienbach.“ ⁶ „Honigfluß.“ ⁷ „Kolibribach.“ ⁸ „Ameisenbärbach.“ ⁹ „Fisch-reusenbach.“ ¹⁰ „Rotwasserbach.“ ¹¹ „Eidechsenbach.“ ¹² „Salzbach.“ ¹³ „Pfeilgiftbach.“¹⁴ Benannt nach der Frucht *Cajú*, *Arajú*. ¹⁵ Benannt nach dem *Tahirafisch*. ¹⁶ „Fischotterbach.“¹⁷ „Sonnenbach.“ ¹⁸ Doch bezeichnet diese Endung wahrscheinlich auch hier, wie im Uanána, einen breiten Arm, nicht „*paraná miri*“ des betreffenden Gewässers.

Die Namen von Seen haben nicht selten die Endung *-dixtára* („See“) oder *-(i)xtára* oder meistens nur *-ra*, resp. *-la*:

Maguarý-Lago *ahó(m)pəxkədixtára*
 Estrella-Poço *yaxkoádiuxtára*¹
 Urubú-Lago *yuxká(i)xtára*
 Yauýra-Lago *dyā(i)xtára*²
 Yapecú-Lago *ye-mēnó(i)xtára*³
 Tariíra-Poço *doerá*
 Tamanduá-Lago *bəxkōra*
 Uirari-Lago *nimára*
 Taiasú-Lago *yexséra*⁴
 Japú-Lago *umurá*
 Uira-Poço *daxsára*

Cauéra-Lago *oála, oára*⁵
 Uauirú-Lago *biíra*⁶
 Tuí-Lago *díra*⁷ usw.

Die Namen von schmalen Flußarmen haben die Endung *-yuxti* oder *-(i)xti*:

Paraná mirí⁸ de Maguarý *ahó(m)pəxkəyuxti*
 Paraná mirí de Mandioca *kibol(u)xti*
 Paraná mirí de Uirari-Lago *nimará(i)xti*
 Paraná mirí de Taiasú-Lago *yexséra(i)xti* usw.

Die Mündung eines Flußes, Baches, Sees wird durch die Endung *-pito* ausgedrückt:

Mündung des Yauti-Igarapé *áyapito* usw.

Ortsnamen.

Tukáno 1.

Die Namen von Stromschnellen und Katarakten haben die Endung *-poéa* („Cachoeira, Stromschnelle, Katarakt“):

Panapaná-Cachoeira *momónopoéa*⁹
 Suasú-Cachoeira *yamápoéa*¹⁰
 Cárurú-Cachoeira *mōpoéa*
 Samaúma-Cachoeira *busápoéa*
 Purakí-Cachoeira *(t)saápoéa*¹¹
 Perikito-Cachoeira *kəxkəropoéa*
 Yamarú-Cachoeira *ohápoéa*¹²

Die Namen von vorspringenden Ecken der Flußufer¹³ haben die Endung *-yoa*:

Nanárapekúma *sēnayóa*¹⁴
 Yúrapekúma *poxtányóa*
 Mirarapekúma *maxsáyóa*¹⁵
 Conórýrapekúma *uaxpéyóa*
 Pitúnarapekúma¹⁶ *naēkoroyóa*
 Taracué(rapekúma) *mēneanayóa* usw.

Die Namen von Inseln haben die Endung *-nəxkeno* („Insel“):

Corocoró-kapuámu¹⁷ *k(o)xtōpetonəxkeno* usw.

Die Namen von hohen, steilen Uferstellen (Barrancas, Barreiras) haben die Endung *-tere*, *-tere* oder auch *-uii* („Haus“) in Verbindung mit einem Tiernamen:

Barreira de Matapý *k(a)xsátłere*
 Kiua-Barreira *yátere, iyátere*¹⁸
 Barreira de Macaca *axkéuii*¹⁹
 Barreira de Aguti *báuii*²⁰
 Taiasú-Barreira *yexséuii*²¹ [*trauii*²² usw.
 Barreira Pirayauáaroka *oxkótłetrauii, kótł-*

Die Namen von Gebirgen und Bergkuppen²³ haben die Endung *-ene*, *-enə* oder auch *-elə*²⁴ („Berg“):

Aua-uitéra *poáline*²⁵
 Amána-uitéra *oxkōroenə*²⁶
 Taracué-uitéra *mēnéoanāenə*
 Panella-uitéra *kipútłə*²⁷

Namen für Flüsse und Bäche, Stromschnellen und Katarakte, Uferspitzen, Inseln.

Tukáno 2.

Arapáso-Igarapé *konéya*²⁸
 Agutiáya-Igarapé *boxsóya*
 Pirá-mirí-Igarapé *axkoíya*
 Yasi-Igarapé *mohłpoya*²⁹

Yú-Igarapé *poxtáya*³⁰
 Amána-Igarapé *oxkōrōya*³¹
 Macaca-Igarapé *axkéya*³²
 Abiu-Igarapé *kaléya*

¹ „Sternensee.“ ² „Rochensee.“ ³ „Zungensee.“ ⁴ „Wildschweinsee.“ ⁵ „Knochensee.“
⁶ „Rattensee.“ ⁷ „Blutsee.“ ⁸ Lingoa geral „schmaler Flußarm.“ ⁹ „Schmetterlingsschnelle.“
¹⁰ „Hirschschnelle.“ ¹¹ „Zitteraalschnelle.“ ¹² „Kalabassenschnelle.“ ¹³ Lingoa geral *sapekúma*,
 in Zusammensetzungen *rapekúma*. ¹⁴ „Ananasspitze.“ ¹⁵ „Leutespitze.“ ¹⁶ „Dunkle, finstere
 Spitze.“ ¹⁷ Lingoa geral: *kapuámu* = Insel. ¹⁸ „Lausufer.“ ¹⁹ „Affenhaus.“ ²⁰ „Agutihaus.“
²¹ „Wildschweinhaus.“ ²² „Delphinhaus.“ ²³ Lingoa geral *uitéra*. ²⁴ Im Tukáno gehen *n* und
l (*t*) öfters durcheinander. ²⁵ „Haarberg.“ ²⁶ „Regenberg.“ ²⁷ „Topfberg.“ ²⁸ „Spechtbach.“
²⁹ „Mondbach.“ ³⁰ „Dornbach.“ ³¹ „Regenbach.“ ³² „Affenbach.“

Iraĩti-Igarapé *mumtya*¹
 Andirá-Cachoeira *oxsópoá*²
 Uacariáca-Cachoeira *yakápoá*
 Iuacáua-Cachoeira *yemépoá*³

Yauacaná-kapuámu *bákanāxkeno*
 Panapanárapekúma *momónoyóá*⁴
 Yukirarapekúma *mõeúá, mōyóá*⁵

L. Zahlen.

- 1 1. *ni-káno*, 2. *niká*
 2 1. *pěáro*, 2. *pěánemę*
 3 1. *i-tiáro*, 2. *bapałsisinumani*
 4 1. *ba-pálitise*, 2. *nikábapałsisinumani*
 5 1. *nikámukese*
 6 1. *axpemúkanikāpinepátse*
 7 1. *axpemúkağępinepátse*
 8 1. *axpemúka(i)tiđpinepátse*
 9 1. *axpemúkabapálitisepinepátse*
 10 1. *pęđmukese*
 11 1. *niká(n)depókapinepátse*⁶, *niká(n)depópiapinepátse*⁶
 12 1. *pęđdepókapinepátse*⁶, *pęđdepópiapinepátse*⁶ [*pátse*⁶]
 13 1. *itiđdepókapinepátse*⁶, *itiđdepópiapine-*

- 14 1. *bapálit(i)sedepókapinepátse*¹, *bapálit(i)sedepópiapinepátse*⁶
 15 1. *nikā(n)depókapitisé*⁷
 16 1. *pęđdepókanikāpinepátse*
 17 1. *axpédepókağępinepátse*
 18 1. *pęđdepókaitiđpinepátse*
 19 1. *axpédepókabapálit(i)sepinepátse*
 20 1. *axpédepókapitisé*
 Wenig 1. *ka(a)nođka*
 Viel 1. *p(e)hārānikame*, *p(e)hārānika*, 2. *p(e)hānanimā(entoe)*
 Halb 1. *dęxkó*, 2. *dęxkómaxka*
 Voll 1. *momotađ*, 2. *mumúkamā(entoe)*
 Alles 1. *p(e)harānikama* (= viel)
 Allein 1. *nekéda*

M. Pronomina.

Ich 1. *yeğ*
 Du 1. *męé*
 Er 1. *ké*, *keúaðui*, *kétanimi*, *axpi*⁸
 Wir 1. *máli*, *mālini*, *ęxsá*
 Ihr 1. *męxsá*, *męé*
 Sie 1. *ná*, *nānitsama*, *axpéna*⁹
 Dieser 1. *a(a)tó*, *ani*
 Jener 1. *nau(a)đma*, *téauāna*
 Selbst 1. *atla*, *kétanimi*¹⁰
 Andere *axpéna*
 Mein Bogen 1. *yeğbęękate*
 Dein Bogen *męébęękate*
 Sein Bogen *kębęękate*
 Unser Haus *māniuii*
 Euer Haus *męxsđuii*
 Ihr Haus *nđuii*
 Mein Kopf 1. *yeğdexpóá*
 Dein Kopf *męédexpóá*
 Sein Kopf *kędexpóá*
 Unsre Köpfe *māni(n)dexpópa*
 Eure Köpfe *męxsđdexpópa*
 Ihre Köpfe *nđdexpópa*
 Meine Nase 1. *yeęekéá*
 Deine Nase *męęekéá*
 Seine Nase *kęęekéá*
 Unsre Nasen *māniekéá*

Eure Nasen *męxsáekéá*
 Ihre Nasen *nđekéá*
 Meine Zunge 1. *yeęye-měno*
 Deine Zunge *męéye-měno*
 Seine Zunge *kęye-měno*
 Unsre Zungen *māniye-měno*
 Eure Zungen *męxsáye-měno*
 Ihre Zungen *nđye-měno*
 Meine Hand 1. *yeęmúka*
 Deine Hand *męęmúka*
 Seine Hand *kęmúka*
 Unsre Hände *mānimúka*
 Eure Hände *męxsđmúka*
 Ihre Hände *nđmúka*
 Mein Zahn 1. *yeęuxpiri*
 Dein Zahn *męęuxpiri*
 Sein Zahn *kęuxpiri*
 Unsre Zähne *māniuxpiri*
 Eure Zähne *męxsđuxpiri*
 Ihre Zähne *nđuxpiri*
 Mein Fuß 1. *yeędepóka*
 Dein Fuß *męędepóka*
 Sein Fuß *kędepóka*
 Unsre Füße *māni(n)depóka*
 Eure Füße *męxsđdepóka*
 Ihre Füße *nđdepóka*

¹ „Bienenwachsbaeh.“ ² „Fledermausschnelle.“ ³ „Bacábaschnelle.“ ⁴ „Schmetterlingsspitze.“ ⁵ „Salzspitze.“ ⁶ Beide Formen werden unterschiedslos gebraucht.

⁷ Das *d* nach dem *n*-Vorschlag ist hier wie in 11 so weich, daß es bisweilen ganz verschwindet, und man ... *nepóka* ... oder ... *nepópia* ... zu hören glaubt. ⁸ „Ein anderer.“

⁹ „Andere.“ ¹⁰ Die verschiedenen Wörter für „dieser, jener, selbst“ erhielt ich von verschiedenen Gewährsmännern an verschiedenen Plätzen.

N. Adjektiva.

Groß 1. *p(e)hēironimi*, 2. *p(e)hē(i)nimi(entoe)*¹
 Klein 1. *kayáka*, 2. *ka(a)noðkane(ientoe)*
 Hoch 1. *ē(e)mēāponika*, 2. *ē(e)muáne(ientoe)*
 Tief 1. *ē(e)kēāponika*, 2. *ēkáne(ientoe)*
 Lang 1. *yoāpontka*, 2. *yoáne(ientoe)*
 Kurz 1. *yóatiákenimi*, 2. *yoāue(ēentoe)*, *yo-
 áue(ēentoe)*
 Breit 1. *ē(e)sāpontka*, 2. *ē(e)sáne(ientoe)*
 Fett 1. *ē(e)sé*, *ē(e)sélipunikame*, 2. *sétipuni-
 kame(ientoe)*
 Mager 1. *āxkēðke*, *āxkēðkiaka*, *āxkuðkiaka*,
 2. *āxkúame(ientoe)*
 Schwer 1. *nēxkēpunika*, 2. *u(e)xhá*
 Leicht 1. *ayunúeya*, 2. *nēxkēue(ēentoe)*
 Flüchtig, rasch 1. *kératitia*, 2. *kērumiti(entoe)*
 Langsam 1. *tsōtorokā(a)tiá*, 2. *suhāro*, *suhāro*
 Alt 1. *bēxkē*, 2. *bēxkēnimi(entoe)*
 Jung 1. *buxtúyagē*
 Gerade 1. *diakēni*, 2. *diðkeni(ientoe)*
 Rund 1. *(o)xpā(t)setē*, 2. *oxpātē*
 Hart 1. *bēxtēpunika*, 2. *bēxtīni(ientoe)*
 Weich 1. *kā(a)bīpunika*, 2. *ka-bīni(ientoe)*
 Kalt 1. *yēxsāpunika*, *yēx(t)sāpunika*,
 2. *yēxseáni(ientoe)*
 Warm 1. *axtšipunkaa*, 2. *axstni(ientoe)*
 Trocken 1. *boxpōkeapa*, 2. *(m)buxpōkē(entoe)*
 Naß 1. *oxkopiðkokapa*, *pūke*, *pūke*, 2. *axko-
 mexīni(ientoe)*

Verfault 1. *bōāroe*, 2. *(m)boāroē(entoe)*,
(m)boāroē(entoe)
 Gesund (schön) 1. *āyupunikaa*, 2. *āyupuni-
 kað(entoe)*
 Krank 1. *doātiemi*, 2. *doātiēni(entoe)*
 Tot 1. *boēniami*, 2. *(m)bōgemī(entoe)*
 Blind 1. *k(a)xpēriyaánimi*, 2. *ka(x)pērima-
 nemi(entoe)*
 Taub 1. *oméro(t)s(u)xtsátisa*, *omēperots(u)x-
 tsátisa*, 2. *tēoātiēni(entoe)*
 Stumm 1. *ōmaxsintimi*, 2. *ōmaxsintimi(entoe)*
 Lahm 1. *oxpáyulinimi*, 2. *oxpaýulinimi(entoe)*
 Schwanger 1. *n(e)hṭpaxko*, 2. *n(e)hṭpaxkóni-
 mo(entoe)*
 Gut 1. *ayú(u)*, 2. *āyū(e)ðentoe*
 Dumm 1. *teomaxsintemikēšira*, 2. *teōmax-
 (t)siēm(e)ēširú(entoe)*
 Schlecht 1. *yaðni*, 2. *yaðni(ientoe)*
 Tapfer 1. *t(u)xtóapunka*, 2. *pōnoe(e)ðentoe*
 Feig 1. *buxtúyapunīkamēširo*, 2. *buxtúyani-
 miēširú(entoe)*
 Gefährlich 1. *t(e)hótani(e)*, *max(t)sióoe*,
 2. *uiðnimi(entoe)*
 Erfolglos (z. B. Jagd, Fischfang; l. g.: *panéma*)
 1. *mēmuṭpunika*
 Unnütz (l. g.: *atóa*) 1. *atónie*, 2. *t(h)ánika-
 noē(entoe)*, *t(e)hánikanoē(entoe)*

O. Farben.

Weiß 1. *buxtisé*, 2. *ye-seró(entoe)*
 Schwarz 1. *nyīsé*, 2. *nyṭpunika(ðentoe)*
 Dunkel 1. *naitiani*, 2. *naintlaninumq*, *nain-
 tianinume*
 Schmutzig 1. *uṭni*, 2. *nyaáni(ientoe)* (=schlecht)

Rot 1. *(t)soāsé*, 2. *soðni(ientoe)*
 Blau 1. *ya-sasé*, 2. *ya-sáni(ientoe)*
 Grün 1. *ya-sasé*, 1. *ui-máni(ientoe)*
 Gelb 1. *ēuē*, 2. *soðni(ientoe)*

P. Zeit.

Gestern 1. *kāné*, 2. *kānéni(ientoe)*
 Vorgestern 1. *tīnemē*, 2. *n(e)hátapolenu(ēentoe)*
 Morgen 1. *(n)yamiðka*, 2. *oa-kámulenu(ēentoe)*
 Übermorgen 1. *n(e)hátopolero*, *n(e)hátopolelo*,
 2. *n(e)hátapolenu(ēentoe)*
 Heute 1. *niká*, 2. *m(e)hēniapu(ēentoe)*
 Jetzt 1. *nikánoaka*, 2. *nikáni(ientoe)*

Sogleich 1. *nikánope*, 2. *ni-kāyamīkaa*
 Dereinst 1. *āxpēnemē*, 2. *āxpēteropaxuámo-
 sa(ðentoe)*
 Nachher 1. *atóperoana*, 2. *tōperōerō(entoe)*
 Ein andermal 1. *āxpētero*, *apētero*, 2. *āxpē-
 terō(entoe)*

Q. Ort.

Rechts 1. *ayú²*, *ayuponika*, *ayupolika³*, *diakē*,
diakēpe, 2. *o-ti*
 Links 1. *kōpe*, 2. *kupē*

Hier 1. *ató*, *ható*, 2. *atitoni(ientoe)*
 Nahe 1. *yépeto*, *atoðka*, *yuaðponika*, *yua-
 pōnka⁴*, 2. *pē(i)toðkani(ientoe)*

¹ Fast alle Adjektiva im Kurauá-Tapuyo haben hier die rätselhafte Endung *entoe* oder *ientoe*, die sehr undeutlich ausgesprochen und besonders gegen das Ende hin halb verschluckt wird; vielleicht nur eine Bekräftigung. ² Vgl. „gut“. ³ Das Tukáno hat einen Laut zwischen *n* und *l* (resp. *h*). ⁴ (?) Vgl. „sehr weit“.

Dort 1. *sōpē*, *tsóōpe*, 2. *yóayako*(*éntoe*)
 Fern 1. *tsóōpe yóāni(i)*, *tsóōpe yóarópe*,
atoákamehē(n)tenits(e)ō(m)peni, 2. *yóapoxtiáka*(*éntoe*)
 Sehr weit 1. *yuaḡ—níka*, 2. *yóāni*(*éntoe*)
 Dorthin 1. *tsóōpe yóarópe*¹, 2. *teḡno*(*éntoe*)
 Dorthier 1. *atopé*, 2. *atótomóamintóatind*(*éntoe*)
 Vorwärts 1. *deētiake*, *deēdiake*, *nikánoaka*²,
 2. *teḡyetríxkorō*(*éntoe*)

Rückwärts 1. *deēsēmape*, 2. *yeḡširoayá*(*éntoe*)
 Vor dem Haus 1. *uiidiake*
 Hinter dem Haus 1. *uiisēmape*³, *uī(t)s(e)ēma*
 Über, auf dem Haus 1. *uiḡbuḡ*, *uḡpopéa*
 Auf dem Baum 1. *yuxkébuḡ*, *yuxkédeḡpōsoni*⁴
 Unter dem Haus 1. *uiḡbupéa*⁵
 Außerhalb des Dorfes 1. *maxkápa*
 Im Innern des Hauses 1. *uiisumúka*, *uī(t)so-múka*
 In den Himmel⁶ 1. *ḡmēsēsēmāḡḡ* (vgl. oben)

R. Modale Ausdrücke.

Ja 1. *ḡḡ*

Nein 1. *māni*, *mānii*

S. Zeitwörter.

Arbeiten 2. *daarán(e)emá*(*éntoe*)
 Atmen 1. *hērimise*, *hērimiyá*, 2. *hērito(i)-y(e)emí*(*éntoe*)
 Aufstehen, sich erheben 1. *nukūsé*, *oakāne-kāya*, 2. *oakāneḡemí*(*éntoe*)
 Das Gepäck ausladen (aus dem Boot) 2. *nōleidose*, (*n*)*dōlēido(t)se*
 Baden 1. *deúana*, 2. (*n*)*deḡuaná*(*éntoe*)
 Beischlaf vollziehen 1. *d(e)áḡuana*, *dūmaḡye*,
dūmadáḡiaḡyḡ, *yoetiḡaḡye*, 2. (*n*)*yúḡemí*(*éntoe*)
 Berühren 2. *doxtéyuemi*(*éntoe*)
 Binden 1. *ḡḡ(e)tesé*, *ḡḡ(e)tayá*⁷, *amēndoya*,
*detamēndoya*⁸, 2. *a(e)mēndoro*
 Bleiben 1. *to(h)ákiaya*, 2. *ātótóand(i)éntoe*⁹
 Braten 1. *ḡxēḡmbase*, *ḡḡompāse*, 2. *ḡḡánoe-má*(*éntoe*)
 Brennen 1. *ehéaya*, *peḡkámehiasé*, 2. (*e*)*hēnoe*(*éntoe*)
 Bringen 1. *mītia*, 2. *mītiá*(*éntoe*)
 Wasser bringen 1. *mītiáxkoréne*, *axkoró-tiats(e)tseré*, 2. *axkó(o)adiá*(*éntoe*)
 Denken 1. *uaxkōtimeḡ*, 2. *uaxkūemí*(*éntoe*)
 Ertrinken 1. *ohōsé*¹⁰, *ohōtiá(i)ya*, *ḡḡ-giānoḡḡ*,
 2. *mīniemí*(*éntoe*)
 Essen 1. *bāsé*, *bā-sé*, 2. *baḡtiá*(*éntoe*)
 Fallen 1. *bēresé*, 2. *bēriemí*(*éntoe*)
 Fliegen 1. *uēsé*, *u(i)ḡāmi*, 2. *uiḡuḡemí*(*éntoe*)
 Fließen 1. *o(x)mákami*, 2. *ōmākaemí*(*éntoe*)
 Sich freuen 2. *ē(e)kátiemí*(*éntoe*)
 Fühlen 2. *ḡḡóiyemí*(*éntoe*)
 Fürchten 1. *uhēkeojya*, *yeéya*, 2. *āiemí*(*éntoe*)

Einen Flatus von sich geben 1. *e(x)táp(ú)x-tise*
 Fischen 1. *uhē(t)sé*, *uhē(i)yá*, 2. *u(e)hē(i)yeemí*(*éntoe*)
 Gähnen 1. *yálitise*, 2. *serepó(e)emí*(*éntoe*)
 Geben 2. *yereo(i)yē*(*éntoe*)
 Gebären 1. *po(e)nátise*, 2. *po(e)nátimá*(*éntoe*)
 Geboren werden 1. *uyasé*, 2. *uyónaemḡ*(*éntoe*)
 Gehen 1. *tšia(t)sé*, *deá*, *teá*, 2. *dá(a)tḡáka-ná*(*éntoe*), *d(e)áuaná*(*éntoe*)
 Graben 1. *tsē(e)sé*, *tsē(e)sé*, 2. *seē(i)yeemí*(*éntoe*)
 Die Erde aufwerfen, ein Loch graben 1. *mōnékuāse*
 Scharren 1. *mōlitsé*, *mōnitsé*
 Greifen 1. (*n*)*yeēsé*, (*n*)*yeéya*, 2. (*n*)*yeéyu-éntoe*, *boḡroḡ*(*éntoe*)
 Hören 1. *teosé*, *teoyá*, *teojyá*, 2. *tiosart*(*éntoe*)
 Hungern, Hunger haben 1. *doátiyemi*, *doáti(e)emi*, *baḡḡḡḡéya* *ḡxhāḡeáséa*, 2. *axḡak(e)asaá*(*éntoe*)
 Husten 1. (*t*)*sā-tisé*, 2. *sa-ttuesá*(*éntoe*)
 Jagen 1. *peḡkéḡeúami*¹¹, *dātšidána*, 2. *peḡkaḡi(e)úapeē*(*éntoe*)
 Kacken 1. *ē-nāsé*, *ē-néyue(e)*, 2. *ē(e)nē(e)emí*(*éntoe*)
 Den Anus (mit einem Hölzchen) reinigen 1. *neḡkāse*
 Kämpfen 1. *amekése*, 2. *a(e)méken(e)oemá-éntoe*)
 Kauen 1. *yagesé*, (*n*)*diāḡēsé*, 2. *yā(a)ḡḡ(e)emí*(*éntoe*)

¹ Vgl. „fern“. ² Vgl. „jetzt“. ³ Vgl. „rückwärts“. ⁴ Etwa „auf dem Gipfel des Baumes“.

⁵ Vgl. „über, auf dem Haus“. ⁶ „(Die Seele geht) in den Himmel.“

⁷ Einen Strick usw. um einen festen Gegenstand, z. B. einen Baum, binden.

⁸ Zwei Stricke usw. zusammenbinden, knüpfen, knoten. ⁹ *ató* = hier.

¹⁰ Die Endung *-se* an vielen Zeitwörtern wird häufig wie (*t*)*se* ausgesprochen, wie überhaupt das *s* im Tukáno des unteren Tiquié meist mit leichtem *t*-Vorschlag ausgesprochen wird.

¹¹ „Mit der Flinte jagen.“

Schmutz kehren (aus dem Haus) 1. *oasé*
 Klettern 1. *mexáse*, 2. *mexé(e)emí(ento)*
 Abwärts rutschen (am Baum) 1. *doxiáse*
 Kochen 1. *dóasé*, *axšipóya*, 2. *doğyeemí(ento)*
 Kommen 1. *ehátóa*, *extáma*, *ā-tisé*, *ā-tísama*,
 2. *exté(e)emí(ento)*, *maxsátia(e)mā-*
(ento) [pana]
 Der Weiße kommt nicht 1. *peḡkása āttia-*
 Kosten (eine Speise) 2. *təóy(e)emí(ento)*
 Kriechen 1. *tšluāse*, 2. *bəgy(e)emí(ento)*¹
 Lachen 1. *(m)buxhīse*, 2. *buxhīy(e)emí(ento)*
 Malen, zeichnen 1. *nōmīse*, 2. *ḡón(e)emā-*
(ento)
 Mahlen, zerkleinern 2. *toməxtə(e)emí(ento)*
 Machen 1. *(n)dārāsé*, 2. *bəxkē(e)emí(ento)*
 Nähen 1. *(n)dērōsé*, 2. *(n)dērū(e)emí(ento)*
 Nießen 1. *hātšidse*, 2. *hātši(e)emí(ento)*
 Pfeifen 1. *uīse*, *uīkuse*, 2. *uhīpey(e)emí(ento)*
 Pissen 1. *ōlēse*, 2. *ōli(e)emí(ento)*
 Rauchen 1. *u(x)hūse*, *meno(x)hūse*, 2. *uhūee-*
mí(ento)
 Eine Zigarette (auf dem Oberschenkel) drehen
 1. *menó(t)sā(t)se*
 Es ist kein Tabak mehr da 1. *mēnó petla*,
mēnó mani
 Reden 1. *(u)ūkuse*, 2. *uūkueemí(ento)*
 Riechen 1. *uhlāse*, 2. *uhl(e)emí(ento)*
 Rudern 1. *ohāsé*, 2. *oaxa(i)yđ(ento)*
 Rülpsen 1. *aisé*
 Rufen 1. *pīrise*, 2. *pisūnaesamā(ento)*
 Schießen 1. *peḡkaḡa(t)se*², 2. *peḡkaḡyḡemí-*
(ento)
 Schlafen 1. *kāni(t)sé*, 2. *kāntinaemā(ento)*
 Schlagen 1. *pāsé*, *yuxsēsé*, 2. *pānaemā(ento)*,
sā(a)rōrepāsamā(ento)
 Einen Menschen schlagen (z. B. mit der Hand
 in das Gesicht) 1. *pāsé*, *bāsé*
 Einen Menschen heftig mit dem Fuße treten
 1. *naxtēsé*
 Einen Baum umhauen (z. B. mit dem Wald-
 messer) 1. *dəxtēsé*
 Die große Signaltrommel schlagen 1. *toátəpāse*
 Schleifen 1. *oxsoy(e)hāse*, *ḡxsē(x)đ(t)se*,
 2. *ḡxsēhóan(a)emā(ento)*
 Schnarchen 1. *hōlisé*, *hōnisé*
 Ich will schlafen 1. *(n)yḡén(e)katime*, *(n)yḡē(e)-*
katime, 2. *kanīrinisāđ(ento)*
 Schneiden 1. *dextesé*, 2. *dəxtēemí(ento)*
 Schreiben, zeichnen (auf das Papier) 1. *pa-*
péra oxhágə

Schwimmen 1. *bāsé*, 2. *(m)bāyḡemí(ento)*³
 Sehen 1. *īyāsé*, 2. *ī(i)yānoemā(ento)*
 Singen 1. *baxsāsé*, 2. *baxsē(e)emí(ento)*
 Sitzen 1. *duxhīse*, *duxhīya*, 2. *duxhīnaemā-*
(ento)
 Sprechen 1. *otamóse*, *ūtāmuse*, 2. *nākue-*
samí(ento)
 Springen 1. *(m)bupūsé*, 2. *bupūy(e)hēemí-*
(ento)
 Stechen 1. *yutsēsé*⁴, 2. *pāuiesamí(ento)*
 Stehen 1. *no-kūsé*, 2. *nu-kūnaemā(ento)*
 Sterben 1. *uēniami*, 2. *utniemí(ento)*
 Tauchen 1. *ohōment(t)se*, 2. *ohōminiemi-*
(ento)
 Töten 1. *uhēsé*, 2. *u(e)hēnaemā(ento)*
 Trauern, traurig sein 1. *bəxhđ(i)uapunīka*
 (= traurig), 2. *uaxkōketeemí(ento)*
 Trinken 1. *sēnisé*, *(t)šēnisé*, 2. *baḡyḡemí(ento)*
 Umkehren, sich umwenden 1. *mahākiase*,
 2. *mahāmikiemí(ento)*
 Regen vertreiben⁵ 1. *axkóro yḡróya*
 Wachsen 1. *pēnimhđ(t)se*, 2. *oxtésebəxkđ-*
roesāđ(ento)
 Niedrig wachsen (z. B. Gras) 1. *pēni(t)sé*,
peninoe
 Etwa bis Beinhöhe wachsen 1. *ui(u)ma(t)sé*
 Sehr hoch wachsen (z. B. Baum) 1. *bəx-*
kāmhea(t)se
 Waschen 1. *koesé*, *koeyá*, 2. *ḡóyđ(ento)*
 Weben 1. *pūe bəasé* (= eine Hängematte
 weben), 2. *ḡxsē(i)yēemí(ento)*
 Weinen 1. *uxtīsé*, 2. *uxtī(y)emí(ento)*
 Werfen *doxkēase*, *doxkēa(t)se*, 2. *doxkēyee-*
mí(ento)
 Wollen 1. *(n)yēeniditōniya*, 2. *baāsineemí-*
(ento)
 Zählen 1. *ba-pākiose*, *ba(e)pākiose*, 2. *bapá-*
kiuḡemí(ento)
 Zeigen 1. *tšēḡpoase*, 2. *yāpuḡemí(ento)*
 Zerbrechen (einen Stock) 1. *bēsé*
 Ziehen 1. *uhéoiya*, 2. *uhémhaeemí(ento)*
 Zittern 1. *yḡxséapuase*, *yḡxsápuase*⁶, 2. *ux-*
pūyumí(e)mí(ento)
 Mit dem Schlagball aus Maisstroh spielen
 1. *pāxkeose*
 Ein Tipiti (Mandiokapresse) flechten 1. *suāsé*
 Cará (Inyame) stecken 1. *oxtesé*
 Mandiokareiser stecken 1. *(m)bopesé*
 Mandiokawurzeln mit dem Messer schälen
 1. *u(x)h(e)asé*, *uhéasé*

¹ Das erste ḡ viel dumpfer als das zweite. ² Mit der Flinte schießen. ³ ā am hinteren Gaumen gesprochen. ⁴ Z. B. „Einen Menschen mit dem Messer stechen“. ⁵ Beim Regenzauber, durch Blasen und Bewegungen mit den Armen. Vgl. KOCH-GRÜNBERG: Zwei Jahre etc. Bd. I, S. 195; II, 24. ⁶ „Vor Kälte zittern.“

Die geschälte Mandiokawurzel sauber schaben

1. *u(x)h(e)ána, uheána*

Mandiokawurzeln reiben 1. *oesé*

Mandiokamasse auf dem Sieb auspressen

1. *bixpēsé, kibixpēsé*¹

Mandiokamasse mittels des Tipiti auspressen

1. *ē(e)tapōse*

Das Tipiti mehrmals auf den Boden stoßen,
damit sich die Mandiokamasse setzt

1. *hālasāse*

Das Tipiti umstülpen und zusammendrücken,
damit die ausgepreßte Mandiokamasse
herausfällt 1. *pōosé*

Vorwärts! 1. *teá*, 2. *teáúaaná(entoe)*

Vorwärts! rudert! 1. *kéro hátetia*²

Komm her! 1. *keratitiē*²

Aufforderung zum Essen (lingoa geral: *eré*
katú) 1. *baánatē*, 2. *baētē(entoe)*, *baē-*
tiá(entoe)

Konjugation.

Tukáno 1.

Ich töte *yeēu(x)hēe*

Du tötest *mēēu(x)hēe*

Er tötet *kēpēu(x)hēpēe*

Wir töten *māniū(x)hēe*

Ihr tötet *ēxsau(x)hēpēe*

Sie töten *nāpeu(x)hēpana*

Ich schwimme *yeēbāggue*

Du schwimmst *mēēbāya*

Er schwimmt *kēba(a)mi, axpība(a)mi*³

Wir schwimmen *mānibānaue*

Ihr schwimmt *ēxsābānaue*

Sie schwimmen *nābānauema*

Ich trinke *yeēsenie*

Du trinkst *mēēsenie*

Er trinkt *kētaseniāmi*

Wir trinken *mānisenie*

Ihr trinkt *ēxsāseniāpe*

Sie trinken *nāseniāpana*

Ich schlafe *yeēkāniue*

Du schläfst *mēēkāniue*

Er schläft *axpikāniuemī*

Wir schlafen *mānikāninaue*

Ihr schlaft *ēxsākāninaue*

Sie schlafen *nāpekāninauētsama*

Ich esse *yeēbaēue*

Du issest *mēēbaēue*

Er ißt *kēbaēuemi*

Wir essen *mānibaānaue*

Ihr eßt *ēxsābaānaue*

Sie essen *nābaānauema*

Ich fürchte *yeēuii*

Du fürchtest *mēēuii*

Er fürchtet *uīniapekēa*

Wir fürchten *māniūni*

Ihr fürchtet *ēxsāuīni*

Sie fürchten *nāuīnima*

T. Sätze und Phrasen.

Tukáno 1.

Bringe die Hänge-
matte⁴!

púe mītia

Hängematte bringe

Bringe Brennholz!

pēxká mītia

Brennholz bringe

Mache Feuer an!

pēxkāmē uēxhiāya

Feuer zünde an

Binde die Hängematte
an!

púe tiāya

Hängematte binde an

Bereite Mingau!

yumúgu p(e)ēya

Mingau bereite

Er trinkt Mingau.

yumúgu (t)siriuemi

Mingau er trinkt

Wo ist ein Lagerplatz?

n(o)onitserē utu

wo ist Lagerplatz

¹ *kī* = Mandioca. ² Vgl. „rasch“. ³ „Ein anderer schwimmt.“

⁴ Die folgenden Sätze erhielt ich Februar-März 1905 bei den Tukáno von Pary-Cachoeira am mittleren Tiquié.

Suche einen Lagerplatz.	<i>utú amala</i> Lagerplatz suche
Laßt uns zu einem Lagerplatz fahren!	<i>teđ utú pę</i> vorwärts Lagerplatz zu
Der Weiße ist von São Felipe gekommen.	<i>pęxká(t)se ehedpę sanpelipi pę</i> Weißer ist gekommen São Felipe von her
Laßt uns nach Pary-Cachoeira reisen!	<i>teđ to ts(e)xhágana tsirtpa pę</i> laßt uns reisen Pary-Cachoeira nach hin (vorwärts) (wir wollen reisen)
Binde das Boot fest an den Baum!	<i>yuxkě(e) pę ayoló dę-téya yuxkě(t)sęle ē(e)yápa</i> Baum an gut binde Boot gib acht
Vorsicht!	<i>yuxkě(t)se yo(x)hábēlēxka¹</i> Boot treibt
Wir wollen in der Maloka schlafen.	<i>uii pę kali(t)sini(t)sa</i> Haus in wir wollen schlafen (oder: ich will schlafen)
Was willst du haben?	<i>ye(e)nę ęātsali mę(e)</i> was willst haben du
Die Männer tanzen die ganze Nacht.	<i>ęmęá (m)baxsabolétokęama ntkaka bolérou(e)ę</i> Männer tanzen (wollen?) ² heute bis morgen früh
Laßt uns jagen!	<i>teđ pęxkáyęna malia</i> laßt uns jagen (mit der Flinte) wir (vorwärts!) (wir wollen jagen) ³
Der Häuptling hat einen Jaguar getötet.	<i>uiogę yai uhęķę</i> Häuptling Jaguar hat getötet
Ich habe einen Affen geschossen.	<i>axkéra uehápę y(e)ęúa</i> Affen habe getötet (?) ich
Die Weiber baden im Fluß.	<i>númia dia pę uálauēma</i> Weiber Fluß in sie baden
Die Weiber schlafen in der Hängematte.	<i>númia púe pę kaltlauēma</i> Weiber Hängematte in sie schlafen
Das Feuer brennt unter der Hängematte.	<i>púe doxka pęxkámę ęhéli</i> Hängematte unter Feuer brennt
Zünde das Feuer unter der Hängematte an.	<i>púe doxka pęxkámę uęhiaya</i> Hängematte unter Feuer zünde an
Der Arara hat sich auf den Baum gesetzt.	<i>mahá pęxsúmi yuxkédęxpųę bui</i> Arara hat sich gesetzt Baum Gipfel auf
Der Urubú ⁴ fliegt über das Haus.	<i>yuxká uęámi uit bui</i> Urubú fliegt Haus über ⁵

¹ Übersetzt mit dem Lingoa geral-Wort *uiui, wiwi* = treiben, abschwimmen.

² Oder „sie tanzen“, d. h. „die Männer tanzen“.

³ Oder „Jäger“ (Plural?), d. h. „vorwärts wir Jäger!“

⁴ Schwarzer Aasgeler.

⁵ Oder „auf das Haus“, d. h. „auf das Dach des Hauses“.

Ich will Bananen-Min-gau trinken.	<i>ohó yumúgu tsinttsinisa</i> Banane Mingau ich will trinken
Gib mir Bananen!	<i>y(e)éle ohó uoíya baétíue</i> mir Bananen gib zu essen
Gib mir Wasser!	<i>y(e)éle oxkó oá uoíya tsintíue</i> mir Wasser gib zu trinken
Er gibt mir kein Wasser.	<i>y(e)éle oxkó uaótikáya</i> mir Wasser er gibt nicht
Wir rudern in dem Boot.	<i>yuxkê(t)se uahátiya</i> Boot rudere ¹
Der Mann hat keine Fische gefangen.	<i>émê uai mutniapi</i> Mann Fisch hat nicht gefangen
Lege das Messer auf die Ruderbank!	<i>kú(m)pataro bui péoiya (n)dipine</i> Ruderbank auf lege Messer
Lege das Messer unter die Ruderbank!	<i>kú(m)pataro doxka kúiya (n)dipine</i> Ruderbank unter lege Messer
Lege das Messer neben die Ruderbank!	<i>kú(m)pataro yélero kúiya (n)dipine</i> Ruderbank neben lege Messer
Der Weiße tanzt mit den Leuten.	<i>pexká(t)sê (m)baxsámi máxsá mena</i> Weißer tanzt Leute mit
Ich schneide mit meinem Messer.	<i>(n)diphí mena bádzaa</i> Messer mit ich schneide <i>(n)diphí mena (n)dextésaa</i> Messer mit ich schneide
Die Weiber kommen (treten) aus dem Hause.	<i>númia u(i)i hiáuāma</i> Weiber Haus sie kommen, treten heraus, verlassen
Der Mann schießt Fische.	<i>émê uai bēēgeuāmi bēēkate mena</i> Mann Fisch schießt Bogen mit
Ich kämpfe mit meinen Feinden.	<i>yēkauērena amekēnauēma y(e)ē mena</i> meine Feinde kämpfen ich mit (= mit mir)
Die Weiber fürchten die Dämonen.	<i>númia minine² uñnima du-tiuijāama³</i> Weiber Yurupary-Instrumente sie fürchten sie fliehen (?)
Die Jäger haben einen Tapir getötet.	<i>pexkáyena uexkēle uheápe exsáua</i> Jäger (?) Tapir haben getötet wir ⁴
Ich tauche in den Fluß.	<i>día pē ohóminluāna</i> Fluß in ich tauche (oder: ich will tauchen, wir wollen tauchen)
Brate den Affen auf dem Bratrost.	<i>axkēle ēhēāteanats(i)xsóya k(a)xśá bui</i> Affen brate Bratrost auf (oder: wir wollen braten, laßt uns braten!)

¹ Imperativ.² *mini* bezeichnet alle beim Yurupary-Tanz verwendeten Musikinstrumente, die die Weiber nicht sehen dürfen.³ Übersetzt mit dem Lingoa geral-Wort *ha-yayaña. yayañ, yawañ* = fliehen.⁴ D. h. „wir Jäger haben einen Tapir getötet“, vgl. oben.

Der Leichnam wird im Hause begraben.	<i>maxséuēnikēle uii doxkā pē yāma</i> Leichnam Haus unter in wird begraben (oder: sie begraben)
Die Sonne ist untergegangen; die Nacht kommt.	<i>muhipu tsahdami natno(e)e</i> Sonne ist untergegangen die Nacht kommt (oder: geht unter) (es wird dunkel)
Während der Nacht.	<i>yami dexko</i> Nacht während
Der Morgen kommt; Madrugada.	<i>bolēmē hēāti ualitero</i> Morgen kommt Madrugada
Mache einen Bratrost! wir wollen einen Affen braten.	<i>k(a)xsā sēneya axké ts(i)xsōāna¹</i> Bratrost mache Affen wir wollen braten
Ich gehe mit meinem Freunde.	<i>teā yēkamāra mēna ua-āla</i> vorwärts mein Freund mit ich gehe (oder: ich will gehen)
Ich trete durch die Türe ein.	<i>teā ts(u)xpēts-hāana</i> wahrscheinlich <i>teā ts(u)xpē ts(a)hāana²</i> vorwärts Tür ich will eingehen, eintreten
Der Häuptling Maximiano hat mit den Yahúna gekämpft.	<i>masimiaū uiogē yahúana mēna amēuēhekenimi</i> Maximiano Häuptling Yahúna mit hat gekämpft (und) getötet
In dem Hause ist ein Mädchen.	<i>nikó nomio niāmo uii pē le</i> ein Mädchen ist Haus in
Ich springe in den Fluß.	<i>día pē bupuiyohāmi</i> Fluß in er springt
Wir wollen uns ans Feuer setzen; es ist kalt.	<i>teā pēxkāmē tso-mana yēxseānisa mali nē</i> vorwärts Feuer wir wollen uns setzen es friert uns
Ich bin vom Walde hergekommen.	<i>nēxkē pē ēh(e)āpē t(e)hóts(i)xh(i)āgae³</i> Wald von her ich bin gekommen (oder er ist gekommen)
Im Hause waren keine Leute.	<i>uii pē maxsa maniāpē</i> Haus in Leute waren nicht
Im Hause sind keine Leute.	<i>uii pē maxsā maniāma</i> Haus in Leute sind nicht
Der Mann hat kein Cujubim geschossen, er ist erfolglos ⁴ .	<i>ēmē kaxtā le u(e)hetikēniami; muñnikēniami</i> Mann Cujubim hat nicht geschossen; er ist erfolglos

¹ Offenbar „bukanieren“ (franz. boucaner), d. h. „auf dem Bratrost langsam braten, rösten“ und dadurch „konservieren“. Vgl. oben *ghēdteanats(i)xsōya*, das offenbar zu zerlegen ist in *ghēā* (Stammform von *ghēāmbase* = „braten“), *teā-na* („laßt uns!, wir wollen“), *ts(i)xsōya* (Imperativform „bukaniere!“).

² Vgl. oben *tsahdami* = „(die Sonne) geht unter“, d. h. „tritt ein (in ihr Haus)“.

³ Oder auch *ēh(e)āpē* ans Ende gestellt.

⁴ Lingoa geral *panēma*.

Der Mann hat keine Fische geschossen; er ist erfolglos.	<i>ẽmẽ uai u(e)hetikẽniami; muĩnikẽniami</i> Mann Fisch hat nicht geschossen; er ist erfolglos
Wie viele Männer sind gekommen?	<i>dikẽla ẽmẽá ẽxtáti¹ atõ le</i> wie viele Männer sind gekommen hierher
Wie viele Weiber sind gekommen?	<i>dikẽla numiá ẽxtáti atõ le</i> wie viele Weiber sind gekommen hierher
Welche Leute wohnen am Pirá-paraná?	<i>yámala maxsa ní(d)zalina timá bẽ le uaiya pẽ le</i> welche Leute wohnen Ufer (?) am Pirá-paraná am
Die Makú-Frau ißt Sandflöhe.	<i>poxsá nomio d(e)pósoã bá(a)gẽ</i> Makú Frau Sandflöhe sie ißt
Grüße deine Frau!	<i>ayuatõ mẽnẽmo</i>
Grüße meine jüngere Schwester!	<i>ayuatõ yẽkãpio</i>
Kot stinkt.	<i>ẽtá ẽltnisa</i> Kot stinkt
Zünde (blase) das Feuer an! Die Nacht kommt (es wird dunkel).	<i>uiháya pẽxkãme naitiani</i>
Lege die (bukanierten) Fische etwas an das Feuer (damit sie warm werden).	<i>uaiua pẽxkãme pẽ nex(t)sipõni(t)se baãn(h)a</i>

Grußformeln etc.:

Bei der Ankunft wird der Gast vom Wirt begrüßt mit den Worten:

a) *uakamisali mẽe mami* oder *uakamisali mamĩni*; b) *uakami(t)sari*².

Der Gast antwortet: a) *hatiáti mẽe* oder *ha-tiábẽ*; b) *uakamisã*³.

Beim Abschied sagt der Gast zu jedem einzelnen der Zurückbleibenden je nach dem Grad der Verwandtschaft: a) *u(a)á libẽ*, *u(a)á lima*, *u(a)á mami* (Bruder), *u(a)á mẽ* (Onkel), *u(a)á uãmeo* (Schwiegermutter), *u(a)á mamio* (Schwester), *u(a)á mẽ(g)õ* (Tante), *u(a)á baxkẽ* (Großvater), *u(a)á m(a)ãko* (Großmutter); b) *uãgeuẽ*².

Jeder der Zurückbleibenden antwortet: a) *u(a)áya*; b) *uãya*³.

Bei Tagesanbruch sagt der Wirt zum Gast: *uakamisari*³.

Beim Schlafengehen sagt der Wirt zum Gast: a) *naíya (d)zámaline kanikanina* oder *kanikanina*⁴; b) *kanikaniya*³.

Der Gast antwortet: a) *tótauerá*; b) *tótauelá*.

Zur Mahlzeit lädt der Wirt den Gast mit folgenden Worten ein: *báya biatẽ*³.

Nach der Mahlzeit sagt der Gast, indem er sich erhebt: *b(a)átoã nẽnoya*³.

Geht einer zum Baden, so sagt er zu den Zurückbleibenden: *uánima*.

Diese erwidern: *o(e)sáni*.

¹ Oder *extáti*.

² Von einem anderen Gewährsmann. — Ich hörte auch *uakamisari mẽe*.

³ Von einem anderen Gewährsmann.

⁴ Ich hörte auch *uakákanina* und *nĩkanina*.

Muß einer bei einem Trinkfest einmal „austreten“, so sagt er zu den Zurückbleibenden: *tuhitimē olenima*¹.

Die Zurückbleibenden erwidern: *uáya*².

Wenn jener wieder hereinkommt, sagt er: *tuhimitemē(ni)*.

Die anderen antworten: *tuhimeí*³.

Am mittleren Caiary-Uaupés hörte ich bei derselben Gelegenheit folgende Formeln: der Austretende: *tuhitimē*; die Zurückbleibenden: *tuhiii*; der Zurückkommende: *aniónoā atiápa*; die anderen: *tuhiii*.

Beim Regenzauber ruft man am mittleren Caiary-Uaupés, indem man gegen die heranziehenden Wolken bläst und sie mit der ausgestreckten Hand zu vertreiben sucht: *oxkó to! oxkó to yē tiayē*.

Es sind keine Hühner, keine Ananas, keine Bananen da: *káleke mā-ní sēná mā-ní ohó mā-ní*.

Beim Überreichen einer Sache und bei der Ankunft an einem Bestimmungsort sagt man: *má!*

Schmerzensschrei *agá-agá-agá!*

Ich gehe mit meinem Freunde: *yeē baēuēā*⁴.

Ich schneide mit meinem Messer: *di(e)pí mera yeēhāse*.

Ich trete (durch die Türe) ein: *yeē ts(e)haí(e)ti*

In dem Haus ist ein Mädchen: *uii pē níkó nomio*.

Ich springe in den Fluß: *(yeē) bērenyohápe*⁵.

Ich gehe um das Feuer herum: *pexkáme omambákeā*.

Ich komme vom Walde her: *nexké pē ehápe*.

(Fortsetzung folgt.)



¹ Übersetzt „ich gehe pissen“.

² Gehe! gehe hin!

³ Oder wohl *tuht mēe*. — Ich hörte auch *tuhiei* oder *tuhii*.

⁴ Die folgenden Sätze, die ich April 1904 bei den Tukáno von Pary-Cachoeira am mittleren Tiquié erhielt, sind wohl nicht ganz fehlerlos. Vgl. oben.

⁵ *yeē* wurde auch als selbstverständlich weggelassen.

Die Gliederung der australischen Sprachen.

Von P. W. SCHMIDT, S. V. D.

(Fortsetzung.)

II. THEIL:

Die linguistische Gliederung der australischen Stämme.

Die hier vorliegende Arbeit ist keine erschöpfende Darlegung der sämtlichen linguistischen Tatsachen Australiens. Eine solche Darlegung, wenn sie wirklich wissenschaftlichen Wert haben sollte, wäre zurzeit noch unmöglich schon wegen der großen Lückenhaftigkeit des vorhandenen Materials, welche es insbesondere verhindert, eine gründliche Vergleichung aller einzelnen Sprachen vorzunehmen.

Aber wohl glaube ich mit dieser Arbeit die unerläßliche Grundlage für eine derartige umfassende Bearbeitung gelegt zu haben. Diese Vorarbeit besteht nämlich in der exakten Zuweisung einer jeden einzelnen Sprache zu der Gruppe, der sie angehört, einer jeden Untergruppe zu der umfassenderen Oberabteilung, von der sie ein Glied bildet. Diese erste Vorbedingung zu einer wirklich wissenschaftlichen Erforschung der australischen Sprachen ist bis jetzt von keinem unter denen erfüllt worden, welche sich mit diesen Sprachen beschäftigten, und schon daran mußten ihre Bestrebungen scheitern. Denn indem sie eine Einzelsprache mit jeder beliebigen anderen Einzelsprache verglichen oder, wie das meistens der Fall war, wenn sie die Gesamtheit der australischen Sprachen als eine im wesentlichen homogene Masse betrachteten, setzten sie sich über die besonderen Gesetze des Aufbaues und der Entwicklung hinweg, welche jeder Gruppe und jeder Untergruppe zu eigen sind und die die einzelnen Sprachformen der zu ihr gehörigen Sprachen nicht minder beeinflussen wie die Sondergesetze jeder Einzelsprache an sich es tun. Es wird deshalb in der vorliegenden Arbeit vorzüglich alles das dargelegt werden in Wortschatz, Lautlehre und Grammatik, was erforderlich ist, um die Berechtigung der Zusammenlegung der einzelnen Sprachen zu kleineren und größeren Gruppen oder aber, wo es sich so trifft, ihrer Isoliertheit und Unabhängigkeit erkennen zu lassen.

Erst nachdem so ein klares Bild der Gruppierungen wie der Isolierungen innerhalb der australischen Sprachen gewonnen worden ist, wird man darangehen können, jede einzelne Gruppe und Sprache in gründlichen Einzeluntersuchungen zu durchforschen, und erst wenn diese Einzeluntersuchungen abgeschlossen sind, wird die definitive synthetische Vergleichung der australischen Sprachen das Werk krönen können. Das scheint mir der einzige methodisch richtige Weg zu sein. Ich habe auch bereits diesen zweiten Teil der Bearbeitung der australischen Sprachen in Angriff genommen und gedenke die Ergebnisse derselben in nacheinanderfolgenden Abhandlungen in den Schriften der Sprachkommission der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien erscheinen zu lassen; den Anfang wird eine Untersuchung über die tasmanischen Sprachen bilden. Ob mir freilich noch Zeit und Kraft genug zur Verfügung stehen wird, die nicht kurze Reihe dieser Arbeiten selbst durchzuführen, liegt natürlich in Gottes Hand. Ich habe jedenfalls nicht den Ehrgeiz, es um jeden Preis allein

tun zu wollen, sondern werde im Gegenteil sehr erfreut sein, wenn sich Mitarbeiter finden. Ich veröffentliche gerade deshalb auch schon jetzt die sämtliche mir bekannte Literatur der einzelnen Gruppen und würde bereitwilligst in Beschaffung derselben diejenigen unterstützen, welche sich der Bearbeitung einer oder mehrerer Gruppen widmen wollten.

Diese Veröffentlichung der gesamten Literatur schon jetzt hat allerdings auch noch einen anderen Grund. Wer einen Einblick in diese Literatur nimmt, wird alsbald innewerden, wie außerordentlich ungleich die einzelnen Gruppen und Sprachen hier vertreten sind, und wie für eine ganze Reihe derselben das vorliegende Material von äußerster Dürftigkeit ist; ich werde nicht verfehlen, im gegebenen Falle jedesmal auch ausdrücklich auf die vorhandenen Bedürfnisse hinzuweisen. So wird nun, wie ich denke, der australischen Sprachwissenschaft der Dienst erwiesen, daß etwas intensiver die Beschaffung des noch ausständigen Materials angeregt und dieselbe zugleich in geordnete Bahnen geleitet wird. Das letztere ist nämlich ganz besonders notwendig. Gerade in Australien selbst erscheinende Zeitschriften verschwenden Zeit und Raum damit, noch jetzt Wörterverzeichnisse von Sprachen zu bringen, die uns schon seit Jahrzehnten durch verhältnismäßig gute Grammatiken und Wörterbücher bekannt sind, während dagegen von weiten Strecken Nord- und Westaustraliens auch nicht einmal kurze Wörterverzeichnisse zu erhalten sind.

Es läßt sich nicht leugnen, daß seit einer Reihe von Jahren R. H. MATHEWS durch seine zahlreichen Veröffentlichungen von australischen Sprachen, zu denen er das Material teils selbst, teils durch andere gesammelt hat, um die australische Sprachwissenschaft sich beträchtliche Verdienste erworben hat. Zwar was er an allgemeinen Urteilen besonders in vergleichender Hinsicht ausspricht, ist, wie man im Verlauf dieser Arbeit sich überzeugen wird, in vielen Fällen unhaltbar; man wird diesen Urteilen gegenüber deshalb stets auf der Hut sein müssen. Dagegen erscheinen seine Einzelskizzen von Grammatiken und die Wörterverzeichnisse als recht exakt im Vergleich zu anderen Quellen, und besondere Verdienste hat er sich um genauere Festlegung der einzelnen Laute erworben. Man wird freilich immer im Auge behalten müssen, daß alle seine Arbeiten nur Skizzen sind, die uns noch längst nicht alles das mitteilen, was zur erschöpfenden Kenntnis einer Sprache gehört¹.

Bedeutend vollkommener sind, von einigen Mängeln in der Transkription abgesehen, die Aufnahmen, die von dem tüchtigen Ethnologen W. E. ROTH — oder unter seiner Anleitung und Patronanz — von nordqueensländischen Sprachen gemacht wurden. Sie würden zumeist gute Muster für weitere Arbeiten abgeben.

Es wäre dringend wünschenswert, daß in Australien selbst eine Anzahl linguistisch geschulter Gelehrten sich zusammenschlossen, um in systematischer Weise die Erforschung der noch ganz oder erst ungenügend bekannten

¹ Besonders empfindlich berühren die nicht seltenen Fälle, wo er mitten in einer Darlegung oder einem Paradigma abbricht „by want of space“, wie er sagt. Sollten wirklich die australischen (und sonstigen) Zeitschriften so wenig wissenschaftliches Verständnis bewiesen haben, daß sie ihm den für seine Veröffentlichungen nötigen Raum verweigert hätten? Das würde allerdings zeugen von ziemlicher Beschränktheit — nicht des Raumes.

Sprachen Australiens in die Hand zu nehmen. Das wäre einer der am meisten erwünschten und pflichtgemäßen Dienste, welchen sie der Wissenschaft der übrigen Weltteile leisten können. Mehr und schneller wie alles andere schwinden die einheimischen Sprachen dahin, und es sollte doch verhütet werden, daß die Allgemeinwissenschaft den Gelehrten Australiens einmal dieselben Vorwürfe machen müßte, die sie wegen der Vernachlässigung z. B. der rechtzeitigen Aufnahme der tasmanischen Sprachen erheben muß. Man sollte meinen, daß in Australien selbst auch schon so viel Reichtum wie Verständnis vorhanden wäre, daß Mäzenaten gefunden werden könnten, die es übernähmen, allein oder in Verbindung mit den öffentlichen Behörden ein Institut zu fundieren, das in ähnlich planmäßiger Weise die hier vorliegende Aufgabe in die Hände nähme, wie es die Smithsonian Institution für Nordamerika oder der Linguistic Survey für Indien tun.

Wenn dann, sei es von diesem Institut, sei es von einzelnen für die Sache begeisterten Forschern, an die Durchführung der Aufgabe herangetreten wird, das noch ausständige sprachliche Material herbeizuschaffen, so wird, wie ich hoffe, die hier vorliegende Arbeit dabei ein nützlicher Führer sein, der schnell und leicht darüber orientiert, ob man es gegebenenfalls mit einer gänzlich neuen Sprache oder Sprachgruppe zu tun hat, oder ob die betreffende Sprache einer schon bekannten Sprachgruppe anzuschließen ist und welcher. Im letzteren Falle würde natürlich die Kenntnissnahme der charakteristischen Eigenheiten der ganzen Sprachgruppe von bedeutendem Nutzen sein können für eine richtigere Erkenntnis und gründlichere Erforschung auch der einzelnen neuen Sprache. —

In der Festsetzung der Reihenfolge, nach welcher die einzelnen Sprachgruppen im folgenden behandelt werden sollen, habe ich nicht den Gesichtspunkt der Zeitenfolge, des größeren oder geringeren Alters, obwalten lassen, den ich im I. Teil bei der Vergleichung der linguistischen mit den soziologischen Verhältnissen in den Vordergrund gestellt habe. Dieses letztere wäre deshalb untunlich, weil die Beziehungen der einen Sprachgruppe zu einer anderen oft strahlenförmig nach mehreren Seiten hin sich erstrecken, und so jedesmal Zweifel entstehen würden, welche von den verschiedenen Beziehungen zuerst weitergeführt werden sollte. So habe ich es vorgezogen, nach inneren Gründen nur die eine große Einteilung in Nord- und Südsprachen vorzunehmen, innerhalb beider aber der geographischen Lagerung der einzelnen Sprachen nach vorzugehen. Ich nehme zuerst die Südsprachen und beginne mit der großen Südwestgruppe, um von dort, immer nach Osten gehend, an der Südküste entlang, an die Ostküste zu gelangen und von da an dieser entlang mich nach Norden zu wenden. Bei den Nordsprachen werde ich im Osten beginnen, eben dort, wo sie an die zuletzt behandelten nordöstlichen Südsprachen anstoßen, und werde dann nach Norden und Westen fortschreiten.

Ziemliche Schwierigkeiten machte in manchen Fällen die Festsetzung eines Namens sowohl für einzelne Sprachen, von denen nur geringes Material vorlag, als auch für die kleineren und größeren Gruppen, für die naturgemäß bei den Eingebornen ein Gesamtname nie vorhanden war. Für die ersten Fälle, wo es sich um eine einzelne Sprache handelt, werden deshalb später,

bei Eintreffen besseren und umfangreicheren Materials, Umtaufungen sich wohl als nötig herausstellen; die Benennungen der Gruppen werden, wie ich denke, im allgemeinen standhalten. Über die Berechtigung derselben werde ich mich im einzelnen an den gegebenen Stellen noch äußern; hier sei nur soviel bemerkt, daß ich entweder zwei der bekanntesten Sprachennamen einer Gruppe zusammenfaßte, ähnlich wie es bei der Bezeichnung „indo-germanisch“ geschehen ist, oder ich übernahm das den Sprachen dieser Gruppe gemeinsame Wort für „Mensch“, oder ich entlehnte den Namen von der geographischen Lage. Ferner ist bei der Benennung größerer Gruppen auch Bedacht genommen worden auf die Beziehungen der Untergruppen zueinander und der Gesamtgruppe nach außen.

Siglen der Abkürzungen der häufiger vorkommenden Zeitschriften und Sammelwerke:

Die lateinische Ziffer nach der Sigle gibt den betreffenden Band, die danach in Klammern stehende arabische Ziffer — bei Zeitschriften — den Jahrgang, und die darauf frei folgenden arabischen Ziffern geben die Seitenzahl an, z. B.: JPNSW, XXV (1904), 230 = Journal and Proceedings of the Royal Society of New South Wales, Band XXV, Jahrgang 1904, Seite 230.

AAJ = The Australasian Anthropological Journal.

B = DANIEL BUNCE, Language of the Aborigines of the Colony of Victoria and other Australian Dialects. Melbourne 1851.

BS = R. BROUGH-SMYTH, The Aborigines of Victoria. 2 Bände. London 1878.

C = EDWARD M. CURR, The Australian Race: its Origins, Languages, Customs. 4 Bände. Melbourne-London 1886—1887.

EIM = Exposition Internationale 1866, Vocabulaires des Aborigènes de l'Australie. Melbourne 1867.

FTHA = An Australian Language as spoken by the Awabakal, the people of Awa or Lake Macquarie &c. by L. E. THRELKELD. Re-arranged, condensed and edited, with an appendix, by JOHN FRAZER. Sydney 1892, Appendix.

JAI = Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland.

JGL = Journal of the Royal Geographical Society of London.

JM = J. MATHEW, Eaglehawk and Crow. London-Melbourne 1899.

JPNSW = Journal and Proceedings of the Royal Society of New South Wales.

PTGA = Proceedings and Transactions of the Royal Geographical Society of Australasia, Queensland.

QGI = Queensland Geographical Journal.

RE = W. E. ROTH, Ethnological Studies among the North West Central Queensland Aborigines, Brisbane-London 1897.

RK = W. RIDLEY, Kamilaroi and other Australian Languages. Sydney 1875.

SM = Science of Man, Journal of the Royal Anthropological Society of Australasia.

TEL = Transactions of the Ethnological Society of London.

TSA = Transactions of the Royal Society of South Australia.

ZE = Zeitschrift für Ethnologie.

I. Abteilung.

I. Die südaustralischen Sprachen.

Wie schon oben (S. 235) auseinandergesetzt, gehören zu den südaustralischen Sprachen alle diejenigen, welche Beeinflussungen von seiten solcher Sprachen aufweisen, die von Stämmen mit Zweiklassensystem gesprochen werden — ich benenne sie mit dem Namen der (Süd- und Nord-) Zentral-Gruppe — und deren vorzüglichstes Charakteristikum der durchgängig vokalische

Auslaut und bestimmte Wortformen für die gewöhnlichsten Körperteile sind. Um so mehr gehören natürlich diese beeinflussenden Sprachen selbst zu dieser Gruppe der südaustralischen Sprachen. Da nun bei den beeinflussten Sprachen allein diese äußere Beeinflussung den Grund abgibt, sie der Gruppe der Südsprachen zuzuweisen, so ist es klar, daß sie unter sich noch wieder sehr verschieden, sogar wurzelhaft unabhängig sein können. Wie weit das nun wirklich der Fall ist, wurde zum Teil schon im ersten Kapitel dargelegt, es wird aber auch im folgenden noch näher darauf eingegangen werden.

Die Gruppe der Südsprachen erfüllt den bei weitem größten Teil von Australien. Auf der Karte bildet das breite rote Band seine Begrenzung, welches an der Westküste bei etwa 19° südl. Br. ansetzt, zuerst nach Osten geht, dann eine tiefe Ausbuchtung nach Süden bis etwa zum 29° südl. Br. macht, von da nach Nordosten sich zieht und etwa beim 17° südl. Br. die Ostküste erreicht. Zwischen den Läufen des Flinders und des Leichhardt River liegt ein kleineres Stück dieser Sprachen, dazu noch gemischt mit Nordsprachen; es ist von der großen Masse der Südsprachen abgetrennt durch die jüngste Strömung innerhalb der Nordsprachen, welche, durch die Mitakoodi, Walookera und Yelina, vorzüglich aber durch die Aranda fortgeführt, den keilartigen Vorstoß so tief nach Süden in das Gebiet der Südsprachen hinein macht, daß sie auch diese große Masse der Südsprachen beinahe völlig in eine Ost- und eine Westgruppe auseinander gespalten hätte. Jedenfalls hat aber dieser Vorstoß die Abkapselung der Südwestgruppe von den östlichen Sprachen welche freilich auch schon durch das ältere Eindringen der (Süd-) Zentral-Gruppe eingeleitet war, noch vollständiger gemacht.

I. Die Südwestgruppe.

Ein durchgreifendes Charakteristikum für die Zugehörigkeit zu der Gruppe der Südwestsprachen läßt sich, da nur für die wenigsten der zahlreichen hierhin zu ziehenden Sprachen und Dialekte Angaben über deren Grammatik vorliegen, vorläufig nur aus dem Wortschatz entnehmen. Ich führe aus dem vergleichenden Wörterverzeichnis die folgenden an:

zwei <i>gudal</i> , <i>gudëra</i>	Habicht <i>walda</i> , <i>warlda</i> , <i>warida</i>
Haupt <i>gada</i>	Feuer <i>gala</i> (<i>gaya</i>)
Bart <i>nanga</i>	Rauch <i>buya</i>
Brust (weibl.) <i>bibi</i> , <i>ebi</i>	Wasser <i>gabi</i>
Hund <i>du(r)da</i>	Stein <i>buri</i> , <i>buyi</i>
Krähe <i>guaga</i> , <i>uaga</i> , <i>guanga</i> , <i>uanga</i>	ja <i>gua</i> , <i>go</i> , <i>ua</i>

Von diesen Formen finden sich die für „Habicht“, „Feuer“, „Rauch“, „Wasser“, „Stein“, zum Teil in leichten Variationen, auch in den südlichen Sprachen der Süd-Zentral-Gruppe wieder, so daß sie nicht ganz als absolute Kriterien gelten können. Eines der durchgreifendsten und zumeist auch am leichtesten zu erfassenden Kennzeichen ist die Form für zwei „*gudal*“, „*gudëra*“, die in der ganzen großen Gruppe der Südsprachen nur hier, in der Südwestgruppe auftritt. Außerhalb der Südsprachen, bei den Nordsprachen, begegnet man dieser Form aber wiederholt: so in den beiden gleich nach Norden angrenzenden King's Sound- und Ord-River-Gruppen (*gudara*, *guyara*); auch

Aranda *utëra*, *udëra*(*ma*) wird hierhin gehören,¹ jedenfalls aber das gleich nach Osten benachbarte Yelina mit seinem *gótá*, vielleicht auch Chingalee *ukadilla*, jedenfalls weiter an der Ostküste Koko-Yimidir *godera*, und endlich vielleicht auch das *guasar*, *ugasara* in den Inseln Sprachen der Cape-York-Gruppe. Bei der radikalen Verschiedenheit aller dieser Sprachen aber voneinander wie von den Sprachen der Südgruppe bleibt der Zusammenhang dieser Zahlwortformen immer noch problematisch. Erst eine spätere eindringlichere Untersuchung wird feststellen können, ob hier bloße Zufallsähnlichkeiten vorliegen oder ob diese Form wie ein Leitfossil wirkliche Zusammenhänge belegt. Im letzteren Falle wäre dann hervorzuheben, daß das Gebiet dieser Form durch fast das ganze Gebiet der Nordsprachen bis zu dem Einfallstor am Cape York sich hinzieht.

Es ist unnütz, jetzt das Gebiet der Südwestgruppe eigens zu umgrenzen, da dasselbe sich aus der Summierung des Gebietes der Untergruppen — die jedesmal genau angegeben werden — von selbst ergibt. Auf der Karte ist das Gesamtgebiet grün gefärbt.

Die ganze Gruppe zerfällt in drei Untergruppen:

A. Die Yungar-Sprachen, die äußerste Südwestecke umfassend, ein verhältnismäßig einheitliches Sprachgebiet — auf der Karte ganz grün.

B. Die Mittel-Sprachen, die Küste mit Ausnahme der Südwestecke umfassend, in mehrere stark voneinander abweichende Einzelsprachen zerfallend — auf der Karte grün schraffiert.

C. Das Luridya, im Inland, sehr einheitlich — auf der Karte grün gesprenkelt.

Der Unterschied der drei Gruppen voneinander zeigt sich am besten bei dem Wort für „Ohr“, einigermaßen auch bei dem Wort für „Zahn“ und „Wasser“. Ferner gehören auch diejenigen Fälle hierher, wo Gruppe A allein gegen B und C oder A und B gegen C stehen (daß A mit C zusammen gegen B stehe, ist jedenfalls nicht häufig). Dabei ist zu bemerken, daß von B eine Sprache, die der Mining, in vielen Fällen mit A, dann wieder mit C geht, ich setze ihre Formen in der folgenden Übersicht in ():

Eins	Zwei	Zahn	Ohr	Brüste	Emu	Mond	Wasser
A. <i>gañ</i>	<i>gudal</i>	<i>nulgo</i>	<i>dwonga</i>	<i>bibi</i>	<i>wadi</i>	<i>mika</i>	<i>gabi</i>
B. (<i>gañ</i>)	<i>gudera</i>	<i>yira</i>	<i>wulga</i>	<i>bibi</i>	<i>yaliberi</i>	<i>wilara</i>	<i>baba</i>
	<i>gudea</i>	(<i>gudal</i>)	(<i>nulgo</i>)		(<i>kalaia</i>)		(<i>gabi</i>)
C. <i>goiterada</i> ,	<i>gudera</i>	<i>kadedi</i>	<i>binna</i>	<i>ebi</i>	<i>kalaia</i>	<i>pira</i> ,	<i>gabi</i>
<i>gutu</i>						<i>kinöra</i>	

Außerdem ist hinsichtlich der Lautverhältnisse hervorzuheben, daß nur bei den Yungar-Sprachen Explosivauslaut (bei den Süd-Yungar-Sprachen auch *l*, *r* und *n* [oder *n*, *m*] + Explosivauslaut) vorkommt, während die Mittel-Sprachen ihn entbehren und das Luridya ihn nur sporadisch aufweist.

A. Die Yungar-Sprachen

Die Benennung dieser Untergruppe habe ich dem Wort für „Mann“, „Mensch“ entnommen, welches hier überall *yungar* ist. Diese Untergruppe

¹ Es ist zu beachten, daß Aranda häufig Anlautkonsonanten, besonders *g*, abwirft.

zerfällt in drei Sprachen: Nord-, Mittel- und Süd-Yungar. Der Hauptunterschied liegt in dem Ausfall der Endvokale bei Süd-Yungar, den Nord-Yungar nie, Mittel-Yungar schwankend mitmacht:

	Ei	Zahn	Haupt	Weib
I. Nord-Yungar	<i>nurgu</i>	<i>nulgo</i>	<i>gada</i>	<i>yago</i>
II. Mittel-Yungar	<i>nuruk</i>	<i>nulgo</i>	<i>gada</i>	<i>yago</i>
III. Süd-Yungar	<i>nuruk</i>	<i>nuluk</i>	<i>gat</i>	<i>yok</i>

Die Abgrenzung der drei Sprachgebiete ist wie folgt:

I. Nord-Yungar: Vom 30° südl. Br. bis Mündung und Mittellauf des Swan River.

II. Mittel-Yungar: Oberlauf des Swan River bis zum Unterlauf des Blackwood River, nach Osten jedenfalls bis Mount Stirling inklusive.

III. Süd-Yungar: Vom Oberlauf des Blackwood River, dann Koyonup-Eticup, dann das Südufer von King George's Sound an bis zur Esperance Bay.

Nach dem Inland zu sind die Grenzen größtenteils unbestimmt.

Quellen¹.

a) PHILIPP P. KING, Narrative of a Survey of the Intertropical and Western Coasts of Australia performed between the years 1818 and 1822. 2 voll. London MDCCCXVII. I, 367—368; II, 144—147, 632—635 (King George's Sound).

b) Mr. SCOTT MIND and R. BROWN, im Journal of the Royal Geographical Society of London. I, (1832) 47—51 (King George's Sound [Swan R. Colony] and adjoining country, gesammelt 1827—1829).

c) GAIMARD, FARAGUET, D'URVILLE, Voyage de Découverte de l'Astrolabe 1826—29 etc., Philologie par M. D'URVILLE. Paris 1833. S. 1ff. (Port du Roi Georges).

d) G. GREY, A Vocabulary of the Dialects of South Western Australia. 2. ed. London 1840². (Alle Stämme, „whose locations extend northwards from King George's Sound, to more than one hundred miles beyond Perth“, außerdem noch manche dialektische Besonderheiten der Distrikte Guildford, Murray, King George's Sound und Vasse enthaltend.)

e) G. GREY, Journals of the two Expeditions of Discoveries in North West and Western Australia during the years 1837, 38 and 39. 2 voll. London 1841. II, 306—331, 345—346, 361—363.

f) GEORGE FLETCHER MOORE, A Descriptive Vocabulary of the Language in Common Use amongst the Aborigines of Western Australia. London 1842. Wieder abgedruckt als Anhang zu: G. FLETCHER MOORE, Diary of ten years eventful Life of an early settler in Western Australia. London 1884. Auszug daraus in JAI, I (1872), 88ff. („The words contained in this Vocabulary are those in most common use in the vicinity of the Swan River and the adjacent districts; some of which may be found to be localised, but most of them are used under some form or modification by all the aborigines residing within the limits of Moore River to the north, the Avon to the east, the sea to the west, and King George's Sound to the south.“ Dazu auch noch Besonderheiten aus den Distrikten nördlich und südlich von Perth, Vasse und King George's Sound.)

g) CHAS. SYMONS, Grammar of the Language spoken by the Aborigines of Western Australia and first published in „The Western Australian Almanac for 1842“, Appendix. Ich kenne dieses Werk nur aus dem (verkürzten) Wiederabdruck bei L. E. THRELKELD, An Australian Language as spoken by the Awabakal &c. ed. by J. FRAZER, Sydney 1872. Appendix C, p. 48—56 (Vicinity of Perth and adjacent districts.)

¹ Die Reihenfolge ist hier wie auch im folgenden immer nach dem Erscheinungsjahre der betreffenden Bücher, bei schriftlichen Quellen nach dem Abschlußjahre eingerichtet. Der genauere Ort, auf dem das betreffende Material aufgenommen wurde, ist jedesmal am Schluß in () bezeichnet.

² Die erste Auflage, die in Perth 1839 erschien, ist mir nicht zu Gesicht gekommen.

h) Very Rev. J. BRADY, A Descriptive Vocabulary of the Native Language of W. Australia. Roma 1845. Eine italienische Ausgabe „Vocabulario della lingua Nativa dell' Australia Occidentale“ etc. erschien im gleichen Jahre „coi tipi della S. Congregazione de Prop. Fide 1845“ zu Rom. Dieses Werk ist nichts anderes als eine, dazu noch schlechte Kompilation aus *d* und *f*, ohne daß diese Quellen genannt wären. Es besitzt also keinerlei selbständige Bedeutung und hat aus der Bibliographie der australischen Sprachen in Zukunft auszuschneiden.

i) EDW. J. EYRE, Journals of Expeditions of discovery into Central Australia and overland from Adelaide to King George's Sound in the years 1840—41. London 1845. II, 395—402.

k) D. RUDESINDO SALVADO, O. S. B., Memorie Storiche dell' Australia particolarmente della Missione Benedittina di Nuova Norcia. Roma 1851. Auszug bei C, I, 318—320.

l) G. F. MOORE, JAI, I (1872), 88 ff. (Swan R.)

m) Anonyme, EIM („Maryborough Tribe, Victoria“ — eine ganz falsche Angabe, es handelt sich ausschließlich um Wörter der Yungar-Sprachen).

n¹⁾ H. G. MONGER, C, I, 322—23 (Victoria Plains, Minnal Yungar).

n²⁾ W. E. KNIGHT, C, I, 332—35 (Vicinity of Perth. Differing but little from the language of the Tode-munjer Tribe, resident 53 miles north-east of Perth).

n³⁾ E. REED, C, I, 340—41 (York District, Whajook Tribe).

n⁴⁾ D. E. HACKETT, C, I, 344—45 (York District, Ballardong or Ballerdokking Tribe).

n⁵⁾ R. SCOTT, C, I, 346—47 (Pinjarra).

n⁶⁾ W. H. GRAHAM, C, I, 349—51 (Kojonup and Eiticut, about 90 miles N. by W. from King George's Sound).

n⁷⁾ FR. BARLEE, C, I, 354—55 (Bunbury).

n⁸⁾ FR. BARLEE, C, I, 356—57 (Geographie Bay and Vasse).

n⁹⁾ M. B. SMALL, C, I, 358—59 (Uduc, Harvey).

n¹⁰⁾ E. G. HESTER, C, I, 360—61 (Blackwood District, Kardagur Tribe).

n¹¹⁾ Lord GIFFORD, C, I, 360—62 (Lower Blackwood, Peopleman Tribe).

n¹²⁾ R. T. GOLDSWORTHY, C, I, 384—85 (Mount Stirling, Kokar Tribe).

n¹³⁾ W. A. SPENCER, J. A. HOSSELL, W. A. KNIGHT, C, I, 388—89 (King George's Sound, Minung or Meening Tribe).

n¹⁴⁾ G. CHESTER, C, I, 390—91 (Kent District, Warrango Tribe).

n¹⁵⁾ CAMPBELL TYLOR, C, I, 392—93 (Doubtful Bay to Israel Bay, Ngokgurring or Shell Tribe).

o) R. HELMS, TSA, vol. XVI, part III (1896), 325—27 (Yungar-Dialekt).

p) R. HELMS, TSA, vol. XVI, part III (1896), 332—331 (Aborigines living round the South Western Coast of Western Australia).

q) J. B. SUTTOR, AAJ, Nr. 5, S. 106—07 (King George's Sound).

r) G. WHITEFIELD, JM, 206—72 (Toodyay, Newcastle). Ein kürzeres Wörterverzeichnis von dem gleichen Verfasser bei C, I, 326—27.

s) J. GARNIER, Bulletin de la Société Neuchâteloise de Géographie t. XVI (1902—03), 247—51 (Espérance Bay).

Von allen diesen Quellen bietet nur *g* eine ziemlich dürftige Grammatik dar. Zwar geben auch *d* und *f* einige Paradigmata und manche grammatische Bemerkungen, und aus *f* läßt sich noch manches herausarbeiten. Aber mit all dem zusammen bleibt doch bestehen, daß wir eine Grammatik, nach den Erfordernissen moderner Linguistik, der Yungar-Sprachen nicht besitzen und aus dem vorliegenden Material auch nicht gewinnen können. Denn es ist auch noch der fast vollständige Mangel an Texten zu beklagen; es liegen einige Sätze vor bei *d* und *g*, und nur *e* und *k* haben einige ganz kurze zusammenhängende Textstücke.

Die meisten dieser Quellen bieten nur ganz kurze Wörterverzeichnisse von zwei bis drei Seiten, in denen sowohl die Aussprache als auch die Bedeutung der Wörter oft nur unsicher und fehlerhaft fixiert ist. Größeren Umfanges sind

d, f, g und *k*, die auch durchaus zuverlässiges Material bieten. Aber auch sie liefern uns zweifellos längst nicht den vollständigen Wortschatz dieser Sprachen.

Alles in allem: eine nochmalige gründliche und umfassende Aufnahme dieser Sprachen ist noch immer ein Bedürfnis. Die Bearbeitung des schon vorhandenen Materials wird aber eine gute Grundlage dazu schaffen und sie bedeutend erleichtern.

B. Die Mittel-Sprachen.

Die Benennung dieser Sprachen spricht für sich, sie erstrecken sich ja, in einem langen Gürtel, zwischen dem Gebiet der Yungar-Sprachen der Südwestecke und dem des im Inland eingeschlossenen Luridya hin. Die ganze Gruppe zerfällt in sechs Gebiete, deren jedes, wie es scheint, von einer Sprache eingenommen wird, die ich nach dem jedesmal dort für „Mann“, „Mensch“ (überwiegend) gebrauchten Wort benenne:

I. Die Nunkaberri-Sprache: sie umfaßt das Gebiet vom De Grey River im Norden bis etwa zum Ashburton River im Süden. Sie hat die wenigsten Berührungen mit den Yungar-Sprachen und dem Luridya und scheint starke Einwirkungen aus dem Norden von (noch unbekannten) Sprachen der großen Nordgruppe empfangen zu haben.

II. Die Amandyo-Sprache: von Sharke's Bay im Norden bis Champion Bay im Süden. Sie wird im Hinterland umfaßt von einer Gruppe von Sprachen, mit denen sie nähere Zusammenhänge zeigt.

III. Die Yamaidyi-Sprachen: etwa vom Northwest Cape im Norden die Küste entlang, das Gebiet des Amandyo ausgeschlossen, aber das gesamte Hinterland des letzteren umfassend, nach Süden noch darüber hinausreichend. Ein Dialekt, das Natingero, zeigt sehr starke Annäherung, vielleicht direkte äußere Mischung mit den Yungar-Sprachen.

IV. und V. West- und Ost-Mining: West-Mining nimmt das Hinterland der Yungar-Sprachen ein und Ost-Mining die Südküste von Point Culver bis Eucla. Beide Sprachen stehen von allen Sprachen der Mittelgruppe den Yungar-Sprachen am nächsten; West-Mining weist auch Annäherungen an das Luridya auf.

VI. Nonga: von Eucla die Südküste entlang nach Osten bis Venus Bay und Marachowie. Diese Gruppe ist schon viel mit Luridya gemischt, und je mehr nach Osten, desto stärker mit dem zu der Süd-Zentral-Gruppe gehörigen Parnkalla.

Quellen.

- a) EYRE, Discoveries (Head of the Great Australian Bight). Wieder abgedruckt bei C, I, 407
 a¹) P. WALCOTT, TEL, New Series, II (1863), 249--50 (Nickol Bay). Wieder abgedruckt bei: A. C. GREGORY and Fr. TH. GREGORY, Journal of Australian Explorations, Brisbane 1884, S. 97.
 a²) A. OLDFIELD, TEL, N. S., III (1865), 289--96 (mouth of Murchison River, Watchandie Tribe). Teilweise abgedruckt bei C, I, 312--13.
 a³) R. J. FOLEY, TEL N. S., III (1865), 297 (Champion Bay).
 b) R. THATCHER, JAL, II (1873), 289ff. (Tien Tsin Creek, Butcher Inlet or Port Walcott to eastwards some 50 miles).
 c) CH. PROVIS, in G. TAPLIN, The Folklore, Manners, Customs and Languages of the South Australian Aborigines, Adelaide 1879, 93--101 (between Venus Bay and Point Brown on the coast, and inland to the Gawler Ranges, they itinerate frequently to Port Lincoln on the one and Fowler Ranges on the other ranges). Wieder abgedruckt bei C, II, 6--7.

*d*¹) CH. HARPER, C, I, 292—93 (Ngurla Tribe, twenty miles east side of the mouth of the De Grey River and twenty miles back on both sides).

*d*²) A. K. RICHARDSON, C, I, 300—01 (Nickol Bay, from the mouth of the Markand River to the mouth of the Yule River and inland twenty or thirty miles).

*d*³) Lord GIFFORD, C, I, 304—05 (North West Cape to 30 miles south of the Gascoyne River, Kakarakala Tribe).

*d*⁴) FR. BARLEE, C, I, 308—09 (Shark's Bay, Majanna Tribe).

*d*⁵) R. T. GOLDSWORTHY, C, I, 314—15 (Northampton, Eaw Tribe).

*d*⁶) R. T. GOLDSWORTHY, C, I, 316—17 (Champion Bay).

*d*⁷) J. PERKS, C, I, 372—75 (from the Irwin River to the Murchison River, Cheangwa Tribe).

*d*⁸) Lord GIFFORD, C, I, 378—79 (from the banks of the Upper Sandford, between Mount Luke, Mount Paar, Cheangwa and Warra-warra or Walla-walla, Muliarra Tribe).

*d*⁹) TH. ADAM, C, I, 382—83 (200 miles northeast of Newcastle, Natingero Tribe).

*d*¹⁰) W. WILLIAMS, C, I, 398—99 (Eyre's Sand Patch, from Point Culver east along the coast for about 140 miles and inland some 30 or 40 miles, Wonunda Meening Tribe).

*d*¹¹) W. WILLIAMS, C, I, 404—05 (Eucla, or Yircla, Yirgella, Meening Tribe).

*d*¹²) D. K. RICHARDSON, C, II, 4—5 (Streaky Bay).

*d*¹³) CH. PROVIS, C, II, 6—7 (Streaky Bay).

*d*¹⁴) H. L. BEDDOINE, C, II, 133—35 (Marachowie).

e) W. W. FROGATT, Proceedings of the Linnaean Society of New South Wales. Second Series, vol. III, part II (1888), 653—55 (West Kimberley).

*f*¹) ? Nr. 33, H. 47 der Library of the Royal Colonial Institute, London (Yabaroo, Roeborne Dialect, Gnalooma and Mardathoni).

*f*²) ? Nr. 33, H. 47 der Library of the Royal Colonial Institute, London (Yabaroo, Ashburton N. W., Cape and Nord Gascoyne Dialect, Talanjee and Poordoona).

g) A. K. RICHARDSON, SM, Nr. 6, vol. 3, N. S., p. 98 (Gascoyne River, Wadgaree, Piedong, Ingra Dialects?).

h) G. STONE, SM, Nr. 7, vol. 2, N. S., p. 120 (North West coast from Tien Tsin Creek, Butcher Inlet or Port Walcott).

*i*¹) ? Journal of the Elder Scientific Exploring Expedition 1891—92. Under Commanding of Dr. LINDONG, Adelaide 1893. S. 193—200 (Head of Murchison River, lat. 26° long., 117° approx., Pidong Tribe).

*i*²) ? A. a. O., 201—03 (Fraser Range, Minning Tribe).

*i*³) ? A. a. O., 205—07 (Wallawa Tribe, from Native at Yarragabi Station).

*k*¹) R. HELMS, TSA, XVI, part III, 320—25 (obtained from several Natives met near Frazer Range, and belonging to various tribes which are friendly *inter se*).

*k*²) R. HELMS, TSA, XVI, part III, 327 (obtained at Knutsford).

*k*³) R. HELMS, TSA, XVI, part III, 327—28 (obtained at Yaurigabbi from a Native called Kuma, who came from the country lying further to the east and which he called Yolla).

*k*⁴) R. HELMS, TSA, XVI, part III, 328—329, vgl. 283 (obtained from several blacks of the Murchison Tribes).

l) E. CLEMENT, JAI, XXIX (1899), 192—95 (plains between the Yule and Fortescue Rivers, Gnalluma Tribe).

m) J. GARNIER, Bulletin de la Société Neuchâteloise de Géographie, XIV (1902—03), 247 ff. (Koolgardie).

n) R. H. MATHEWS, QGJ, N. S., XIX (1903—04), 69—71 (Roeborne District).

Alle hier vorliegenden Quellen bestehen nur aus dürftigen, wenige Seiten umfassenden Wörterverzeichnissen, deren Schreibweise zumeist auch noch so schwankend ist, daß nur von den häufiger gebrauchten und durch mehrere Quellen belegten Wörtern die Aussprache einigermaßen zuverlässig festgelegt werden kann. Einige wenige grammatische Angaben hat einzig *b*. Texte fehlen gänzlich. Hält man sich nun die große Mannigfaltigkeit der in dieser Gruppe vorhandenen Sprachen vor Augen, wie sie schon der dürftige jetzt uns bekannte

Wortschatz offenbart, so wird man zu dem Schluß kommen müssen, daß das vorhandene Material, so zahlreich es zu sein scheint, uns doch nicht mehr als die Konstatierung der Existenz dieser Sprachen in den äußersten Umrissen erlaubt, so daß noch gerade alles zu tun übrig bleibt.

C. Das Luridya (Loritja).

Das Luridya reicht nirgends an die Küste hinan. Der ganze Umfang seines Gebietes läßt sich heute nicht bestimmen, da höchstens nach Osten, nach Seite des Aranda hin, die Grenzen desselben bekannt sind. Es kann deshalb auch über seine etwaigen Untergruppen nichts Definitives gesagt werden. Für jetzt erscheinen zwei Gruppen, die aber auch nicht bestimmt gegeneinander abgegrenzt werden können:

I. Das West-Luridya.

II. Das Ost-Luridya.

Beide unterscheiden sich leicht faßlich voneinander in ihrem Auslaut: Ost-Luridya hat rein vokalischen Auslaut, West-Luridya auch Auslaut auf *n*, *u*, *l* (*r*?) und ganz vereinzelt auch auf Explosiva.

Quellen.

a) ? Journal of the Elder Scientific Exploring Expedition. Adelaide 1893. pp. 26—27, 203—05 (Everard Ranges, Mount Illbilië).

b¹) R. HELMS, TSA, XVI, part III, 317—18 (Everard Range Tribe).

b²) R. HELMS, a. a. O., 318—20 (Blyth Range Tribe).

c) H. BASEDOW, TSA, XXVIII (1904), 147 (North West [Central] Musgrave Ranges, southern portion, Karkurrerra Tribe).

d) R. H. MATHEWS, JPNSW, XL (1906), 119—20 (Loritja Dialect).

e) H. BASEDOW, ZE (1908), 207—28.

f) C. STREHLOW, Mythen, Sagen und Märchen des Aranda-Stammes. Veröffentlichungen aus dem Städt. Völker-Museum, I. Frankfurt a. M. 1907. Viele einzelne Aluridya-Wörter.

g) C. STREHLOW, Mythen, Sagen und Märchen des Loritja-Stammes. Veröff. a. d. Städt. V.-M. I. Frankfurt a. M. 1908.

h) C. STREHLOW, Die totemistischen Kulte der Aranda- und Loritja-Stämme. Veröff. a. d. Städt. V.-M. I. Frankfurt a. M. 1910 u. 1911.

Hier reichen die Quellen *e*, *f*, *g*, *h* aus, um eine ziemlich eingehende Skizze der Grammatik zu gewinnen, und auch der in denselben enthaltene Wortschatz ist nicht unbeträchtlich, so daß wir von dieser am spätesten bekannt gewordenen Sprache der Südwestgruppe am frühesten ein wenigstens einigermaßen befriedigendes Bild erlangen.

D. Einige Angaben zur Vergleichung der Sprachen der Südwestgruppe untereinander.

a) Lautverhältnisse und Grammatik.

I. Lautverhältnisse.

Im Anlaut sind bei allen Sprachen Vokale äußerst selten; nur in der Yamaidyi-Sprache ist vokalischer Anlaut häufiger, ist aber sekundärer Natur, durch Abfall des ursprünglichen Anlautkonsonanten entstanden; auch beim Luridya ist vokalischer Anlaut etwas häufiger. *r*- und *l*-Anlaut fehlt bei allen Sprachen; wenn beim Luridya einige Fälle auftauchen — besonders bei Ost-Luridya *l*-Anlaut —, so ist das wohl nur Einwirkung des benachbarten Aranda.

	Mann (eingeborner)	Weib	Elms	Zwei
Yungar-Sprachen:				
1. Süd-Yungar	<i>yungar, nungar</i>	<i>yok</i>	<i>gañ</i>	<i>gudal (bwul, bud)</i>
2. Mittel-Yungar	<i>yungar, nungar</i>	<i>yoga</i>	<i>gañ</i>	<i>gudal</i>
3. Nord-Yungar	<i>yungar</i>	<i>yago (yoga)</i>	<i>gañ</i>	<i>gudal</i>
Mittel-Sprachen:				
4. Nunkaberri	<i>nunkaberri, naiada</i>	<i>nālu etc</i>	<i>gunderri</i>	<i>gudara</i>
5. Amandyo	<i>amando (karu, yago)</i>	<i>naluk(k), wuanu etc.</i>	<i>gudia</i>	<i>gudara</i>
6. Yamaidi	<i>yamaidi</i>	<i>nalo, midi etc.</i>	<i>gudia</i>	<i>gudara</i>
7. West-Mining	<i>minia</i>	<i>*ondane, *wurnang,</i>	<i>gaidnu</i>	<i>gudara</i>
8. Ost-Mining	<i>minia</i>	<i>dugabu [*diurli</i>	<i>gaidn(u)</i>	<i>gudal</i>
9. Nonga	<i>nonga, kurda¹</i>	<i>kore, wiinna, waie-</i>	<i>kuma²</i>	<i>gudera</i>
Luridya-Sprachen:		<i>bulia</i>		
10. West-Luridya	<i>pātu, wardi, nulimba</i>	<i>kunga, tidi</i>	<i>kudu, goitugudu</i>	<i>kutara</i>
11. Ost-Luridya	<i>patu, matu</i>	<i>kunga</i>	<i>kudu</i>	<i>kutara</i>
	Mund	Zahn	Zunge	Bart
Yungar-Sprachen:				
1. Süd-Yungar	<i>da</i>	<i>nulok</i>	<i>daliñ, dalin</i>	<i>nanuk</i>
2. Mittel-Yungar	<i>dā</i>	<i>nulok, nulga</i>	<i>daliñ, dalon</i>	<i>nanuk, nanga</i>
3. Nord-Yungar	<i>da</i>	<i>nalgo (nulga)</i>	<i>dalañ, dagondail</i>	<i>nanga</i>
Mittel-Sprachen:				
4. Nunkaberri	<i>da</i>	<i>(y)ira</i>	<i>dali etc.</i>	<i>nanga</i>
5. Amandyo	<i>namanu</i>	<i>iradi</i>	<i>yalinu</i>	<i>nanga</i>
6. Yamaidi	<i>irafa etc.</i>	<i>(y)ira, wilga</i>	<i>daliñ</i>	<i>nanga</i>
7. West-Mining	<i>damiñi</i>	<i>(y)iri (gadedi)³</i>	<i>dalañ, dalit</i>	<i>nanga</i>
8. Ost-Mining	<i>danga</i>	<i>gādidi⁵</i>	<i>dalin</i>	<i>nalēna</i>
9. Nonga	<i>nimi, mimi</i>	<i>yira⁶</i>	<i>kalin⁷, kakin</i>	<i>nanga</i>
Luridya-Sprachen:				
10. West-Luridya	<i>dā</i>	<i>kadidi⁵</i>	<i>dalin (daliñ)</i>	<i>kuña, kanda, na</i>
11. Ost-Luridya	<i>dā</i>	<i>kadidi⁵</i>	<i>daliña</i>	— [gr.]
	Fuß	Knochen	Blut	Haut
Yungar-Sprachen:				
1. Süd-Yungar	<i>den</i>	<i>gūaif</i>	<i>nup, baru</i>	<i>maup, bukot</i>
2. Mittel-Yungar	<i>dēna</i>	<i>gūaida</i>	<i>nuba</i>	<i>moba, bogat</i>
3. Nord-Yungar	<i>dīna</i>	<i>gūaida, gūaidi</i>	<i>nuba, baru</i>	<i>moba, bogat</i>
Mittel-Sprachen:				
4. Nunkaberri	<i>dīna</i>	<i>gudi</i>	<i>midī, māda (yalgo)</i>	<i>kanu, warra, ka(E)</i>
5. Amandyo	<i>ena</i>	<i>mambu</i>	<i>nuba</i>	<i>*tulba, *opa</i>
6. Yamaidi	<i>dīna</i>	<i>(y)iga¹⁵, mambu</i>	<i>yalgu (nuba)</i>	<i>wandu</i>
7. West-Mining	<i>dīna, yīna</i>	<i>daba, gabo etc.</i>	<i>yurnin, yelgu (nuba)</i>	<i>waigul</i>
8. Ost-Mining	<i>dina</i>	<i>gambo</i>	<i>yalgu</i>	<i>kulu, *narra</i>
9. Nonga	<i>dina</i>	<i>mulali</i>	<i>yaildo¹⁶ (kariñe¹⁶)</i>	<i>imba¹⁶, balda¹⁶</i>
Luridya-Sprachen:				
10. West-Luridya	<i>dīna, yina</i>	<i>darēka, māla</i>	<i>dōlgu, algu, pika</i>	<i>pandū</i>
11. Ost-Luridya	<i>dīna</i>	—	<i>nurka¹⁷</i>	—

Wörterverzeichnis.

Drei	Kopf	Kopfhaar	Auge	Nase
mardin, mardine mardine, mau mardine, mau, war- ran	gat gada gada	dau, mangur etc. daua, dauine etc. daua, mangara, didi	mial, meal mial, meal mial, meal	mofumel, muł mula mula
burūgo manaranu mangur mangurā, warrul yalgattu kabu	vulga, bula etc. gogali etc. mūga mūga, gada balga koka ³	gulgara nuinu etc. gulawil etc. windu numul, balga, baldur nuru (manga)	dula, guru gura, iragu(ta), mialo guru, gura (gula) meil, wadu wadu meil, mina ⁴	mula, mulfa mula, mufa mufa, mula mułg, mula mula, mula mula, mudla
mūngurra mungurra	kada, nulla kada	munga, kad-uni —	kuru (kallu) kuru	mūla mūla
Ohr	Hand	Magen	Brüste	Schenkel
ḍyonk ḍyonk, ḍyonga ḍyonga, ḍyanga	mar māra māra	gobul, gobel gobal, gobel gobālo, gobel	bip nonā, bība bība, bibi etc.	douāl douāl douāl, mātā
gulga wu(l)ga gulga gula gulaya yuri ⁵	māra (mindie) māra māra māra māra māra	nalu, bunga wil(gu) wari mugala (warī) wila *choorda, *warna ¹⁰ , [*nyeeree	bibi (burda, kunda ¹¹) baba, ebi etc. bebi etc. bebi bubu, kundu ¹¹ ibi, mundundu ¹²	kugi, walagali etc. wi(n)da ¹³ du(i)nda ¹³ du(i)nda ¹³ dira ¹⁴ , *ganda wida, kandi
bīna ⁶ bīna ⁹	māra (māla) māla	wīla wīla	ibi, ebi —	du(e)nda ¹³ , dira ¹⁴ —
Exkrement	Känguru	Opossum	Hund (zahmer)	Hund (wilder)
gūan gūāna gūna, gūāna	yungar, *gowdar etc. yungar yungar	gumal gumal gumal	ḍūārt ḍūarda, durda du(r)da [wondi etc.	mukine (mukin) ya- yakine [kine yakine
gūna (w)una gūna gūna gūna *kurta ²⁰ (*gailing)	mungaru ²¹ , pikaru ²¹ yūada malu (yūada) biguda kulbira, maduru waru ²² (*coordloo)	walumberi etc. waiada (*kommale) waiadu waiguda, dāma bilda ²³ bilda ²³	wura, wangura, (w)ufa, *manghana duda (muban) dudu — yelga (wilga ²⁴)	— nubana nubanu nuba dordu, dudu —
kūna kūna	mālu mālu	waiuda waiuda	purīna papa	papa papa

	Emu	Krähe	Falke	Schwan
Yungar-Sprachen:				
1. Süd-Yungar	<i>wait</i>	<i>wadun</i>	<i>warlif, warlik</i>	<i>māli, wila (gulda)</i>
2. Mittel-Yungar	<i>waidi</i>	<i>wadun, kṛakum</i>	<i>walga, waldi</i>	<i>māli, guldak</i>
3. Nord-Yungar	<i>waidi</i>	<i>wadun, kṛakum</i>	<i>walga, waldi</i>	<i>māli, guldak</i>
Mittel-Sprachen:				
4. Nunkaberri	<i>yaliberri, kuleya</i> etc.	<i>wagura, *karko</i>	<i>warida²⁸, wuladu</i> etc.	<i>gulanido, guddra</i>
5. Amandyo	<i>galilia²⁵, galeya²⁵</i>	<i>wanga(la)²⁷, *karlee</i>	<i>wabadu, warbagu</i>	<i>wana, baña, *we rotko</i>
6. Yamaidi	<i>yalabiri, yalabidi</i>	<i>kaku, kalau, karla</i>	<i>wa(r)ida²⁸</i>	<i>kurilfa, kurulu</i>
7. West-Mining	<i>dūla, yalabi</i>	<i>wadiga</i>	<i>warida²⁸, yāda</i>	<i>māli</i>
8. Ost-Mining	<i>galaya²⁵</i>	<i>wongdila²⁷</i>	<i>yāda</i>	—
9. Nonga	<i>galea²⁵, warifa²⁸</i>	<i>wongala²⁷, wongara, warugara</i>	<i>wolfa</i>	<i>gauerti³⁰</i>
Luridya-Sprachen:			<i>[wailaura</i>	
10. West-Luridya	<i>kalaia²⁵</i>	<i>kanka</i>	<i>wilda²⁸, wārida²⁸,</i>	—
11. Ost-Luridya	<i>kalaia²⁵</i>	<i>kanka</i>	<i>kaluwara, katuwara</i>	—
	Rauch	Wasser	Grund (Erde)	Wind
Yungar-Sprachen:				
1. Süd-Yungar	<i>bui</i>	<i>gaib, giab</i>	<i>buda(r), *yalle</i> etc.	<i>mār</i>
2. Mittel-Yungar	<i>buya, kiya, kira</i>	<i>gaba, gabi</i>	<i>budar</i>	<i>mār</i>
3. Nord-Yungar	<i>buya, buyo, kira</i>	<i>gaba, gabi</i>	<i>budar, budor</i>	<i>mār</i>
Mittel-Sprachen:				
4. Nunkaberri	<i>[dudu</i>	<i>[do]</i>	<i>[*karbo</i>	
5. Amandyo	<i>korugo, kumbra,</i>	<i>bāba (*kiooloo, koon-</i>	<i>nunfa, *narnoo,</i>	<i>tur(d)a (*kunnara</i>
6. Yamaidi	<i>yugoru, *ukodda³⁰</i>	<i>āba (bāba)</i>	<i>ofero (*mamboo)</i>	<i>wundoto</i> etc.
7. West-Mining	<i>*yurla, *bungu, turu,</i>	<i>bāba, gabi</i>	<i>ba(r)na</i>	<i>windu, winda</i>
8. Ost-Mining	<i>dudu, boyā [fudu</i>	<i>gabi (*karloo)</i>	<i>ba(r)na</i>	<i>biridi, birilla, *pa</i>
9. Nonga	<i>*boomadan, boyā</i>	<i>walbi</i>	<i>youla</i>	<i>*winnaka, *mage roo</i>
Luridya-Sprachen:				
10. West-Luridya	<i>puyu (aadi)</i>	<i>kabi, kaṛi</i>	<i>*poorda⁴¹, *mietlea</i>	<i>*eenero⁴², *eodoo</i>
11. Ost-Luridya	<i>puyu</i>	<i>kapi</i>	<i>manda</i>	<i>walba⁴³</i>
		<i>kapi</i>	<i>manda</i>	<i>wolba⁴³</i>

¹ Vgl. Süd-Zentral-Gruppe: Parnkalla *kurda*, Meyu, Dieri, Yarrowurka, Wonkamarra etc. *kurna*. ² Parnkalla, Meyu, Tyura *kuma(nde)*, *kuma(na)* etc. ³ Parnkalla, Meyu, Kurnu *kaka*, *koka*. ⁴ Parnkalla, Meyu, Tyura *mina*. ⁵ Parnkalla, Tyura. ⁶ Vgl. Aranda *adidi*. Vgl. Süd-Zentral-Gruppe: ⁷ Parnkalla *kalin*. ⁸ Parnkalla, Tyura, Darling-Sprachen, Nulla, Dieri etc. *yuri*. ⁹ Baddyeri, dann: Kamilaroi und Sprachen der Ostküste etc. *warra*. ¹⁰ Parnkalla *warra*. ¹¹ Meyu *kundu*. ¹² Parnkalla *mundundu*. ¹³ Vgl. Aranda *inda*. ¹⁴ Vgl. Süd-Zentral-Gruppe: Darling-Sprachen *darra*. ¹⁵ Vgl. Aranda *inga*. ¹⁶ Vgl. Süd-Zentral-Gruppe: Parnkalla *yaildo*, *kar(t)ini*. Vgl. Aranda *arkna*. ¹⁷ *arkna*. ¹⁸ *yinbā*. Vgl. Süd-Zentral-Gruppe: ¹⁹ Parnkalla, Darling-Sprachen, Nulla, Dieri etc. *pulta*, *pelto*. ²⁰ Parnkalla *kurta*. ²¹ Vgl. Aranda *ngara*. Vgl. Süd-Zentral-Gruppe: ²² Parnkalla *waru*. ²³ Parnkalla, Meyu, Tyura, Darling-Sprachen, Nulla etc. *pilla*. ²⁴ Parnkalla, Tyura *wilka*, Darling-Sprachen *wilkaña*, Nulla *wilki*. ²⁵ Vgl. Aranda *alaia*, *ilia*. ²⁶ Vgl. Süd-Zentral-Sprachen: Parnkalla, Tyura *warate*. Vgl. Aranda: ²⁷ *ungala*. ²⁸ Aranda *eara*. Vgl. Süd-Zentral-Gruppe: ²⁹ Tyura, Meyu *wilto*. ³⁰ Parnkalla, Tyura, Nulla, Dieri etc., Kana *kuti*. ³¹ Vgl. Aranda *kūāda*. Vgl. Süd-Zentral-Gruppe: ³² Tyura, Dieri, Wonkamara *kapi*. ³³ Parnkalla, Tyura *pipi*. ³⁴ = Parnkalla, Tyura, Meyu. ³⁵ = Parnkalla, Tyura, Meyu. ³⁶ Vgl. Aranda *alunga*. Vgl. Süd-Zentral-Gruppe: ³⁷ Parnkalla, Tyura, Meyu, Dieri, Yarrowurka *peri*, *pira*. ³⁸ Parnkalla, Tyura, Meyu *gadla*. ³⁹ Vgl. Aranda *k(u)oda*. ⁴⁰ Vgl. Süd-Zentral-Gruppe:

Ei	Fliege	Sonne	Mond	Feuer
<i>b(ɥ)ui, nuruk</i> etc. <i>buoya, nuruk, nurga</i> (<i>nuluk</i>) <i>boya, nurāga</i> [* <i>werinba</i>] <i>ɖimbu, *cowanga,</i> <i>wōla, wata</i> ³¹ , <i>nau</i> <i>wōla, guan, kundil</i> <i>nambu, yukun</i> <i>gābin</i> ³² , <i>nau</i> <i>pipi</i> ³³ (<i>nambu, gal-</i> <i>pin</i>) <i>nambu (nokum)</i> —	<i>nurt</i> <i>nurda</i> <i>nurda</i> <i>buru, wari</i> <i>wari, borowata,</i> <i>*bumberoo, *weale</i> <i>*wareri, guragura</i> <i>goyon-goyon</i> <i>nurawura</i> <i>yumbera</i> ³⁴ — —	<i>nanga, dāt</i> <i>nanga</i> <i>nanga (dāt)</i> <i>yinda</i> ³⁵ etc. <i>wala(nu)</i> ³⁶ , <i>edu</i> <i>garon (gaiahu)</i> <i>dindu</i> ³⁵ , (<i>māla</i>) <i>dinda</i> ³⁵ <i>dinda</i> ³⁵ , <i>dindu</i> ³⁵ <i>dindu</i> ³⁵ , <i>dinda</i> ³⁵ <i>ɖindu</i> ³⁵	<i>miuk</i> <i>miga</i> <i>miga, migi</i> <i>wilara</i> <i>irimba, nila, birie</i> ³⁷ <i>wilara, piya</i> ³⁷ <i>wilara</i> <i>yagin</i> <i>pira (pia)</i> ³⁷ <i>biya, bira</i> ³⁷ , <i>kinōra</i> <i>pira</i> ³⁷ , <i>kinara</i>	<i>kal(a), kakol</i> <i>kāla</i> <i>kāla</i> <i>kāla (pinu, nuta)</i> <i>kāla, wadan(o)</i> <i>kāla, wadan(o)</i> <i>kaya, *wagar</i> <i>kāla, *karta</i> <i>kala (kadla)</i> ³⁸ <i>waru, mūgati</i> <i>waru, turata</i>
Holz	Stein	Ja	Nein	
<i>bun</i> etc. <i>bu(r)na</i> <i>bu(r)na, bu(r)nu</i> <i>buna, tamara</i> etc. <i>*yarna, *wedginoo</i> <i>winda</i> <i>*bunu, yaunda</i> <i>wāda</i> <i>kāla (kadla)</i> ³⁸ — —	<i>bui, boi</i> <i>buyi, boyi</i> <i>buyi, boyi</i> [* <i>watshi</i>] <i>munda</i> (* <i>barloo,</i> <i>ɖdu</i> (* <i>barrala, woro</i>) <i>māda, māra</i> (* <i>kurr-</i> <i>ba, eerilya</i>) <i>buri</i> ⁴⁴ (* <i>juher</i>) <i>buri</i> ⁴⁴ , <i>bundon</i> <i>punda</i> ⁴⁵ (* <i>kydwa</i> ⁴⁶) [<i>gatu pundu</i> ⁴⁵ <i>kait(i)u</i> ⁴⁶ , <i>gatupulka</i> <i>walu, buli</i>	<i>kaia, kaikai</i> <i>kaia</i> <i>kaia, gūa</i> <i>ko(ko), nowu</i> <i>ko(ko)</i> etc. <i>kūa, kogo</i> <i>ō</i> etc. <i>naieya</i> <i>yūa</i> (* <i>yalda, *ngar-</i> <i>nga</i>) <i>ō, ōwa</i> —	(<i>y</i>) <i>uq̄t</i> (<i>y</i>) <i>uq̄at</i> (<i>y</i>) <i>uq̄ad(a)</i> <i>mida</i> etc. <i>yo, yaho</i> etc. <i>wadi, buddi</i> etc. <i>*pardei, *yangunn</i> <i>mukka</i> <i>mukka</i> (* <i>gerga</i>) <i>wīya</i> <i>wīya</i>	

alla, Tyura, Meyu *puyu*. ⁴¹ Parnkalla *purdu*. ⁴² Parnkalla *inero*. ⁴³ Vgl. Aranda *uliripa, olupa*. ⁴⁴ Vgl. Central-Gruppe: Meyu, Baddyeri, Nara. ⁴⁵ Parnkalla, Meyu *punda, burnta*. ⁴⁶ Parnkalla, Tyura *kadña*.

Luridya, Amandyo, Yamaidy, West- und Ost-Mining und Nonga zeigen Zusammenhänge mit Aranda. Bei dyo ist auch sehr häufig eine stark auffällige Übereinstimmung mit Aranda. Hier scheint also ein Vor- der Aranda bis zum äußersten Westen hin erfolgt zu sein.

Es zeigt sich, daß Nonga sehr oft mit dem benachbarten Parnkalla und Tyura gemischt ist. Auch Ost-, er West-Mining und Luridya zeigen solche Mischungen, die oft auch bis in die ganze Dieri-Gruppe und die g-Sprachen hineinreichen.

Außerdem sind aber auch noch Zusammenhänge zwischen der gesamten Südwest-Gruppe und der Süd-Zentral-Gruppe vorhanden, besonders bei den südlichen Teilen derselben, die auf sehr alte Zusammenhänge schließen lassen:

Gruppe	Nase: <i>mufa, mula</i>	<i>mudla</i> Parnkalla, Tyura, Meyu, Dieri etc.	Süd-Zentral-Gruppe
	Sonne: <i>yindu, dindu</i>	<i>tindu, ɖindu</i>	
	Feuer: <i>kāla</i>	<i>gadla</i> Parnkalla, Tyura, Meyu <i>kurla</i> Kurnu, Evelyn Creek	
	Rauch: <i>buya, buyo</i>	<i>puyu</i> Parnkalla, Tyura, Meyu	
	Wasser: <i>kapi, gabi, gaba</i>	<i>gabi</i> Parnkalla, Tyura, Meyu <i>napa</i> Dierigruppe	

Der Auslaut zeigt etwas mannigfaltigere Verhältnisse. Auslaut auf Explosiva kommt vor im äußersten Südwesten bei den Yungar-Sprachen — bei dem Süd Yungar auch *r*, bzw. *l* + Explosiva — und im Yamaidyi und im West-Mining, bei letzterem wohl aus dem Zusammenhang mit den Yungar-Sprachen. Von den übrigen Sprachen kennt die große Mehrzahl neben vokalischem nur noch Auslaut auf *n*, *ɳ* und *l*; *ɳ*, noch mehr *m* sind zweifelhaft, *r* jedenfalls nicht in allen Sprachen vertreten; das West-Luridya hat ganz vereinzelt Auslaut auf *k*, *t*, *rg*, *lk*, *lp*, *lc*, *nc*. Die östlichste Sprache, das Ost-Luridya, hat ausschließlich vokalischen Auslaut und gleicht auch darin wieder seinem östlichen Nachbarn, dem Aranda,

II. Pronomen personale.

Yungar-Sprachen	Mittel-Sprachen	Luridya
Sing. 1. <i>naña</i> , <i>nado</i>	<i>nana</i> , <i>nado</i>	<i>nayulu</i> (<i>nayulu</i>)
2. <i>nini</i> , <i>ɳundo</i>	<i>nini</i> , <i>yindu</i> (<i>nindu</i>)	<i>nora</i> , <i>nuntu</i>
3. <i>bal</i>	<i>bal</i>	<i>paluru</i> , <i>diradö</i>
Plur. 1. <i>nalata</i> , <i>nilel</i>	<i>nali</i> (?)	<i>nanana</i>
2. <i>ɳuran</i> (<i>nuran</i>)		<i>nuranari</i>
3. <i>balgun</i>		<i>tana</i>
Dual 1. a) <i>nala</i> , b) <i>nali</i> , c) <i>nanik</i> , d) <i>nanama(n)</i>		<i>nali</i>
2. a) u. b) <i>nubal</i> (<i>ɳubal</i>), c) <i>nubin</i> (<i>ɳubin</i>)		<i>numbali</i>
3. a) <i>bulata</i> , b) <i>bula</i> , c) <i>bulen bulane</i>		<i>paluru-kutara</i>

In den Yungar-Sprachen ist bei der ersten und zweiten Person Singular die erste Form die in intransitiven, die zweite die in transitiven Sätzen gebrauchte Form. In den Mittelsprachen — bei denen überhaupt alle hier angeführten Pronominalformen unsicher sind — kann man das Gleiche nur *per analogiam* erschließen. Für das Luridya liegt keine diesbezügliche Angabe vor.

In den Dualformen des Yungar tritt das (klassifikatorische) Verwandtschaftssystem hervor. Die Form bei *a* wird gebraucht zwischen Eltern und Kindern, dann auch zwischen Onkeln und Neffen, bzw. Nichten. Die Form *b* dient für den Verkehr zwischen Geschwistern und wohl auch zwischen Vettern und Kusinen. Die Form *c* wird von Gatten untereinander und wohl auch von allen Männern im Verkehr mit Frauen (und umgekehrt) derjenigen Heiratsklasse gebraucht, die in legitimer Weise einander heiraten können. Die Form *d* findet sich nur bei GREY, der sie als zwischen Schwägern gebräuchlich bezeichnet. — Es wäre zu untersuchen, ob eine derartige Differenzierung des Dualpronomens sich auch bei den Mittelsprachen findet. Das Luridya scheint sie nicht zu kennen.

III. Possessivum.

Yungar-Sprachen	Mittel-Sprachen	Luridya
Sing. 1. <i>nana</i>	<i>nanadun</i> , <i>nudagu</i>	<i>nayuka</i>
2. <i>ɳuna</i>	<i>yindun</i> , <i>ɳindagu</i>	<i>norumba</i>
3. <i>balak</i>	<i>ballon</i>	<i>nonako</i>
Plur. 1. <i>nanilak</i>	<i>nulinu</i>	
2. <i>ɳuranak</i>		
3. <i>balgunak</i>		

IV. Interrogativum.

Yungar-Sprachen	Mittel-Sprachen	Luridya
wer? <i>nani</i> (intr.), <i>nando</i> (trans.) (<i>enda</i>)	<i>nana</i>	<i>yaal</i>
was? <i>nait</i> , <i>yan</i>	<i>na</i>	<i>nār</i>

V. Numerale.

Die Formen für „eins“ bis „drei“ finden sich im vergleichenden Wörterverzeichnis. Es folgen hier die von „vier“ an:

Yungar-Sprachen	Mittel-Sprachen	Luridya
4 <i>gudal-gudal</i>	<i>gudara-gudara</i>	—
5 <i>mardin banga</i> (der Hände Hälfte)	<i>mara</i> (Hand)	—
6 <i>mardin banga gudir gañ</i> (der Hände Hälfte und ein)	—	—
10 <i>belli belli mardin banga</i> (auf beiden Seiten der Hände Hälfte)	—	—
15 <i>mardin belli belli gudir dina banga</i> (die Hände auf beiden Seiten und der Füße Hälfte)	—	—
20	<i>mara-dina</i> (Hand-Fuß)	—

VI. Substantivum.

In allen Sprachen steht der Genitiv voran. Nur an der äußersten Ostgrenze des Mining, bei Eucla, finden sich einige Beispiele mit Genitivnachstellung: „*chow kaat* Haupthaar (*kaat* Haupt) „*ngoomool balga* hair of the head“ (Haupthaar), „*ngoomool ngalana* beard“ (Kinnhaar), allerdings auch zwei Fälle mit Genitivvoranstellung: „*wia konki* mother's sister“, „*mamma konki* father's sister“. Da die Mining in soziologischer Hinsicht so primitiv sind (keine Heiratsklassen, Vaterrecht), so wäre dort eine nähere Untersuchung, welches nun tatsächlich die Stellung des Genitivs ist, wenn diese Untersuchung überhaupt noch möglich ist; von ganz besonderer Bedeutung.

E. Vergleichendes Wörterverzeichnis.

(Siehe S. 474—477.)

2. Die Süd-Zentral-Gruppe.

Die Süd-Zentral-Gruppe bildet zugleich mit der Nord-Zentral-Gruppe jene große Sprachfamilie, deren Gebiet sich von Nordosten nach Südwesten in einer breiten Bahn quer durch Australien legt, und die die älteren Sprachgruppen zuerst nach Ost und West in die Küstengegenden hineindrängte und dann nach beiden Richtungen hin auf sie starke Einflüsse ausübte. Die Stämme, welche die Sprachen dieser beiden zusammengehörigen Gruppen sprechen, sind die Träger des soziologischen Systems mit zwei Heiratsklassen und Mutterfolge, wie ich oben (S. 235, 240) des näheren ausgeführt habe. Da die Sprachen der Nord-Zentral-Gruppe mehr mit Sprachen der Ost- und Nordküste sich vermischt haben, so lasse ich sie hier zunächst beiseite, bis ich jene Sprachen der Ost- und Nordküste vorgenommen habe; ich werde dann besser feststellen können, was in der Nord-Zentral-Gruppe auf die von jenen Sprachen der Ost- und Nordküste ausgehende Beeinflussung zurückzuführen ist, und was aus der Natur der Sprachen der Nord-Zentral-Gruppe selbst herrührt. Erst nachdem dieses letztere dann gesondert herausgestellt sein wird, läßt sich auch die Vergleichung der Süd-Zentral-Gruppe mit der Nord-Zentral-Gruppe in ersprießlicher Weise durchführen. In dem jetzt begonnenen Kapitel wird also immer nur von den Sprachen der Süd-Zentral-Gruppe die Rede sein.

Die ganze Gruppe besteht aus fünf Untergruppen, die sich auf der Karte durch verschiedene Abstufung der Farbe unterscheiden:

- A. Die Parnkalla-Tyura-Meyu-Untergruppe,
- B. Die Nulla-Untergruppe,
- C. Die Dieri-Yarrowurka-Evelyn Creek-Wonkamarra-Untergruppe,
- D. Die Darling-Sprachen (Marowra, Kurnu, Baddyeri),
- E. Die Kana-Sprachen,
- F. Die Kungeri-Birria-Sprachen.

Die Zusammengehörigkeit aller dieser Sprachen läßt sich sowohl aus dem Lautbestand, wie aus dem Wortschatz dartun. Was den ersteren anbetrifft, so haben alle diese Sprachen vokalischen Auslaut, ausgenommen das Baddyeri, das auch *n*, *ñ* (*n*) als Auslaut kennt, ferner die Kungeri-Birria-Sprachen, die darüber hinaus auch noch *l*-Auslaut aufweisen; diese beiden Sprachen weisen aber, wie ich weiter unten (SS. 485, 489) noch dartun werde, auch durch sonstige Merkmale auf Zusammenhänge mit dem Osten hin. Eine fernere Eigentümlichkeit, welche in Australien außer bei diesen Sprachen nur noch bei der Narrinyeri-Gruppe anzutreffen ist, bildet das Vorkommen der Konsonantenverbindung *ld* (*lt*) im Inlaut der Wörter.

Der Wortschatz läßt folgende Übereinstimmungen erkennen, die entweder alle oder nahezu alle einzelnen Untergruppen der ganzen Gruppe umfassen, oder aber doch bei ganz getrennt von einander liegenden Untergruppen sich finden, was genügenden Beweis für den Charakter des mindestens ehemaligen Gemeinbesitzes dieser Formen bietet.

Mann *kurna*, *kurda* Tyura, Parnkalla, Baddyeri, Dieri, Yarrowurka, Evelyn Creek, Kana-Sprachen.
Zwei *barkulü*, *barkula* Marowra, Nulla, Dieri, Yarrowurka, Wonkamarra, Kana, Birria-Koongeri.
Haupt (*k*)*qkarti*, *kurti*, *ka(r)ti* Meyu, Tyura, Nulla, Kana.

Auge *miki*, *milki*, *milti* Marowra, Kurnu, Nulla, Dieri, Yarrowurka, Wonkamarra, Kana.

Bart (*n*)*anga* Tyura, Parnkalla, Nulla, Dieri etc., Kana, Koongeri-Birria.

Ohr *yuri* Meyu, Tyura, Parnkalla, Darling-Sprachen, Nulla.

Brüste *namma* passim.

Fell *pelta*, *balda*, *pulta*, *pelta*, *parlata* Meyu, Parnkalla, Marowra, Nulla, Evelyn Creek.

Opossum *pilta* Meyu, Tyura, Parnkalla, Marowra, Nulla, Dieri, Evelyn Creek.

Wasser *gabi*, (*n*)*apa* Meyu-Tyura-Parnkalla, Baddyeri, Dieri, Yarrowurka, Wonkamarra, Evelyn Creek, Kana.

Stein *puri*, *buri* Meyu, Baddyeri, Kana, Birria-Koongeri.

A. Die Parnkalla-Tyura-Meyu-Untergruppe.

Die gesonderte Selbständigkeit der Parnkalla-Tyura-Meyu-Untergruppe läßt sich bei dem jetzigen Stande der Forschung deutlich nur aus den Abweichungen des Wortschatzes dartun, durch welche sie sich sowohl von allen übrigen Untergruppen der Süd-Zentral-Gruppe abhebt als auch in ihren eigenen Gliedern sich zusammenschließt. Ich hebe aus dem vergleichenden Wörterverzeichnis die folgenden Fälle heraus:

kuma eins, *mina* Auge, *kandi* Schenkel, *wilto*, *wilyu* Falke, *findu* Sonne, *gadla* Feuer, *puyu* Rauch, *gabi* Wasser, *yerta*, *yerra* Erde, *wari* Wind.

Es ist bemerkenswert, daß die größere Anzahl dieser Fälle auch eine besondere Verbindung dieser Untergruppe mit der Südwest-Gruppe darstellen.

Unter sich stehen Parnkalla und Tyura näher zusammen. Die ganze Untergruppe hat die meisten Beziehungen zu den beiden nördlich angrenzenden

Untergruppen der Nulla und der Dieri-Yarrawurka-Evelyn Creek-Wonkamarra hinüber und teilt mit diesen auch die häufigen Konsonantenverbindungen *dl*, *dn* (*bm*), die gewöhnlich dort auftreten, wo die verwandten Sprachen eine Verdoppelung des Nasals bzw. Laterals aufweisen, z. B. *mudla* Nase (*mulla mulya*), *tidna* Fuß (*tinna*), *kudna* Exkrement (*kunna*), *kudla* Känguru (*kulla*), *gadla* Feuer (*galla*). Physiologisch-phonetisch bedeutet diese Stellvertretung nichts anderes als den Ersatz eines sonantischen Nasalen oder Lateralen durch einen konsonantischen (explosiven) Nasalen bzw. Lateralen, wodurch bewirkt wird, daß der schwingende Luftstrom nicht frei, sondern mit einem Stoß durch die Nase — bzw., bei dem lateralen *l*, zu den Seiten der Zunge — entlassen wird.

Das Gebiet der ganzen Untergruppe umfaßt die Küstengebiete des St. Vincent und Spencer's Golf, die gesamte Eyre's Peninsula, die Gebiete um die Seen Gairdner, Macfarlane, Torrens nach Nordosten bis zum Lake Blanche hinauf, überall zumeist in bestimmten Grenzen verlaufend.

Quellen.

I. Parnkalla-Sprachen.

a) Rev. C. W. SCHÜRMANN, A Vocabulary of the Parnkalla Language, spoken by the Natives inhabiting the western shores of Spencer's Gulf. Adelaide 1844. Auszüge daraus bei JAI, I, 88 ff.; JPNSW, XX (1886), 64—68.

b¹) A. A. C. LE SOUEF, Rev. R. W. HOLLEN, etc., C, II, 8—9 (Parnkalla Tribe).

b²) D. K. RICHARDSON, C, II, 4—5 (Streaky Bay).

b³) C. PROVIS, C, II, 6—7 (Streaky Bay).

b⁴) A. D. SAWERS, C, II, 130—132 (Gawler Range).

b⁵) H. L. BEDDOME, C, II, 133—135 (Marachowie).

II. Tyura-Sprachen.

a) B. W. TAPLIN, JAI, 88 (Blanchewater and Lake Pando).

b¹) N. E. PHILLIPSON, C, II, 113—115 (Umbertana Tribe).

b²) CH. WILLS, C, II, 116—117 (Tura or Eura Tribe, Mount Serle).

b³) J. W. KINGSMILL, C, II, 120—121 (Kooyiannie Language, northwestern of Beltana).

b⁴) S. GASON, C, II, 122—123 (Unyamootha Tribe).

b⁵) W. M. GREEN, C, II, 124—125 (Wonoka Language of the Arkabatura Tribe, 70 miles north of Port Augusta).

b⁶) W. M. GREEN, C, II, 126—129 (Kortabina Tribe, eastern shore of Lake Torrens).

III. Meyu-Sprachen.

a) GAIMARD, Voyage de Découverte de l'Astrolabe . . . 1826—27—28—29, sous le commandement de M. J. Dumont d'Urville. Philologie. Paris 1833. S. 6—8 (Golf Saint Vincent).

b) W. WILLIAMS, Vocabulary of the Language of the Aborigines of the Adelaide District and other Friendly Tribes of the Province of South Australia. Adelaide 1839.

c) Rev. C. G. TEICHELHANN and C. W. SCHÜRMANN, Outlines of a Grammar, Vocabulary and Phraseology of the Aboriginal Language of South Australia spoken by the Natives in and for some distance around Adelaide. Adelaide 1840. Auszüge davon in JAI, I, 88; JPNSW, XX (1886), 64—68, und C, II, 148—151.

d) Anonyme, EIM, Nr. 12 (Adelaide Tribe).

e) Rev. G. TAPLIN, Folklore, Manners, Customs, and Languages of the South Australian Aborigines. Adelaide 1879. S. 63 (Wallaroo, York's Peninsula, vicinity of Kadina Noonta).

f) W. WYATT, Some Account of the Manners and Superstitions of the Adelaide and Encounter Bay Aboriginal Tribes, with a Vocabulary of their Languages etc. Adelaide 1879. (Nicht die mit *e* [= Encounter Bay] bezeichneten Wörter.)

g¹) C. VALENTINE, C, II, 138—139 (Dora Tribe, Mount Remarkable).

*g*²) S. LE BRUN, C, II, 140—141 (forty miles east of Port Pirie).

*g*²) W. KÜHNE, C, II, 145—147 (York's Peninsula).

h) E. STEPHENS, JPNWS, XXIII (1889), 476—503 (tribes who once inhabited the plains of Adelaide).

In den Meyu-Sprachen lassen sich drei Gruppen unterscheiden:

1. York's Peninsula, hierhin gehören die Vocabulare *e*, *g*¹;
2. das ihr nach Norden und Nordosten vorgelagerte Gebiet, hierhin gehören *g*¹, *g*²;
3. das Gebiet von Adelaide, hierhin gehören *a*, *b*, *c*, *d*, *f*, *h*.

Alle drei Gruppen weisen zahlreiche Beziehungen zu den Narrinyeri-Sprachen auf, so daß man auf den Gedanken kommen kann, sie stellten eine Mischung einer Einwanderung von Sprachen der Süd-Zentral-Gruppe mit ursprünglich angrenzenden Narrinyeri-Stämmen vor. S. in dem vergleichenden Wörterverzeichnis (S. 492 ff.) die Formen für „Mensch“, „Frau“, „Blut“, „Haut“, „Opossum“, „Hund“, „Emu“, „Falke“, „Schwan“, „Mond“, „Wind“¹.

Von den für die Parnkalla-Tyura-Meyu-Untergruppe hier angeführten Quellen bieten nur *Ia* und *IIIc* einigermaßen befriedigendes Material: umfassende Wörtersammlung und Ansätze einer Grammatik, selbst einiges Textmaterial. Auch *IIlb* und *IIlh* sind etwas bedeutendere Wörtersammlungen, aber ohne grammatische Angaben. Alle übrigen Quellen sind nur ganz kurze Wörterverzeichnisse, die natürlich auch noch mit manchen Mängeln behaftet sind. Es ergibt sich die mißliche Tatsache, daß für die Tyura-Sprachen nichts anderes als derartiges mangelhaftes Material vorliegt, so daß hier die Beibringung von besserem und zuverlässigerem Material besonders notwendig erscheint.

B. Die Nulla-Untergruppe.

Die Selbständigkeit der Nulla-Untergruppe, insbesondere gegenüber der Dieri-Yarrowurka-Wonkamarra-Evelyn Creek-Untergruppe, mit der sie sonst vieles gemeinsam hat, läßt sich bei dem jetzt vorhandenen Material nur aus dem Wortschatz erweisen. Die Formen für „Mensch“, „eins“, „drei“, „Zahn“, „Ohr“, „Knochen“, „Känguru“, „Opossum“, „Hund“, „Krähe“, „Fliege“, „Sonne“, „Wasser“, „Wind“, „Stein“ (siehe das vergleichende Wörterverzeichnis S. 492 ff.) bieten hierfür genügend zahlreiche und deutliche Belege. Es stellt sich heraus, daß durch eine große Anzahl dieser Belege die Nulla-Untergruppe sich als in engeren Beziehungen zu der Parnkalla-Tyura-Meyu-Untergruppe und zum Teil auch der Darling-Gruppe stehend erweist, als sie bei den übrigen Gruppen der Süd-Zentral-Gruppe vorhanden sind; siehe besonders die Formen für „drei“, „Ohr“, „Knochen“, „Hund“, „Krähe“, „Stein“.

Das Gebiet der Nulla-Untergruppe umfaßt mit Ausnahme, wie es scheint, einer kleinen Enklave, das gesamte Süd-, West- und Nordufer des Lake Eyre und die daranstoßenden Teile.

¹ Das stimmt zu der Tatsache, die ich in meinem „Ursprung der Gottesidee“ (Münster i. W. 1912, Bd. I, SS. 335, 388) nachgewiesen habe, daß die Mythen sowohl der Parnkalla wie der Stämme von Adelaide starke Beziehungen zu einander aufweisen.

Quellen.

- a¹) CH. TODD, C, II, 10—11 (Peake Telegraph Station).
 a²) F. E. JACOBS, C, II, 12—13 (North West of Lake Eyre).
 a³) J. WARREN, C, II, 16—17 (West of Lake Eyre).
 a⁴) W. H. CORNISH, C, II, 22—23 (Warburton River).
 a⁵) J. WARREN, C, II, 110—111 (Strangway Springs).
 b) R. HELMS, TSA, vol. XVI, part III (1896), 313—315 (Wangarabunna).

Alle diese Quellen sind nur dürftige Wörterverzeichnisse, grammatische Angaben und Texte fehlen gänzlich. Die Gewinnung reicheren und besseren Materials wäre hier also besonders verdienstlich.

C. Die Dieri-Yarrowurka-Wonkamarra-Evelyn Creek-Untergruppe.

Die Selbständigkeit dieser Untergruppe im Vergleich zu den übrigen Untergruppen der Süd-Zentral-Gruppe ergibt sich schon bei einem Blick in das vergleichende Wörterverzeichnis so deutlich, daß es nicht nötig ist, noch näher darauf einzugehen. Dagegen ist die Zusammengehörigkeit der einzelnen Sprachen dieser Untergruppe zu einander nicht so deutlich und auch nicht bei allen gleich stark. In dem vergleichenden Wörterverzeichnis ergeben sich durch alle Sprachen hindurchgehende Gleichheiten nur bei den Formen für „Knochen“, „Krähe“, „Falke“ (?), „Wasser“. Am meisten abseits steht Wonkamarra: es offenbart sich durch seine Form für „Ohr“ *binna* als ein wichtiger stehengebliebener Rest einer Verbindung der Sprachen der Ostküste — die westlichsten derselben sind Kamilaroi und Murawarri — zum Luridya hinüber, und ist nichts anders als eine Mischung dieser Sprachen mit Sprachen der Süd-Zentral-Gruppe; besonders auffällig sind seine Beziehungen zu dem sonst vielfach so isoliert dastehenden Murawarri. Die folgende Übersicht läßt einige der verschiedenartigen Beziehungen des Wonkamarra zu diesen Sprachen erkennen:

	Bart	Ohr	Knochen	Haut	Känguru
Wonkamarra	<i>nankura</i>	<i>binna</i>	<i>munga</i>	<i>yulia</i>	<i>gula</i>
Luridya	<i>nanguru</i>	<i>binna</i>	—	<i>yuli</i>	—
Kamilaroi	—	<i>binna</i>	—	—	—
Murawarri	—	<i>binna</i>	<i>munga</i>	—	<i>gula</i>
Bundiyil	<i>mungura</i>	<i>binna</i>	—	—	—
Andere Sprachen d. Ostküste	—	<i>binna</i>	—	<i>yuli</i>	—

	Hund	Krähe	Fliege	Feuer	Rauch	Wasser
Wonkamarra	<i>mirre</i>	<i>woga</i>	<i>mugindu</i>	<i>wi</i>	<i>furaka</i> (?)	<i>naba</i> ¹
Luridya	—	—	—	—	—	—
Kamilaroi	<i>mayi</i>	—	—	<i>wi</i>	—	—
Murawarri	—	<i>wagan</i>	<i>muguñ</i>	<i>wi</i>	<i>duran</i>	<i>naba</i>
Bundiyil	—	<i>wagan</i>	—	—	—	—
Andere Sprachen d. Ostküste	<i>mirri</i>	<i>wagan</i>	—	<i>wi</i>	—	—

Das Gebiet der ganzen Untergruppe erstreckt sich vom Ostufer des Lake Eyre weiter nach Osten hin bis an den 145. Grad östl. L., nach Norden bis etwa zum 25. Grad südl. Br., überall in unbestimmten Grenzen verlaufend.

¹ Aber auch in der Dieri-Yarrowurka-Evelyn Creek-Gruppe verbreitet!

Quellen.**I. Dieri.**

a) E. JUNG, Zur Kenntnis südaustralischer Dialekte, Mitteilungen des Vereines für Erdkunde zu Leipzig 1876, S. 69—95 (Cooper Creek, östlich von der Gegend, wo der Fluß sich spaltet und Zweige nach Nordwesten wie nach Süden sendet).

b) Rev. G. MEISSEL, JAI, I, 88 (Lake Kopperamana).

c) S. GASON, The Dieyeri Tribe of Australian Aborigines, Adelaide (?) 1874, wieder abgedruckt bei C, II, 44—107 (Their country . . . is bounded at the most southerly point by Mount Freeling, at the most northerly point by Pirigundi Lake [on the Cooper River], at the most easterly point by Lake Hope, and at the most westerly point at a part yet unnamed, but about eighty miles from Lake Hope).

d¹⁾ F. E. JACOBS, C, II, 14—15 (North Shore of Lake Eyre).

d²⁾ W. J. PAUL, C, II, 20—21 (Ominee Tribe, Warburton River at Cowarie headstation).

d³⁾ F. C. JACOBS, C, II, 108—109 (Lake Kopperamana).

e) Rev. L. HOMANN and S. GASON, FTHA, 43—45 (Paradigmas of Pronouns and Verb).

f) R. HELMS, The Elder Exploring Expedition, TSA, vol. XVI, part III (1896), S. 313ff.

g) W. PLANERT, Dieri Grammatik, ZE (1908), 686—697.

II. Yarrawurka.

a) H. G. SALMON, C, II, 24—27 (Cooper's Creek).

b) W. H. CORNISH, C, II, 28—29 (Cooper's Creek).

c) A. FRASER, AAJ, Nr. 6a, S. 123 (Mulligan R.).

d) C. C. WIMBERLEY, SM, Nr. 4, vol. 2, N. S., S. 70ff. (Yarrawoorka Tribe).

e) E. SHARPE, SM, Nr. 12, vol. 3, N. S., S. 208 (Yandra Wandra Tribe).

III. Evelyn Creek-Sprache.

a) H. CROZIER, C, II, 154—155 (Evelyn Creek).

b) A. DEWHURST, C, II, 156—157 (Evelyn Creek).

c) A. W. MORTON, C, II, 160—161 (Mulya napa Tribe¹, between Lake Torowotto, the southern boundary of Queensland, and the country of the Pono Tribe, north west corner of N. S. Wales).

IV. Wonkamarra.

a) F. W. MYLES, C, II, 39—41 (Wonkamarra Tribe, Thargominda, Bulloo River).

b) A. F. SULLIVAN, C, II, 42—43 (Lower Bulloo River).

Nur vom Dieri liegen (zwei) kurze Skizzen der Grammatik, einige Texte (*Ia*, *e* und *g*) und auch eine etwas umfangreichere Wörtersammlung (*Ic*) vor. Alle anderen Quellen sind nur kurze und mangelhafte Wörterlisten. So läßt sich also von Yarrawurka, Evelyn Creek-Sprache und Wonkamarra in grammatischer Hinsicht so gut wie nichts sagen, und auch ihr Wortschatz ist eigentlich nur in einer Art Stichprobe bekannt.

D. Die Darling-Sprachen.

Die selbständige Zusammengehörigkeit der Darling-Sprachen gegenüber den anderen Untergruppen der Süd-Zentral-Gruppe ergibt sich auf den ersten Blick. Sie stehen von den drei bisher behandelten Untergruppen etwas mehr abseits, wobei es von Bedeutung ist, daß manche ihrer Abweichungen von denselben in gleichem Maße Ähnlichkeiten und Beziehungen zu der Narrinyeri-Gruppe darstellen, wie folgende Fälle zeigen:

¹ S. über die Zugehörigkeit dieses Stammes weiter unten S. 487.

	Kopf	Zahn	Bart	Bauch	
Darling-Sprachen	<i>tartu</i>	<i>nundi</i>	<i>waka bulgi</i> ¹	<i>munda, minta</i>	
Narrinyeri-Gruppe	<i>darart, dart</i>	<i>nant(ko)</i>	<i>wakku</i>	<i>monda, muntu</i>	
	Knochen	Blut	Känguru	Opossum	
Darling-Sprachen	<i>brinna</i>	<i>kandera</i>	<i>tulta, pulufa</i>	<i>pilla</i>	
Narrinyeri-Gruppe	<i>birump</i>	<i>kandur</i>	<i>toltar, tulafi, purul, buluka</i>	<i>piltar(i), peld(ki)</i>	
	Hund	Ei	Schlange	Mond	Feuer
Darling-Sprachen	<i>kadli, kall</i>	<i>berti</i>	<i>туру</i>	<i>baifu(ka)</i>	<i>nuku</i>
Narrinyeri-Gruppe	<i>kall(i), kedl(u)</i>	<i>bart</i>	<i>tuu</i>	<i>baif</i>	<i>nuk(ko)</i>

Wie man sieht, sind die Beziehungen zu der Narrinyeri-Gruppe so zahlreich, daß man in noch höherem Grade als bei den Meyu-Sprachen berechtigt ist, die Darling-Sprachen als ein Mischprodukt zu betrachten, das hervorgegangen ist aus einer Verbindung der älteren, ortsangesessenen Narrinyeri-Gruppe mit einer Untergruppe der jüngeren, eingewanderten Süd-Zentral-Gruppe¹.

Von den drei bis jetzt bekannt gewordenen Sprachen der Darling-Untergruppe zeigen aber nur zwei diese starken Beziehungen zu der Narrinyeri-Gruppe. Die dritte, das Baddyeri, zeigt bedeutend weniger, bietet dagegen manche Übereinstimmungen mit der Evelyn Creek-Sprache, noch viel zahlreichere Beziehungen aber zum Wonkamarra, und zwar in solchem Maße, daß man sie als eine Mischsprache, entstanden aus einer Verbindung von Wonkamarra- und Darling-Sprachen bezeichnen muß. Damit ist aber der Ring jener Verbindung auch äußerlich geschlossen, der das Wonkamarra, das nach Westen zum Luridya hinüberweist, innerlich mit den Ostsprachen und zunächst mit Murrawari verbindet²; denn das Gebiet des Baddyeri erstreckt sich gerade zwischen dem des Wonkamarra und des Murrawari³. Folgende Übereinstimmungen des Baddyeri mit Wonkamarra (Evelyn Creek-Sprache) und Luridya einerseits und Murrawari und anderen Ortsprachen andererseits lassen sich feststellen:

	Mann	Nase	Bart	Haut	Känguru	Opossum
Baddyeri	<i>kurna</i>	<i>minti</i>	<i>nurukuru</i>	<i>yulari</i>	<i>gula</i>	<i>gurokañ</i>
Wonkamarra	—	<i>minti</i>	<i>nunkuru</i>	<i>yulia</i>	<i>gula</i>	<i>kurakuña</i>
Evelyn Creek-Spr.	<i>kurna</i>	<i>minti</i>	<i>nunkuru</i>	—	—	—
Luridya	—	—	<i>nanguru</i>	—	—	—
Murrawari	—	—	—	—	<i>gula</i>	<i>kugai</i> (?)
Bundylil	—	—	<i>mungura</i>	—	—	<i>kaguñ</i> (?)
Kamilaroi	—	—	—	<i>yuli</i>	—	—
Andere Ostsprachen	—	—	—	<i>yuli</i>	—	<i>guragi</i>

¹ = des Kinnes Haar.

² Dadurch erhält auch meine Auffassung der Falken-Krähen-Mythen dieser Stämme — daß sie nämlich hervorgegangen seien aus einer Mischung von Sonnenmythen totemistischer Stämme wie der Narrinyeri und von Mondmythen der Stämme mit Zweiklassenkultur — eine neue Bestärkung. S. mein „Ursprung der Gottesidee“ I, SS. 302 ff., besonders 309 ff.

³ S. oben S. 483. Damit ist dann auch eine neue Rechtfertigung gewonnen für meine Zueinanderbeziehung der älteren Schichten der Luridya (und Aranda) mit den Kamilaroi-Wiradyuri-Stämmen. S. mein „Ursprung der Gottesidee“ I, S. 366 ff.

⁴ Auf der Karte sollte, wie es scheint, die Ostgrenze des Baddyeri mehr nach rechts, vielleicht bis an die Westgrenze des Murrawari, gelegt sein. R. H. MATHEWS gibt allerdings die Nordgrenze des Kurnu an, wie folgt: „Paroo R. R. to Queensland boundary“, s. unten S. 487.

	Emu	Falke	Schwan	Ei	Fliege
Baddyeri	<i>gulburri</i> ¹	<i>gurrawurra</i>	<i>kuturu</i>	<i>kuppuñ</i> ²	<i>muguñ</i>
Wonkamarra	<i>kulberi</i> ¹	—	<i>kuteru</i>	<i>kapi</i>	<i>mugindu</i>
Evelyn Creek-Spr.	—	<i>karawura</i>	<i>kuteru</i>	<i>kapi</i>	—
Luridya	—	—	—	—	<i>amangi</i> (?)
Murrawari	—	<i>kura</i>	—	<i>kubōn</i>	<i>muguñ</i>
Bundyil	—	—	—	—	—
Kamilaroi	—	—	—	—	—
Andere Ostsprachen	—	—	—	<i>kau</i>	<i>muwin</i> (?)

	Feuer	Wasser	Erde	Wind	Holz
Baddyeri	<i>wi</i>	<i>nupa</i>	<i>murnde</i>	<i>yartu</i>	<i>wuga</i>
Wonkamarra	<i>wi</i>	<i>napa</i>	—	—	<i>waga</i>
Evelyn Creek-Spr.	<i>wi</i>	<i>napa</i>	<i>murnde</i>	<i>yar(l)tu</i>	—
Luridya	—	—	<i>manda</i>	—	—
Murrawari	<i>wi</i>	<i>naba</i>	—	—	—
Bundyil	—	—	—	—	—
Kamilaroi	<i>wi</i>	—	—	—	—
Andere Ostsprachen	<i>wi</i>	—	—	—	—

Außer mit Wonkamarra-Luridya und Murrawari und anderen Ostsprachen hat das Baddyeri auch Beziehungen zu der Nord-Zentral-Gruppe. Sowohl dieser letzteren als auch den Ostsprachen nähert es sich auch dadurch, daß es — zugleich mit den ihm ebenfalls nicht fernstehenden Koonger-Birria-Sprachen —, als einzige von den Sprachen der Süd-Zentral-Gruppe, neben vokalischem Auslaut auch Auslaut auf *n*, *ñ* (*u*) kennt.

Das Gebiet der Darling-Sprachen erstreckt sich zu beiden Seiten des Darling, nimmt aber am linken Ufer nur einen schmalen Streifen ein. Im Süden erreicht es nicht den Murray-River. Im Norden reicht es etwa bis über die Mündung des Warego-River, die Gabelung zwischen Warego und Darling für das Murrawari freilassend. Nach Nordwesten wird noch ein Stück des unteren rechten Ufers des Warego-River und beide Ufer des Paroo-River besetzt gehalten.

Quellen.

I. Marowra.

- a) Anonyme, EIM, Nr. 4 (Lower Murray Tribe, Victoria).
 b) R. W. HOLDEN, JAI, I (1872), 88 (Marowra Tribe, Lower Darling).
 c) THOS. HILL GOODWIN, BS, II, 74—75 (Marowra Language, spoken by the Yaako-yaako tribe, inhabiting the Murray from about ten miles above the Darling Junction to a little below the Rufus [the feeder of Lake Victoria], about fifty miles, and by all the tribes on the Darling, to about 350 miles above its junction with the Murray. About half way between Mount Murchison and Fort Bourke a change in dialect is discernible, and at Fort Bourke the Kamilaroi language³ commences, which is understood by the tribes on nearly all the tributaries of the Darling).

d¹) Anonymous, C, II, 173 (Country north-west of the Barrier Range).

d²) W. HAINES, C, II, 174—175 (Country about 60 miles north-west from a point on the Darling midway between Menindie and Wilcannia).

¹ Beziehung zu der nordöstlich angrenzenden Nord-Zentral-Gruppe.

² Auch in einzelnen Sprachen der Nord-Zentral-Gruppe *kabuñ*, *gobin*.

³ Gemeint sind Burrabinya und Ngeumba, mit dem Kamilaroi verwandte Sprachen.

- d*³) W. J. LAKE DIX, C, II, 176—177 (Boolcoomatta).
*d*⁴) J. A. REID, C, II, 180—181 (Milya-uppa Tribe ¹, about 50 miles round Torowotto Lake
*d*⁵) G. SCRIVENER, C, II, 184—185 (Parooinga Tribe, lower portions of the Paroo and Warrego Rivers).
*d*⁶) MURRAY ROGERS, C, II, 226—228 (Wilcannia).
*d*⁷) E. M. CURR, C, II, 230—231 (Tintinaligi, Darling R.).
*d*⁸) A. Mc LENNAN, C, II, 232—233 (from Weinteriga, Darling R., to the Barrier Range).
*d*⁹) MAIR, C, II, 234—235 (Menindie, Darling R.).
*d*¹⁰) C. W. SHAW, C, II, 236—237 (Tolarno Station, near Menindie).
*d*¹¹) J. BULMER, C, II, 238—241 (Marowera Language, junction of the Darling and Murray RR.).
e) Names of Kinship in the Marowra Tribe, FTHA, 47.

II. Kurnu.

- a*) W. PECHAY, JAI, I (1872), 143—146 (Cornu Tribe, south bank of Darling River, from its junction with Bogan to Toralie).
b) E. PALMER, JAI, XIII (1885), 326 ff. (Darling R., Bourke NSW.).
*c*¹) GRENVILLE N. TEULON, C, II, 208—223 (Bahkunjy Tribe, Bourke, Darling R.).
*c*²) S. WILSON and W. HENDERSON, C, II, 224—225 (50 miles below Bourke on the Darling R.).
d) R. H. MATHEWS, JPNSW, XXXVI (1902), 176 ff. (Kurnu Tribe, Darling R. to Torawotta Lake or Swamp) and Barrier Ranges, Paroo R. to Queensland boundary). Zusätze und Verbesserungen dazu in „Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris“, tom. V (V^e série), 1904, S. 193 ff.

III. Baddyeri.

- a*) R. H. MATHEWS, QGJ, N. S., XX, S. 54—65.

Es ist sehr zu bedauern, daß das Marowra so schlecht vertreten ist, da weder eine Grammatik oder Texte, noch eine längere Wörtersammlung vorliegen, und es ist sicher ein dringendes Bedürfnis, über diese wichtige Sprache näher unterrichtet zu sein. Bei Kurnu liefern sowohl *c*¹ als *d* ziemlich ausführliche Wörterverzeichnisse und *d* auch eine Skizze der Grammatik; Texte fehlen leider. Das letztere¹ gilt auch von Baddyeri, dessen grammatische Skizze leider sehr unvollständig ist.

E. Die Kana-Sprachen.

Es ist sicher, daß die Kana-Sprachen nicht einheitlich sind, sondern aus verschiedenen Gruppen bestehen. Es ist aber nicht leicht, diese genau gegeneinander abzuscheiden, weil wahrscheinlich wegen des engen Raumes, auf dem diese Sprachen zusammengedrängt sind, sie auch innerlich vielfach ineinander übergreifen². Zwei kleinere Gruppen heben sich aber mit ziemlicher Deutlichkeit von dem Gros der übrigen ab; aber es scheint, daß ihre Besonderheiten

¹ Es stehen sich zwei Angaben über diesen Stamm gegenüber: REID gibt hier Wörter von ihm, die ihn unbedingt den Darling-Sprachen zuweisen, während MARTON (s. oben S. 484) Wörter bringt, die ihn eben so bestimmt der Evelyn Creek-Sprache angehören lassen, wenn auch einzelne Wörter mit denen der Darling-Sprachen identisch sind.

² Vielleicht hat auch die bei der Aufnahme der Wörter oft notwendig gewordene Verdolmetschung durch einen Fremden mehrfach fremde Wörter in das vorhandene Sprachmaterial gemischt.

zum größten Teil nur aus der Mischung mit Sprachen herrühren, die den Kana-Sprachen nicht angehören. Es ist die Karawalla-Tunberri-Sprache und die Ulaolinya-Wonkajera-Sprache.

Die Karawalla-Tunberri-Sprache, die im äußersten Südwesten des ganzen Gebietes gesprochen wird, stößt an das Gebiet des Yarrowurka und zeigt denn auch zahlreiche Berührungspunkte mit diesem und den zur gleichen Untergruppe gehörigen Sprachen:

	Kopf	Auge	Zunge	Ohr	Haut	Hund
Karawalla	<i>kunka</i>	<i>milki</i>	<i>purlpa</i>	<i>nuri</i>	<i>kurla</i>	<i>pande</i>
Yarrowurka	<i>kunka, koka</i>	<i>milki</i>	<i>purlpa</i>	<i>yuri</i>	—	<i>pandi</i>
Dieri	—	<i>milki</i>	—	—	<i>kadla</i>	—
Evelyn Creek-Spr.	—	<i>milki</i>	—	—	—	—
Nulla	—	<i>milki</i>	—	<i>yuri</i>	—	—

	Emu	Fliege	Feuer	Erde	Stein
Karawalla	<i>warawuti</i>	<i>mongi</i>	<i>туру</i>	<i>pulo</i>	<i>murtra</i>
Yarrowurka	<i>warawiti</i>	<i>munfu</i>	<i>туру</i>	<i>pudla</i>	<i>marda</i>
Dieri	<i>waruwati</i>	<i>munfu</i>	<i>туру</i>	—	<i>marda</i>
Evelyn Creek-Spr.	—	—	—	—	—
Nulla	<i>waruwati</i>	—	—	—	—

Die Sprache des „Moorloobullo Tribe“ (s. unten S. 498 *IIIa*⁶) geht in vielen Fällen mit der Karawalla-Sprache.

Die Ulaolinya-Wonkajera-Sprache wird im äußersten Westen des ganzen Gebietes gesprochen und stößt nach Westen hin an das Gebiet der Aranda, wie ja auch nach Nordwesten hin die zum Aranda gehörigen Underekebina und Yaroinga gelegen sind. Einige seiner Abweichungen von den übrigen Kana-Sprachen sind denn auch in der Tat Gleichheiten mit diesen Aranda-Dialekten:

	Känguru	Wasser
Ulaolinya-Wonkajera	<i>wakera</i>	<i>kuta</i>
Underekebina-Yaroinga	<i>urgaro</i>	<i>kpada</i>
Aranda	<i>oagera</i> etc.	<i>kuta</i> etc.

Das Gebiet dieser Untergruppe im ganzen wie auch das ihrer einzelnen Sprachen kann zum Teil nur in unbestimmten Zügen festgelegt werden, da hier noch das Sprachgewirre anhält, das etwas nach Norden hin seine erste volle Entfaltung gezeitigt hat, und da, wie es scheint, die Sprachverschiebungen noch jetzt andauern, so daß die einzelnen Sprachgebiete überhaupt nichts Festliegendes sind.

Quellen.

I. Karawalla-Tunberri-Sprache.

a) Anonymous, C, II, 372—373 (Karawalla and Tunberi Tribes, Lower Diamantina R., long. 141° E., lat. 25° S.).

b) W. H. W., AAJ, Nr. 3a, S. 16—17 (Currangalla Dialect).

II. Ulaolinya-Wonkajerra-Sprache.

*a*¹) W. E. ROTH, RE, 41 ff. (Ulaolinya Tribe, Carlo and Upper Mulligan R.).

*a*²) W. E. ROTH, RE, 41 ff. (Wonkajera Tribe, neighbourhood of Glenormistan [Idamea and Herbert Downs]).

b) W. H. R., AAJ, Nr. 3a, S. 16—17 (Wang Kahichs [!] Dialect).

c) W. G. FIELD, SM, Nr. 3, vol. 1, N. S., S. 61 (U-la-linya Tribe, Sandringham).

III. Die eigentlichen Kana-Sprachen.

a¹) A. Mc LEAN, C, II, 351, 358—359 (Ringa-Ringaroo Tribe, between Georgina and Burke R. R., between lat. 20° and 21° south).

a²) J. CRAIGIE, C, II, 356—357 (Runga-Rungawah Tribe, Roxburgh Downs, Lower Georgina).

a³) R. M. COLLINS, C, II, 354—355 (Ringa-Ringa Tribe).

a⁴) W. BLAIR, C, II, 352—353 (Hamilton R.).

a⁵) E. EGLINTON, C, II, 364—365 (Bitta Bitta Tribe, Hamilton R. near Boulia).

a⁶) J. O. MACHATTIE and J. S. LITTLE, C, II, 368—369 (Moorloobulloo Tribe, junction of King's Creek and Georgina [formerly Herbert] R.).

b¹) W. E. ROTH, RE, 41 ff. (Karanya Tribe, Cluny).

b²) W. E. ROTH, RE, 41 ff. (Pitta-Pitta Tribe, Boulia, north: Buckingham Downs, Mount Merlin, Chatsworth; east: Tooleyouck country and Springvale; south: Cluny, Bedouric, Sandringham; west: Carlo, Glenormistan).

b³) W. E. ROTH, RE, 41 ff. (Miorli Tribe, Springvale, Lakes, Cook and Middle Diamantina).

c¹) W. G. FIELD, SM, Nr. 2, vol. 1, N. S., S. 42 (Koon-Kalina Tribe, W. Queensland, 50 miles S. E. from Sandringham).

c²) E. LAMB, SM, Nr. 3, vol. 2, N. S., S. 42 (Myalle).

c³) Chief Secretary, Brisbane, SM, Nr. 12, vol. 3, N. S., S. 208 (Miorli).

Mit Ausnahme von Pitta-Pitta, für welches eine gute Grammatik und eine ausgiebige Wörtersammlung nebst Satzmaterial vorliegen (*IIIb²*), sind von allen Sprachen dieser Untergruppe nur kurze und teilweise recht mangelhafte Wörterverzeichnisse vorhanden.

F. Die Koongeri-Birria-Sprachen.

Der geographischen Lage ihres Gebietes entsprechend zeigen diese Sprachen starke Zusammenhänge mit den Kana-Sprachen, dann aber auch mit der Nord-Zentral-Gruppe, wozu weiter auch unleugbare Beziehungen zu der oben (S. 485) gekennzeichneten Gruppe Baddyeri-Wonkamara-Murrawari kommen. Trotzdem aber bleiben noch genug eigene Formen, um die Selbständigkeit dieser Gruppe zu begründen, ja diese nicht seltenen Formen sind so eigenartig, daß dadurch diese Gruppe überhaupt aus dem Rahmen der Süd-Zentral-Gruppe und aller andern benachbarten Gruppen herausfällt. Noch mehr wie das Baddyeri (mit *n*, *n̄*, *n̄* im Auslaut) entfernt sich diese Untergruppe von den übrigen Sprachen der Süd-Zentral-Gruppe dadurch, daß sie neben vokalischem Auslaut, auch Auslaut auf *n*, *n̄* und *l* kennt; sie nähert sich dadurch der Nord-Zentral-Gruppe.

Die folgende vergleichende Übersicht, in welcher die ganz alleinstehenden Formen der Koongeri-Birria-Sprachen durch Sperrung hervorgehoben sind, läßt neben ihren vielfachen Beziehungen auch ihre Selbständigkeit hervortreten:

	Mann	eins	Kopf	Haar	Auge
Koongeri-Birria	<i>karkura</i> , <i>mirti</i>	<i>marina</i>	<i>bumbo</i>	<i>bundu</i> , <i>warku</i>	<i>meil</i>
Baddyeri	—	—	—	—	—
Wonkamarra	—	—	—	—	—
Murrawari	—	—	<i>bumbo</i>	—	<i>mil</i>
Nord-Zentral-Gruppe	<i>murdi</i>	—	—	—	—
Kana-Sprachen	—	—	—	<i>bundu</i>	—

	Ohr	Bauch	Blut	Känguru	
Koonger-Birria	<i>munga, kurra</i>	<i>aimella, mirra</i>	<i>kuruka</i>	<i>gula, balgan</i>	
Baddyeri	—	—	—	<i>gula</i>	
Wonkamarra	—	—	—	<i>gula</i>	
Murrawari	—	—	—	<i>gula</i>	
Nord-Zentral-Gruppe	<i>munga</i>	—	—	—	
Kana-Sprachen	—	—	—	—	
	Opossum	Hund	Emu	Schwan	Wasser
Konger-Birria	<i>warnanga</i>	<i>diti</i>	<i>gulberi, gubane</i>	<i>kuteru</i>	<i>ula, wadin</i>
Baddyeri	—	—	<i>gulberi</i>	<i>kuteru</i>	—
Wonkamarra	—	—	<i>gulberi</i>	<i>kuteru</i>	—
Murrawari	—	—	—	—	—
Nord-Zentral-Gruppe	—	—	<i>gulberi</i>	(<i>kuteru</i>)	<i>ula</i>
Kana-Sprachen	—	—	<i>gulberi</i>	—	—
	Rauch	Erde	Wind	Holz	Stein
Koonger-Birria	<i>muyu¹, trugu</i>	<i>tirna</i>	<i>yar(i)ga</i>	<i>waga</i>	<i>bari, curdee</i>
Baddyeri	—	—	—	<i>waga</i>	<i>bari</i>
Wonkamarra	—	—	—	<i>waga</i>	—
Murrawari	—	—	<i>yerga</i>	—	—
Nord-Zentral-Gruppe	<i>tuga</i>	—	<i>yarga</i>	<i>bu(r)ga</i> (‡)	<i>bari</i>
Kana-Sprachen	—	—	—	—	(<i>bari</i>)

Quellen.

a) J. HEAGNEY, C, II, 380—381 (Dialects of the Kungarditchi Tribe, junction of the Thomson and Barcoo RR.).

a²) J. HEAGNEY, C, II, 382—383 (Koonger Language).

a³) E. CURR, C, II, 384—385 (Birria Language).

G. Einige Angaben zur Vergleichung der Sprachen der Süd-Zentralgruppe untereinander.

I. Lautverhältnisse.

Im Anlaut fehlt Vokal bei den südlicheren Sprachen oder ist äußerst selten; nur in einigen Dialekten des Tyura und Meyu, dann des Nulla, Dieri, Yarrowurka und Wonkamarra ist vokalischer Anlaut ein wenig häufiger, was vielleicht eine Einwirkung sei es von seiten des Luridya, sei es des Aranda darstellt. Dagegen tritt der vokalische Anlaut stärker auf bei den Kana- und den Kungeri-Birria-Sprachen. — Im Allgemeinen fehlt sowohl *r*- als *l*-Anlaut; *l*-Anlaut findet sich nur bei Nulla — wohl Einwirkung des Luridya —, *r*-Anlaut vereinzelt in den Kungerri-Birria-Sprachen.

Der Auslaut ist in dieser Gruppe sehr einheitlich. Er ist überall ausschließlich vokalisches. Nur das Baddyeri hat auch Auslaut auf *n*, *n̄*, *n̄*, die Kungeri-Birria-Sprachen dazu auch noch auf *l*. Um so auffälliger ist es, daß in einem Vokabular vom Golf von St. Vincent (von GAIMARD, s. oben S. 481, IIIa) sich Auslaute auf *l*, *r*, *rn*, *k*, *t* selbst *rp*, *rt*, *ld* finden. Ob hier wirklich noch Spuren von einer früheren Sprache erhalten sind, die mit den östlich anwohnenden Narrinyeri verwandt wären?

In sämtlichen Sprachen dieser Gruppe — mit Ausnahme der beiden nördlichsten Untergruppen: Kana und Kungeri-Birria — findet sich die in den australischen Sprachen sonst so seltene Konsonantenverbindung *ld* (*lt*).

¹ = Evelyn Creek-Sprache *moyu*.

II. Pronomen personale.

		Parnkalla		Meyu		Nulla
		intrans.	trans.	intr.	trans.	
Sing.	1. <i>nai</i>		<i>natto</i>	<i>nali</i>	<i>natto</i>	<i>atu</i>
	2. <i>ninna, nuro</i>		<i>nunno</i>	<i>ninna</i>	<i>nindo</i>	<i>amba</i>
	3. <i>panna, pa</i>		<i>padlo</i>	<i>pa</i>	<i>padlo</i>	—
Dual	1. <i>nadli, nadlaga, narriñe</i>		—	—	—	—
	2. <i>nuwalla, nuwadnaga, niwa nuwarriñe</i>		—	—	—	—
	3. <i>pudlanbi, parla</i>		—	—	—	—
Plur.	1. <i>narriñelbo, nadlu</i>		—	—	—	—
	2. <i>nuralli, nà</i>		—	—	—	—
	3. <i>yardna, parna</i>		—	—	—	—

		Dieri		Marowra	Kurnu	
		intrans.	trans.		intrans.	trans.
Sing.	1. <i>nani</i>		<i>nato</i>	<i>naba</i>	<i>nuppa</i>	<i>nutfu</i>
	2. <i>yidni</i>		<i>yundru</i>	<i>nimba</i>	<i>nimba</i>	<i>nindu</i>
	3. { m. <i>nau</i> f. <i>nani</i>		<i>nulu</i> <i>nandru</i>	—	<i>wutta, gitfu</i>	<i>nutfara</i>
Dual	1. { inkl. <i>naldra</i> exkl. <i>nali</i>		—	—	{ inkl. <i>nulli</i> exkl. <i>nulli nulu</i>	<i>nulli</i> <i>nutfevanuli</i>
	2. <i>yudla</i>		—	—	<i>nupangalu</i>	<i>nupa</i>
	3. <i>pudla</i>		<i>pudlali</i>	—	<i>wutfawula</i>	<i>nutfevanuli</i>
Plur.	1. { inkl. <i>naiana</i> exkl. <i>naiani</i>		—	—	{ inkl. <i>ninna</i> exkl. <i>ninnànda</i>	<i>ninna</i> <i>dhündininna</i>
	2. <i>yura</i>		—	—	<i>nurtana</i>	<i>nurta</i>
	3. <i>tana</i>		<i>tanali</i>	—	<i>wutfēda</i>	<i>nutfē</i>

		Baddyeri		Kana
		intrans.	trans.	
Sing.	1. <i>nuñi</i>		<i>nutfu</i>	<i>nunda</i>
	2. <i>yinni</i>		<i>yuntu</i>	<i>impa</i>
	3. <i>guninna</i>		<i>ñala</i>	{ m. <i>nu</i> f. <i>nun</i>
Dual	1. { <i>nulli</i> <i>ñanulli</i>		<i>nulli</i> <i>ñanulli</i>	<i>nulli</i>
	2. —		—	<i>nula</i>
	3. —		—	<i>pul(i)</i>
Plur.	1. { <i>nunna</i> <i>ñanunna</i>		<i>nunna</i> <i>ñanunna</i>	<i>nuna</i>
	2. —		—	<i>nuri</i>
	3. —		—	<i>tun(i)</i>

Von den hier nicht angeführten Sprachen sind Formen des Pronomen personale in dem vorhandenen Material nicht oder nur unzuverlässig gegeben, auch für Nulla und Marowra sind nur die beiden Formen für 1. und 2. Singular anzutreffen. Bemerkenswert ist das Auftreten des Geschlechtsunterschiedes in der 3. Singular bei Dieri und Kana und der Unterschied von inklusiver und exklusiver Form in der 1. Dual und Plural. Ob wirklich das Kana keine eigenen Formen für das Transitivum hat, erscheint mir etwas zweifelhaft. Zweifelhaft wollen mir auch manche der bei Kurnu (von R. H. MATHEWS) gegebenen Formen erscheinen.

	Mann (eingeborner)	Frau	Eins	Zwei
A.	[da			
1. Parnkalla	yura, n(i)anga, *kur-	wiinna, kore, ballara	kuma, kubmanna	kutera, kalbelli
2. Tyura	fura (ka(r)na), *mir-	artu, *carroo, *kur-	kubmana, umatā	aloili(na), *yierl
3. Meyu {	*yerdlee, nipu [na	anki [drie	gauma, *ariekoo	bulli [*mur
York's P.	*doura	—	kouma(nti)	budlina
Mt. Rem.	meyu, burka	nunki, nammaifa	kuma(ndi)	polaiife
Adelaide		ammkaik		
B.				
4. Nulla	nulla (*tua, *yoo-oo)	buku, munkarra (*ik-	(w)uyu	par(a)kulu, pan
C.		[kala)		[kula
5. Dieri	kana	widla (willa)	kunu	mandru
6. Yarrawurka	kaŕu (kana)	yiwa (monkurra,	kunu	barkulu, barkula
		tura, willa)		
7. Evelyn Creek-Spr.	yalli (kana)	kumbuka	kula	bula (mundru)
8. Wonkamarra	nura	wi(l)feta	warra (faraña)	barkula
D.				
9. Marowra {	sdl. Dial. mali, waimbia	nongo (*workerowa)	nuki	barkolo
ndl. Dial. wimbifa		nungu	nifa	barkulu, barkula
10. Kurnu	waimbafa	barāka	nifa	bula
11. Baddyeri	ka(r)na	gurukkara	kurifa	bulunna
E.				
12. Karawalla	kana	*punga, *punja	uru	barkula, barkula
13. Ulaolinya-Wonkajera	kana (wolpella)	murua (wirra)	guñala	ba(r)kulu
14. Kana, eigentl.	kana	barada, wongata	nuru	ba(r)kula, ba(r)k
		(moitu, mirrie)		
F.				
15. Kungeri-Birria	karkura (*mirti)	*wondthowerry,	marina (*ungal) ma-	ba(r)kula
		*muchmali	tina	
	Mond	Zahn	Zunge	Bart
A.	[*naparta			
1. Parnkalla	mimi (nimi?), ya,	yira	ŕalin, yali (talañe)	nanga
2. Tyura	yiya (fia?)	ira	yali (tali)	nanga
3. Meyu {	York's P. da(n)bara	tiya	daliña	yanka
Mt. Rem.	*targa	*yera	yali	*mulda
Adelaide	taiapa, napa(r)ta	tiā(la)	talaña	*mulda, malda
B.				
4. Nulla	ma(r)na	yakara	tali, tandama	nanga
C.				
5. Dieri	ma(r)na	manatandra	tali	nanga
6. Yarrawurka	ma(r)na	*mundrakoo, *nur-	tali, *pulpa, *perpa	nanga
		ruko		
7. Evelyn Creek-Spr.	tia, mana, *taryarre	manatandra, tiya	talaña, tali	nankuru (nanga)
8. Wonkamarra	*thi(g)a	thi(g)a	tala	nankuru
D.				
9. Marowra {	sdl. Dial. yelka	nandi	talaña	*yaulk (?)
ndl. Dial. yalka		nandi	talaña	waka-bulki
10. Kurnu	yelka	nandi	talaña	waka-bulki
11. Baddyeri	*thunga	tia	talan	nurukuru
E.				
12. Karawalla	*bina, *dira	*den	pulpa	nanga
13. Ulaolinya-Wonkajera	pulla, ma(r)na	milka	tale (yunmoro)	wanga
14. Kana, eigentl.	pul(g)a, tira, (bina)	milka	tale (tumbara)	(n)anga

Wörterverzeichnis.

Drei	Kopf	Kopfhaar	Auge	Nase
1. <i>kabu, kulbarri</i>	<i>kaka</i>	[<i>kulda, manga</i> <i>nuru, butti, *kurni,</i>	<i>meil, mina, mena</i>	<i>mudla (mula)</i>
2. (k)ulpari(na)	<i>baba(r)tlu, aka(r)ti</i>	<i>wafe</i>	<i>mina, mena</i>	<i>mudla</i>
3. <i>manguri</i>	<i>kaka</i>	<i>wila</i>	<i>mi(d)na</i>	<i>mudla</i>
3. <i>munguina</i>	<i>*kokulli, *kockerti</i>	<i>wula</i>	<i>mina</i>	<i>mudla</i>
3. <i>ma(r)nkuf(e)</i>	<i>maka(r)ta</i>	<i>pa(r)leu, yuka</i>	<i>mina, mena</i>	<i>mudla</i>
4. <i>kulpari</i>	<i>kard(i)apu (*kurty)</i>	<i>yārri, wirri (wilpura)</i>	<i>milki (kadi)</i>	<i>midla</i>
5. <i>par(a)kulu, par(a)-</i>	<i>mangatandra</i>	<i>para (wilpuru)</i>	<i>milki</i>	<i>mudla</i>
6. <i>b.-kunu</i>	<i>kunku (koka)</i>	<i>kalli</i>	<i>mifi (milkie)</i>	<i>kinta (mudla)</i>
7. <i>*baralkeru, *barlgo,</i>	<i>kakaminta, *kar-</i>	<i>kakawunta, *puntu</i>	<i>milpa(lu), milke</i>	<i>minfe</i>
8. <i>b. ma warra</i>	<i>bunda</i>	<i>[kunta kunkura</i>	<i>mangura, mangaru</i>	<i>minke</i>
9. <i>b. nuki</i>	<i>da(r)tu</i>	<i>(da[r]tu) bulki</i>	<i>maiki</i>	<i>mendolo, mindolo</i>
10. <i>barkuliferi, b. nifa</i>	<i>da(r)tu</i>	<i>(da[r]tu) bulki</i>	<i>maiki</i>	<i>mendolo, mindolo</i>
11. <i>b. nifa</i>	<i>ta(r)tu, ta(r)tuwala,</i>	<i>ta(r)tuwulki</i>	<i>miki</i>	<i>mindimulla (pulka-</i>
12. <i>bulu kuriferi</i>	<i>*girli</i>	<i>[*milpirri girli bukki</i>	<i>maiñu</i>	<i>minti (pinna)</i>
13. <i>b. nuru</i>	<i>kunka, kunku</i>	<i>tund(r)a</i>	<i>milki</i>	<i>pula, pulu [ki</i>
14. <i>b. guña</i>	<i>ka(r)ti</i>	<i>kunari</i>	<i>meladi (naka)</i>	<i>kulkari, kunkari, mil-</i>
15. <i>b. nuru</i>	<i>ka(r)ti, komari</i>	<i>bundo, kuni</i>	<i>mi(a)</i>	<i>mela, kunkari</i>
16. <i>b. marina</i>	<i>bumbo</i>	<i>bundo, *warqu</i>	<i>meyil</i>	<i>mingo</i>
Ohr	Hand	Magen	Brüste	Schenkel
1. <i>yuri</i>	<i>marra</i>	<i>wana, niri etc.</i>	[<i>dandu</i> <i>ebi, namma, mun-</i>	<i>kandi, wida (*yatla,</i>
2. <i>yuri</i>	<i>marra</i>	<i>pombi, wal(b)a</i>	<i>namma (ukuru)</i>	<i>kandi, muta</i>
3. <i>daltie</i>	<i>marra</i>	<i>wonkie</i>	<i>*ammie</i>	<i>kandi</i>
4. <i>uri</i>	<i>marra</i>	<i>yuku</i>	<i>kundu</i>	<i>*mattee, *terko</i>
5. <i>yuri</i>	<i>marra (malla)</i>	<i>tidli (wenko)</i>	<i>(n)amma</i>	<i>kandi (*itchia)</i>
6. <i>yari</i>	<i>marra</i>	<i>kunakadi (yarakura)</i>	<i>namma</i>	<i>tarra</i>
7. <i>talpa, kufera</i>	<i>marra</i>	<i>kunabidi, mandri</i>	<i>namma</i>	<i>tarra (nura)</i>
8. <i>talpa, kufera (yarre)</i>	<i>marra</i>	<i>tundru</i>	<i>namma</i>	<i>tarra, wondakilla,</i>
9. <i>waime r)ta (kufera)</i>	<i>marra</i>	[<i>tukukulu</i> <i>mundra, ayamulla,</i>	<i>namma</i>	<i>wuntamaku</i>
10. <i>binna</i>	<i>marra</i>	<i>(n)ayemulla</i>	<i>namma</i>	<i>yaltara, *munka,</i>
11. <i>munga, yuri</i>	<i>marra (mambanna)</i>	<i>kuntu</i>	<i>namma</i>	<i>karaka</i>
12. <i>yuri</i>	<i>marra</i>	<i>kuntu (kanuñia)</i>	<i>namma (korkuru)</i>	<i>karaka, yalko</i>
13. <i>yuri (munga)</i>	<i>marra</i>	<i>kunto, munda</i>	<i>namma (puna)</i>	<i>monga</i>
14. <i>yuri</i>	<i>marra</i>	<i>minti</i>	<i>namma</i>	<i>darra</i>
15. <i>*nuri, *ngarra</i>	<i>marra</i>	<i>wopa</i>	<i>namma</i>	<i>*ura, *tinka</i>
16. <i>narawa, tukalu</i>	<i>marra</i>	<i>umba</i>	<i>muna, kabudo</i>	<i>wunduwundi, malla</i>
17. <i>narra, narra</i>	<i>marra</i>	<i>tundu, umba etc.</i>	<i>kabudo, muna</i>	<i>malla, tarra(*kurley)</i>
18. <i>*kurra, munga</i>	<i>marra</i>	<i>mirra (aimella)</i>	<i>namma</i>	<i>*moorta, tarra</i>

		Fuss	Knochen	Blut	Haut
A.					
1. Parnkalla		<i>fina, (f)idna</i>	<i>mulali, walbo</i>	<i>yaildo, kar(t)ine</i>	<i>imba, balda, pi</i>
2. Tyura		<i>(f)idna</i>	<i>walbo</i>	<i>a(r)ti (kuru)</i>	<i>pi(y)i, belda</i>
3. Meyu	York's P. .	<i>didna</i>	<i>walbu</i>	<i>garu (gerra)</i>	<i>*barlba</i>
	Mt. Rem. .	<i>didna</i>	<i>wibu</i>	<i>garu</i>	<i>*bertpa [wanti]</i>
	Adelaide .	<i>didna</i>	—	<i>garu</i>	<i>*maikundo, yurin</i>
B.					
4. Nulla		<i>didna</i>	<i>walbu</i>	<i>ku(b)mari</i>	<i>batta, balta, *ma</i> <i>makoo</i>
C.					
5. Dieri		<i>didna</i>	<i>muku (worupu)</i>	<i>kumari</i>	<i>dalla (kadla)</i>
6. Yarrawurka		<i>didna</i>	<i>muku, moko</i>	<i>purutera, yunguru</i>	<i>dalla (kalla)</i>
7. Evelyn Creek-Spr. .		<i>tinna</i>	<i>muku, moko</i>	<i>ka(r)ti</i>	<i>pa(r)lata, naña</i>
8. Wonkamarra		<i>tinna</i>	<i>munka, monka</i>	<i>guma, gomie</i>	<i>yulia, *buttha</i>
D.					
9. Marowra	sdl. Dial.	<i>tinna</i>	<i>bi(r)na, brinna</i>	<i>kandëra</i>	<i>balta, bultä</i>
	ndl. Dial.	<i>tinna</i>	<i>bi(r)na, brinna</i>	<i>kandëra</i>	<i>balta, bulta</i>
10. Kurnu		<i>tinna</i>	<i>bi(r)na, brinna</i>	<i>kandëra (muppurla)</i>	<i>pulta</i>
11. Baddyeri		<i>tinna</i>	<i>bi(r)na</i>	<i>gumaru</i>	<i>vulañ</i>
E.					
12. Karawalla		<i>tinna</i>	<i>kunbo</i>	<i>kaluka</i>	<i>*kurla [derry]</i>
13. Ulaolinya-Wonkajera		<i>tinna</i>	<i>tumpuno, binna</i>	<i>gimba</i>	<i>nalla, batta, *n</i>
14. Kana, eigentl.		<i>tinna</i>	<i>(pundo), binna</i>	<i>gimba, nurki</i>	<i>nalla, batta</i>
F.					
15. Kungeri-Birria		<i>tinna</i>	<i>[goon, *chirra</i> <i>*etchewarra, *coon-</i>	<i>kuruka</i>	—
		Emu	Krähé	Palk	Schwan
A.					
1. Parnkalla		<i>kalia, waraifie</i>	<i>wangara (wangala)</i>	<i>[nu</i> <i>*wolye, *willu, *yar-</i>	<i>ku(ë)ti</i>
2. Tyura		<i>waraifie</i>	<i>wagala</i>	<i>wildu</i>	<i>kuti</i>
3. Meyu	York's P. .	<i>garrie</i>	<i>gwa</i>	—	<i>guldu</i>
	Mt. Rem. .	<i>garrie</i>	<i>walkala</i>	<i>wildu</i>	—
	Adelaide .	<i>garrie</i>	<i>gwa</i>	<i>wildu, walta</i>	<i>gudfu, gulu</i>
B.					
4. Nulla		<i>warewati, waregati</i>	<i>wakala</i>	<i>(*kukunga)</i>	<i>kuti</i>
C.					
5. Dieri		<i>waregati</i>	<i>kawilka</i>	<i>karawura</i>	<i>kuti</i>
6. Yarrawurka		<i>warewiti</i>	<i>kawilka</i>	—	<i>*koodri, *kuraw</i>
7. Evelyn Creek-Spr. .		<i>kulifi</i>	<i>kawilka</i>	<i>karawura, *purti,</i>	<i>kuteru</i>
8. Wonkamarra		<i>kulbari</i>	<i>*wathakur, *woga</i>	— <i>[*kurrera</i>	<i>kuteru</i>
D.					
9. Marowra	sdl. Dial.	<i>kulti</i>	<i>wagu</i>	<i>bifara</i>	<i>yungali</i>
	ndl. Dial.	<i>kulti</i>	<i>wagu</i>	<i>bifara</i>	<i>yungali</i>
10. Kurnu		<i>kulti</i>	<i>wagu (*kurkoo)</i>	<i>bifara (waregu)</i>	<i>yungali</i>
11. Baddyeri		<i>gulburi</i>	<i>wagan</i>	<i>karawura</i>	<i>kuteru</i>
E.					
12. Karawalla		<i>warawufi</i>	<i>wakeri</i>	<i>*kunthullo</i>	—
13. Ulaolinya-Wonkajera		<i>kulbari</i>	<i>wakerdi</i>	<i>ulawera, kuridala</i>	<i>(kurti)</i>
14. Kana, eigentl.		<i>kulbari (pururi, wa-</i> <i>kate)</i>	<i>wakerdi, wagala</i>	<i>umbapari, kuridala,</i> <i>përrowali, konga-</i> <i>päri</i>	—
F.					
15. Kungeri-Birria		<i>kulbari (kubane)</i>	<i>wagala</i>	<i>kurowira, kuriadilla</i>	<i>kuteru</i>

Exkrement	Känguru	Opossum	Hund (zahmer)	Hund (wilder)
<i>kurta, kudna</i> (<i>k</i>) <i>udna</i> <i>kudna</i> <i>kudna</i> <i>kudna</i>	<i>waru, kudlu</i> <i>kudlu, *yarnda</i> <i>nantu</i> <i>kudla</i> <i>nantu (walla) (*ter-</i> <i>ka)</i>	<i>pilta, pilla</i> <i>pilta</i> <i>pilta</i> <i>pilta</i> <i>pilta (wanko)</i>	<i>velga, wilga</i> <i>wilga</i> <i>gadli</i> <i>gadli</i> <i>gadli</i>	<i>kudninni, *coppa</i> <i>wilga, kintala</i> — <i>*quana</i> —
<i>ku(d)na</i>	<i>kunguru, kungara</i>	<i>wambūla (pilta)</i>	<i>mudla</i>	(<i>wilki</i>)
<i>ku'dna</i> <i>ku(d)na</i> <i>kuna</i> <i>uno</i>	<i>fukaru (nanto)</i> <i>fukaru</i> <i>talda (fukaru)</i> <i>kula</i>	<i>pildra (malu)</i> <i>malu</i> (<i>malu</i>), <i>pilta</i> <i>kurakuña</i>	<i>kintala (puruina)</i> <i>pandi</i> <i>kunu(ya)</i> <i>miri</i>	(<i>kintala</i>) — <i>*thirita, *urka</i> <i>miri</i>
<i>kuna</i> <i>kuna</i> <i>kuna</i> <i>kuna</i>	<i>buluſa</i> <i>talda</i> <i>talda</i> <i>gula</i>	<i>yarindi</i> <i>yarindi (pilta)</i> <i>varindi</i> <i>gurokañ</i>	<i>gadli</i> <i>galli</i> <i>galli (multhara)</i> —	(<i>wilkaña</i>) <i>bulketa</i> <i>bulketa</i> <i>wilkañ</i>
<i>kuna</i> <i>kuna</i> <i>kuna</i>	<i>kuna</i> <i>wakëra</i> <i>mafumba, kulebilla</i> (<i>kafumbi, kuna-</i> <i>billa)</i>	<i>babu</i> <i>wompëla</i> <i>wompëla, dinaballi</i> (<i>*joura, *pumbrib-</i> <i>barro)</i>	<i>pande [makara</i> <i>koſara, maiamaia,</i> <i>biwuli (tuta) etc.</i>	<i>pande</i> — —
<i>kuna</i>	<i>kula, balgan, kufira</i>	<i>warnanga (*cothera)</i>	—	<i>*dethee (conàtha)</i>
El	Pliege	Sonne	Mond	Feuer
<i>pipi (nambu)</i> <i>pipi (kappi)</i> <i>moka, muka</i> <i>muka</i> <i>muka</i>	<i>yumbera</i> <i>yapu, *buppa (tum-</i> <i>dābaba [bara)</i> <i>*papou</i> <i>dabu</i>	<i>tindu, ya(r)no</i> <i>tindu, yindu</i> <i>tindu, yendu</i> <i>tindu</i> <i>tindu</i>	<i>pira (pia)</i> <i>pira</i> <i>pira</i> <i>*perrie, *biar</i> <i>kakëra</i>	<i>gadla, galla</i> <i>adla (gadla) (*pi-</i> <i>gadla [choo)</i> <i>gadla</i> <i>ga(d)la, alla (pia,</i> <i>*yarpa)</i>
<i>bapu</i>	<i>nurinuri</i>	<i>muyu (yaru)</i>	<i>para(la) (*arkannie,</i>	<i>makka</i>
<i>kabi (pampu)</i> <i>pampu</i> <i>kapi</i> <i>kapi</i>	<i>muntu</i> <i>muntu</i> <i>ulberu</i> <i>mugindu</i>	<i>difi</i> <i>d(r)ifi</i> <i>yuku</i> <i>*thunoo, *thurnwia</i>	<i>pira (nara)</i> <i>pira (kuta)</i> <i>pitali</i> <i>mirkeriña</i>	<i>turu (makka)</i> <i>makka (turu)</i> <i>kalla, wi</i> <i>wi</i>
<i>berti</i> <i>berti</i> <i>berti (*wondarte,</i> <i>*perke-gullo)</i> <i>kuppuñ</i>	<i>wingeru</i> <i>wingeru</i> <i>wingeru (mokere)</i> <i>muguñ</i>	<i>yuku</i> <i>yuku</i> <i>yuku (puſi) (*meng-</i> <i>keeullo)</i> <i>yuku</i>	<i>biſua</i> <i>biſuga</i> <i>biſuga, b(r)itela, din-</i> <i>tani</i> <i>paſuga</i> <i>[themarra</i>	<i>nandali, kunega</i> <i>kuniga (wi)</i> <i>kuniga, kalla</i> <i>wi</i>
<i>bambo</i> — <i>bambo</i>	<i>*mongi</i> <i>mogi, kununderi</i> <i>mogi, kununderi</i>	<i>ku(r li</i> <i>wolka, wiluka</i> <i>walka (tinku, tulga</i>	<i>*peumangle, *wha-</i> <i>diba, dangi</i> <i>diba, dangi</i>	<i>turu</i> <i>makka</i> <i>makka (buti)</i>
<i>kuſarri</i>	(<i>an</i>) <i>muñan (*moonthoo-</i>	—	<i>u(a)lada</i>	(<i>ula</i>) <i>*wichun, *wawgin,</i>

	Rauch	Wasser	Grund (Erde)	Wind
A.			[do, *mietla	
1. Parnkalla	<i>puyu</i>	<i>gabi, gobi</i>	<i>yurra, yukara, pur-</i>	<i>warri (wirra) (ir)</i>
2. Tyura	<i>buyu, yupu, undo</i>	<i>owi</i>	<i>yarda, yarra</i>	<i>warri (waddi)</i>
3. Meyu { York's P. . .	<i>buyu</i>	<i>gabi</i>	<i>yerda</i>	<i>worri</i>
{ Mt. Rem. . .	<i>buyu</i>	<i>gowi</i>	<i>yelta</i>	<i>warri</i>
{ Adelaide . .	<i>buyu</i>	<i>gowi</i>	<i>yerta</i>	<i>warri</i>
B.				
4. Nulla	<i>tupu (*uckurta)</i>	<i>kuta</i>	<i>wadla, yupella</i>	<i>wo(b)mara</i>
C.				
5. Dieri	<i>(turo)tupu (*uckar-</i>	<i>naba</i>	<i>mita (wifu)</i>	<i>wattara (tulara)</i>
6. Yarrowurka	<i>tupu [die, yukari)</i>	<i>naba</i>	<i>pu(d)la</i>	<i>ti(a)ri</i>
7. Evelyn Creek-Spr. .	<i>tupu(ila) (moyu)</i>	<i>naba</i>	<i>*nurte, *nulti, murn-</i>	<i>yar(l)to, *yurke</i>
8. Wonkamarra	<i>*bobatho, *thooraka</i>	<i>naba</i>	<i>dokka [de</i>	<i>*koogathinna</i>
D.				
9. Marowra { sdl. Dial.	<i>bundu</i>	<i>nuku, noko</i>	<i>mu(r)ndi (pompon-</i>	<i>vertu, yurtu</i>
{ ndl. Dial.	<i>bundu (*boothara)</i>	<i>nuku, noko</i>	<i>mu(r)ndi [deru)</i>	<i>vertu, yurtu</i>
10. Kurnu	<i>bundu(bopolla)*bor-</i>	<i>nuku, noko</i>	<i>mu(r)ndi</i>	<i>yertu, yurtu</i>
	<i>roo, dhoaro)</i>			
11. Baddyeri	<i>bu(r)ndu</i>	<i>naba</i>	<i>?maenli?</i>	<i>yertu</i>
E.				
12. Karawalla	<i>kutu</i>	<i>naba</i>	<i>*pulo</i>	<i>*jimbo</i>
13. Ulaolinya-Wonkajera	—	<i>kuta</i>	—	—
14. Kana, eigentl.	<i>buti</i>	<i>kuta, naba (kamo,</i>	<i>mai(y)i (*mundey)</i>	<i>turubo (*moco</i>
		<i>[kako)</i>		<i>[g</i>
F.				
15. Kungeri-Birria	<i>muyu, *trugoo</i>	<i>kako</i>	<i>*thirna</i>	<i>variga</i>
	Holz	Stein	Ja	Nein
A.				
1. Parnkalla	<i>gadla, galla, warndu</i>	<i>panda, punda, kaid-</i>	<i>ya, yua etc.</i>	<i>makka (yadla)</i>
2. Tyura	<i>adla, witti (*nutchoo,</i>	<i>(k)aidña [ña</i>	<i>na(gu) (na, kau, ko-</i>	<i>ma(r)dla (makka)</i>
3. Meyu { York's P. . .	<i>wudla [wirra)</i>	<i>bernta</i>	<i>ni [wuna)</i>	<i>mana</i>
{ Mt. Rem. . .	—	<i>kaña</i>	<i>ni</i>	<i>minbugu, mulu</i>
{ Adelaide . .	<i>ga(d)la, wadla, wirra</i>	<i>puri</i>	<i>tiyati (ne, ko)</i>	<i>ma(d)lana, y</i>
				<i>(*aiann)</i>
B.				
4. Nulla	<i>makka (nalpa) (*nar-</i>	<i>kadna (opata)</i>	<i>pi, yarra, arri, *akie,</i>	<i>pa(d)ni, maiella</i>
	<i>tanda)</i>		<i>*kau, kawinna etc.</i>	<i>aru</i>
C.				
5. Dieri	<i>pi(n)ta, mufa, turu</i>	<i>ma(r)da</i>	<i>kau, kuku, yau</i>	<i>pa(d)ni (ahi)</i>
6. Yarrowurka	<i>wotti, makka</i>	<i>ma(r)da</i>	<i>kay(ina)</i>	<i>panni (hii)</i>
7. Evelyn Creek-Spr. .	<i>kalla, wi, tulu</i>	<i>yanda, ka(r)na</i>	<i>kau (*ngagu)</i>	<i>panni (*errer)</i>
8. Wonkamarra	<i>wakka</i>	<i>yanda, nora</i>	<i>kau</i>	<i>vaw(u)</i>
D.				
9. Marowra { sdl. Dial.	<i>yerra, yarra</i>	<i>vanda</i>	—	—
{ ndl. Dial.	<i>yerra, yarra</i>	<i>ka(r)nu</i>	<i>nea(i), gu</i>	<i>nata(bari), ana</i>
10. Kurnu	<i>yerra, yarra</i>	<i>ya(r)nda, *gibba</i>	<i>u-u, nai(a) etc.</i>	<i>nata (*wirdoo)</i>
11. Baddyeri	<i>wakka</i>	<i>barri</i>	<i>nauau</i>	<i>yana</i>
E.				
12. Karawalla	<i>mura</i>	<i>*murtra</i>	<i>ko</i>	<i>woba</i>
13. Ulaolinya-Wonkajera	—	<i>puri, bulki, ulki</i>	—	—
14. Kana, eigentl.	<i>mura (makka) (*pa-</i>	<i>dipo (miriwiri)</i>	<i>ko etc.</i>	<i>(woba), malo et</i>
	<i>[ru)</i>			
F.				
15. Kungeri-Birria	<i>wakka</i>	<i>barri (*curdee)</i>	<i>*cardi, *etha</i>	<i>*walya, bombo</i>

Bei Parnkalla finden sich Verschiedenheiten nach den Verwandtschaftsbeziehungen, ähnlich wie bei den Yungar-Sprachen (s. oben S. 478): *nuro*, *narriñe*, *nuwarrine* werden zwischen Vater und Kind, *nadlaga* und *nuwadnaga* zwischen Mutter und Kind, Onkel und Neffen gebraucht.

III. Possessivum.

	Parnkalla	Meyu	Dieri	Kurnu	Kana	
					Personen	Sachen
Sing.	1. <i>nai'e</i>	<i>naifo</i>	<i>nakani</i>	<i>nari</i>	—	<i>nuñati</i>
	2. <i>nunko</i>	<i>ninko</i>	<i>yinkani</i>	<i>noma</i>	<i>mulla</i>	<i>inkati</i>
	3. <i>parnūnfuru</i>	<i>parnu(ko)</i>	{ f. <i>nunkani</i> m. <i>nankani</i>	<i>wutfuna</i>	<i>wara</i>	<i>nokatiye</i>
Dual	1. <i>nadluru</i>	<i>nadliko</i>	{ i. <i>naldrani</i> e. <i>nalini</i>	{ <i>nullina</i> <i>wutteragullina</i>	<i>nullina</i>	<i>nullina</i>
	2. <i>nuwalluru</i>	<i>niwadliko</i>	<i>yudlani</i>	<i>nupunna</i>	<i>nulana</i>	<i>nulana</i>
	3. <i>pudlanbiru</i>	<i>purlako</i>	<i>pudlani</i>	<i>wutfawunna</i>	<i>wara</i>	<i>pulanaye</i>
Plur.	1. <i>narriñelburu</i>	<i>nadluko</i>	{ i. <i>naianani</i> e. <i>naianini</i>	{ <i>ninnunna</i> <i>dhūdinginnanna</i>	<i>nunana</i>	<i>nunana</i>
	2. <i>nuralluru</i>	<i>naako</i>	<i>yurani</i>	<i>nurtunna</i>	<i>nurana</i>	<i>nurana</i>
	3. <i>yadnakkuru</i>	<i>parnako</i>	<i>tanani</i>	<i>wutfina</i>	<i>wara</i>	<i>tunanaye</i>

Wie man sieht, ist es zu keiner gemeinsamen Form der Possessivbildung gekommen. Im allgemeinen schließt sie sich an die jeweilige Genitivform an.

Es ist sehr zu bedauern, daß vom Possessivum des Marowra und des Baddyeri kein vollständiges gesichertes Paradigma vorliegt; denn es scheint, daß bei ihnen Anfügung von Possessivsuffixen vorkommt, was auf eine frühere Nachsetzung des Genitivs deuten würde, wie sie noch jetzt bei den benachbarten Viktoria-Stämmen geübt wird. J. BULMER führt vom Marowra die folgenden Formen an (C, II, 239):

my wife *nongwi*
thy wife *nongoma*

IV. Interrogativum.

	Parnkalla	Meyu	Dieri	Baddyeri	Kurnu	Kana
wer?	<i>nahna</i>	<i>nanna</i>	<i>worana</i>	<i>wurrana</i>	<i>wirdya(ka)</i>	<i>minna</i>
was?	<i>nanna</i>	<i>nanna, wā</i>	<i>mina</i>	<i>minnā</i>	<i>*minnha</i>	<i>minna</i>

Die Übereinstimmung in der Form für „was?“ ist bemerkenswert.

V. Numerale.

	Dieri	Baddyeri	Kurnu	Kana
4	<i>mandru ya mandru</i>			<i>pakula pakula</i>
5	<i>marā wora</i>	<i>marra wurgan</i>		<i>pakula pakulanuro</i> darüber <i>pari</i> („a lot“)
10	<i>marā *pratyana</i>	<i>marra kullañ</i> alle		
15				
20	<i>marā tidna</i>			

(Fortsetzung folgt.)



Hohe Auszeichnung des Herausgebers
und der Mitarbeiter des „Anthropos“.

Der Unterzeichnete erhielt im Februar d. J. ein Schreiben des Herrn Sekretärs des „Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland“, welches ihm seine Ernennung zum Ehrenmitglied des „Royal Anthropological Institute“ mitteilte. Das beifolgende Diplom hat folgenden Wortlaut:

Distinction honorifique de l'Éditeur et
des Collaborateurs de l'«Anthropos».

Le soussigné a reçu, en février a. c., une lettre de M. le Secrétaire du «Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland», qui lui fit part de sa nomination de membre honoraire du «Royal Anthropological Institute». Le diplôme y joint a le texte suivant:

Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland.

Diploma of Honorary Fellow.

The Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland
at a Meeting held 12th December 1911
elected Rev. Prof. P. W. Schmidt
an Honorary Fellow in virtue of which the present diploma is delivered.
London, January 1912.

F. A. Joyce, Secretary.

Alfred P. Mandelay, President.

Da Unterzeichneter der Meinung ist, daß diese Ehrung nicht zum wenigsten der Tätigkeit gilt, die er im Interesse unserer Wissenschaften im „Anthropos“ entfaltete, da aber die dabei errungenen Erfolge für unsere Wissenschaften nur möglich waren durch die hingebende Mitarbeit insbesondere der Missionär-Mitarbeiter, so fühlt er sich verpflichtet, auch ihnen hier Mitteilung von dieser hohen Auszeichnung zu machen, da sie ihnen allen mitzukommt.

Puisque le soussigné est de l'avis que cette distinction honorifique a été accordée non au moins à l'activité qu'il a déployée à l'«Anthropos» dans l'intérêt de nos sciences, et comme il ne fut pas possible d'obtenir les succès multiples que par la collaboration dévouée surtout des collaborateurs-missionnaires, il croit être obligé de leur faire parvenir ici la communication de cette haute distinction qui leur est commune avec lui.

P. W. Schmidt, S. V. D.

Analecta et Additamenta.

Sexual rites of purification amongst the Thonga of Lourenço Marques.

— After having studied the mortuary customs in connexion with the grave, the burial, the Great Mourning of the five first days, we now come to the sexual rites which are intended to remove the defilement of death from the contaminated village.

This is a most curious and mysterious subject and, to understand it thoroughly, it is necessary to penetrate deeply into the Bantu mind and to forget our own conceptions of conjugal life. I hope none of my readers will be shocked by ceremonies which are evidently performed with the greatest earnestness and are a real aspiration toward purity, purity as it is conceived by a tribe still plunged in the dim notions of collective morality.

These rites are somewhat different in the Hlabi and Ronga clans. They are called in the Northern clans *hlamba ndjaka*, in the Southern ones *thala khombo*. I will begin by the description of the first, as being the most characteristic. VIGUET who has seen them practised, and who took part in them himself, gave me a graphic description of them.

Ndjaka means two things: firstly, the objects left by the deceased and which will pass to his heirs in the course of time. The heirs are called *badyi ba ndjaka*, the eaters of the *ndjaka*. But *ndjaka* also signifies the frightful malediction accompanying death: "it is something which kills a great many men." Therefore the *ndjaka* must be washed away; *hlamba* means precisely to wash away.

This malediction or dangerous impurity contaminates the objects which must be cleansed by the sprinkling (*phunga*) as we have seen; but it affects still more deeply the village as a whole, the *muti*, this organism which is at the base of all the Thonga society, and which has a life of its own, a collective life. That life must be purified. During the whole mourning, already during the last days of the deceased, when death was threatening, all sexual relations have been forbidden. Why? Because the village was in a state of contamination... "*Muti wu tjumile*". It cannot come back to the ordinary course of life without a special collective purification.

Let us see how this is managed on a particularly serious occasion, when the headman or another great personage dies. Some weeks after the burial, all the married people of the village assemble, the men apart, the women apart. They discuss in what order the different couples must proceed to the purifying act. They question each other to know if each one has duly observed the law of continence. Should one of them confess that he has sinned (*dyoha*), he will have to take the lead. Should he have sinned and not confess it, he is very guilty. But he himself will suffer for his bad action: he has stolen the inheritance (*a yibe ndjaka*), and there will be no wonder if he begins to cough, gets thin and dies of consumption! If there has been no transgression of the law, then the master of the mourning will have to commence. He goes out of the village with his wife to the bush. There they have sexual relations in the ritual fashion, viz. s. n. i. They come back by separate ways. The woman has taken with her a pot full of water; she goes straight with it to a certain spot, which has been decided upon during the discussion, either in front of the great door of the village or at the door of the hut. There she washes her hands which contain "their impurity" (*thyaka ra bona*). All the other couples do the same, each woman coming in her turn to cleanse her impurity at the same place. When it is finished, the men also come to this spot and stamp on the ground. Sticks belonging to absent young men, a piece of clothing of a girl who happens to be away from home, are brought also to this spot and are purified. The same is done to the straps of the *ntehe* of the infant, as we have seen, but he is not allowed to be present as it might cause his death. When the purifying act is finished in all its phases, men and women go to the river and bathe; the men higher up, the women lower down.

Such is the *hlamba ndjaka* amongst the Thonga of the North, when the life of the village has been deeply affected by the death of an important member of the community. The rite is performed with less publicity when a child dies. Then the act takes place, not outside, in the bush, but inside the hut, as it is a private mourning. Should the husband have had regular intercourse with his wife before this purification has been done, it is a very great sin. His wife will go and confess their fault to one of the women of the village. This woman will

tell it to her husband's mother, who will have to find the remedy. The guilty husband must not eat at all . . . If he eats, he will have eaten the contamination of death (*u mitile rifu*). The *hlamba ndjaka* of the whole village will have to take place.

The *hlamba ndjaka* concerns first of all the inhabitants of the mortuary village, but it sometimes extends to the parents of the women of that village who dwell, of course, in other places. If the first wife of a man dies, his second wife, the one with whom the widower has begun the purifying operation at home, will have to go to her own parents to give them water (*ku ha mati*), as they say, viz. to cleanse them. She takes with her in a pot a portion of the water used for the purification, arriving early in the morning in the neighbourhood of the paternal kraal and calls her mother. Then she washes her hands on the spot and all her relatives will come and stamp on the ground. This is considered a great duty which a married daughter ought never to forget, otherwise she is said to have turned her back on her parents (*a ba fularelile*). They will be angry with her and not visit her for at least a year. The woman who has done this is called "the one who has cleansed the inheritance" (*muhlantsi wa ndjaka*). She has taken upon her the contamination, but she will not suffer from it, because she belongs to another family, and the contamination of death is dangerous more especially to the people who are of the same blood as the deceased. This woman will assuredly be praised and even rewarded with two hoes. When she goes to her relatives "to give them water", she will make a present of these two hoes to her father who will say: "All right! You have cleansed those people". Then she will have the right of adorning herself with the bracelets of her deceased co-wife! Old women having no more sexual intercourse, are allowed to appropriate the old clothing of a deceased woman.

The Ba-Ronga do not know the expression *hlambā ndjaka*. They have a corresponding rite, performed in the same manner, which they call *lahla khombo*. *Khombo* means misfortune, *lahla*, to throw away. It is the medicine of death (*muri wa lifu*), said Magingi, an old heathen of Rikatla. It is also said "to heal the mourning" (*daha nkosi*). This rite more especially concerns the grave-diggers. The one who carried the legs of the deceased commences. The sexual relations take place very early in the morning. When his wife has come back, she washes her hands at the door of her hut, and all the inhabitants of the village come and stamp on the wet place; then they enter the hut. The doctor comes and prepares a steam bath for the man. Then the second grave-digger performs his *lahla khombo*, and the same gathering of all the members of the community takes place before his hut. Afterwards the village is pure. But if the grave-diggers are cleansed, the widows are not yet purified and we shall see that, for them, the *lahla khombo* will last much longer.

A man who transgresses the law of continence before the *lahla khombo* is said in Ronga to have "crossed the village" (*a tjemakanya muti*). He has taken the mourning (*nkosi*), the misfortune (*khombo*) upon himself. He will have sores all over his body and will begin to cough (consumption).

Amongst the Ronga, it seems also that in the *bugango* is prohibited in mortuary villages during the marginal period. The men even prevent boys going to the villages to see their girls, says Mbekwa, an old inhabitant of Nondwane¹.

H. A. JUNOD.

Totemismus in Togo, Westafrika. — Über Totemismus machte ich Nachforschungen, nachdem ich P. WOLF's Arbeit² gelesen hatte. Da er über die Küstenbevölkerung fast nichts aufgenommen hatte, stellte ich fest, daß dort, besonders in Porto Seguro, sich der Totemismus in voller Blüte befindet. Klasseneinteilung konnte ich nicht finden. Über Entstehung wurde mehreres mitgeteilt; z. B. die ganze Häuptlingsfamilie ißt einen gewissen Fisch nicht, weil ein Ahn an den Gräten dieses Fisches erstickte und starb. Kinder von sechs Jahren wissen

¹ These pages are borrowed from the first Volume of "The Life of a South-African Tribe", which is now in the printer's hands. It will be forwarded to subscribers by May 15th. The subscription list remains open, and any one sending 10/ (or f. 12.50) to Rev. H. A. JUNOD, Rochefort, Switzerland, will receive the book immediately after publication. Later on the price will be raised.

² P. FR. WOLF, Totemismus, soziale Gliederung und Rechtspflege bei einigen Stämmen Togos, „Anthropos“, VI (1911), SS. 449—465.

teilweise ihr Totem ganz genau. Mit dem Zwillingssaffen ist es in Anecho so (od. ähnlich), wie P. WOLF von den nördlichen Gegenden schreibt. Meine Materialien wird P. WOLF später veröffentlichen.

P. H. SCHRÖDER, S. V. D., Togo.

Mythen und Sagen der Admiralitätsinsulaner¹. — In dem Werke „Methode der Ethnologie“ von Dr. F. GRAEBNER lese ich Seite 23 folgenden Passus: „Und ähnlich ist es dem P. J. MEIER nicht in den Sinn gekommen, daß die ihm erzählten Admiralitätsinselmymen irgendwelche zweifelhafte Bestandteile enthalten könnten, obwohl seine Gewährsmänner Katechumenen auf der Gazellehalbinsel waren und dort zweifellos viel mit Eingebornen dieses, wie anderer Gebiete in Berührung kamen.“

Wie sich aus dem ganzen Zusammenhange ergibt, zeicht mich Dr. GRAEBNER mit diesen Worten der Kritiklosigkeit, ein Vorwurf, der natürlich nicht eben schmeichelhaft für mich ist. Daß aber Dr. GRAEBNER diesen Vorwurf vollständig zu Unrecht erhoben hat, dafür will ich im folgenden den Beweis erbringen.

Dr. GRAEBNER hat bei meinen „Admiralitätsinselmymen“, die im „Anthropos“ erschienen sind, ganz und gar den springenden Punkt übersehen, der von vorneherein seiner Vermutung jeden Boden entzog. Ich habe am Anfang jeder Nummer die Quelle namhaft gemacht, aus der mein Hauptgewährsmann *Po Minis* schöpfte. Unter seinem eigenen Namen figuriert nur eine einzige Geschichte, die er eben selbst erlebt hat, und da wird ihm doch niemand die Kompetenz abstreiten wollen. Bei allen anderen Erzählungen aber berief er sich auf seine Heimat oder auf seine Landsleute, aus deren Munde er die einzelnen Stücke vernommen hatte. Dr. GRAEBNER wird nun doch nicht behaupten wollen, daß *Po Minis'* Landsleute, die nie nach Neupommern gekommen sind², „Katechumenen“ waren oder unter dem Einflusse der Eingeborenen von der Gazellehalbinsel oder anderer Eingeborner standen. Nun, der geistige Kontakt zwischen meinem Mittelsmann und seiner Heimat blieb vollständig erhalten, obwohl *Po Minis* längere Jahre auf Neupommern weilte. Wenn er mir sogar den Namen und Heimatsort seiner einzelnen Gewährsmänner nennen konnte, so beweist das doch zur Genüge, daß er sich noch genau des Milieus erinnerte, in dem ihm die jeweilige Geschichte erzählt wurde, und daß er sie auch wahrheitsgetreu berichtete.

Der Grund aber, warum ich meinen Mittelsmann immer nach der Quelle fragte, aus der er schöpfte, war der: Ich wollte von vorneherein alles ausschalten, was *Po Minis* möglicherweise anderswo gehört hatte, ich wollte nur spezifisch Bodenständiges haben, d. h. was sich allein auf die Admiralitätsinseln bezog; ja, ich ging noch weiter, ich wollte auch Stamm, Heimatsort und Stammeszugehörigkeit des jeweiligen Erzählers erfahren, um möglichst genau spezifizieren zu können. Damit auch der Leser sich orientieren könne, legte ich noch eine Kartenskizze von den Admiralitätsinseln bei.

Was mir also „in den Sinn gekommen“ ist oder nicht, Dr. GRAEBNER weiß es jetzt; er hätte es von vorneherein wissen können, wenn er eben auf meine Angaben genau geachtet hätte, die ihm doch gedruckt vorlagen. Da noch Gedanken lesen zu wollen, war vollkommen unnütz.

Ich habe bei jeder Nummer „die kritische Frage nach der Herkunft gestellt“ — der Ausweis davon steht am Anfang jedes Stückes —, und zwar in erster Linie zu dem Zwecke, um alle fremdartigen Bestandteile fernzuhalten, und daß dies mir nicht gelungen sei, dafür hat Dr. GRAEBNER keinen positiven Beweis erbracht. Ich habe also genau das getan, was

¹ S. „Anthropos“, II (1907), SS. 646—667, 933—941; III (1908), SS. 193—206, 651—671; IV (1909), SS. 354—374.

² Von den Admiralitätsinsulanern, die bei meinen Aufzeichnungen eine Rolle spielten, weilte außer *Po Minis* nur noch einer, nämlich *Ndrakot*, ein alter Mann, auf Neupommern. Er hielt sich aber nicht lange hier auf, sondern kehrte rasch wieder in seine Heimat zurück, ohne Sitten, Gebräuche und Sprache der Bewohner der Gazellehalbinsel näher kennen gelernt zu haben. Katechumen war *Ndrakot* nicht. Andere Admiralitätsinsulaner, die ich noch auf Neupommern kennen lernte, darunter auch *Po Minis'* Frau und die jungen Burschen, deren Photographien ich veröffentlicht habe, zog ich zu meinen Arbeiten nicht bei, da sie mir, wie sich nach den ersten Versuchen herausstellte, dabei keine Dienste leisten konnten. Wie trotzdem Dr. GRAEBNER von „Katechumenen“ sprechen kann, die zweifellos viel mit den Eingebornen der Gazellehalbinsel und denen „anderer Gebiete“ in Berührung kamen, entzieht sich meiner Kenntnis. Ich nehme aber an, daß Dr. GRAEBNER an der angezogenen Stelle gerade über Quellenkritik schreibt, daß er für seine Behauptungen auch die nötigen Belege hat. Ich wäre ihm sehr dankbar, wenn er sie mir nicht vorenthalten wollte.

Dr. GRAEBNER von mir forderte. Was will er denn noch mehr? Daß er freilich dies alles übersehen hat, das tut mir leid, aber dafür kann ich wirklich nichts. Wenn mich aber vollends bei diesem Verfahren, das doch an Exaktheit nichts zu wünschen übrig läßt — da ich mich sogar einer doppelten Quellenangabe befleißigte, wo sonst nur eine einfache üblich ist —, Dr. GRAEBNER der Kritiklosigkeit zeihen konnte, so heißt das die Dinge geradezu auf den Kopf stellen.

P. JOSEPH MEIER, M. S. C., Missionär in Mope (Neupommern).

Von der dritten Forschungsreise von Dr. TH. KOCH-GRÜNBERG nach Südamerika (s. „Anthropos“, VI, S. 432) erhalten wir folgende Mitteilungen des kühnen Forschers d. d. 20. Oktober 1911: Seit Mitte Juli habe ich die Grenzgebiete zwischen Brasilisch-, Britisch- und Venezolanisch-Guayána zu Wasser und zu Lande nach verschiedenen Richtungen durchzogen und bin vor kurzem bis zu dem gewaltigen, zirka 2500 m hohen Sandsteingebirge Roroima gekommen, dessen einen Gipfel ich am 7. Oktober unter größeren Schwierigkeiten bestieg. Um 1 Uhr nachmittags hatten wir dort einen Thermometerstand von nur 11·3° C. Landschaftlich bietet diese Gebirgsgegend große Reize. Zurzeit befinde ich mich in einer Benediktinermission im Quellgebiet des Rio Surumú — eines rechten Zuflusses des Rio Tacutú, der sich in den Rio Branco ergießt —, dicht an der Grenze von Venezolanisch-Guayána. Ich habe hier bei meinem engeren Landsmanne, Herrn P. ADALBERT KAUFMEHL (aus Lörrach i. B.), die herzlichste Aufnahme gefunden und eine wertvolle Förderung meiner Studien. Die bisherigen Ergebnisse der Expedition sind kurz folgende: Genaue kartographische Aufnahme der durchzogenen Gebiete, eingehende, besonders auch sprachliche Studien bei den Stämmen der Makuschi, Wapischána und Taulipáng, mehrere Hundert Photographien, 49 Phonogramme von einheimischen Gesängen, zirka 2000 m kinematographischen Materials u. a. Morgen geht es wieder auf die Wandschaft, zunächst südostwärts nach einem großen Indianerdorf an der Serra do Mel, in dem ich mich bereits zwei Monate lang aufgehalten habe und nach wenigen Tagen von da nach Saõ Marcos — einer Viehfazenda am Rio Uraricuéra, nahe seinem Zusammenfluß mit dem Rio Tacutú — meinem „Hauptquartier“. Dort gedenke ich bis Mitte November zu verweilen, um die Sammlungen zu verpacken und Korrespondenzen zu erledigen. Dann will ich den Uraricuéra, der vom 62.° westl. Länge an selbst den „weißen“ Ansiedlern gänzlich unbekannt ist, möglichst bis an seinen Ursprung in der großen Serra Parima befahren. Von da habe ich noch weitere Pläne, über die ich später berichten werde. — Nach genauen Informationen, die ich bei den hiesigen Indianern über diese Gegenden einzog, wohnen dort zahlreiche unberührte Stämme, darunter im Quellgebiet der Uraricuéra die auch bei den Nachbarstämmen gefürchteten Schirischaná, die vielleicht mit den gefürchteten sogenannten „Guaharibos“ des nahen Orinoco-Quellgebietes identisch sind. Nach den wenigen Wörtern, die ich von einem Porokotó erhielt, gehören sie zur Karaibengruppe. Die Maku dagegen, die ziemlich zahlreich am Auarý, einem linken Nebenfluß des oberen Uraricuéra, wohnen sollen, kann ich nach dem geringen Material, das ich von ihrer Sprache aus derselben Quelle besitze, bisher nicht klassifizieren. Später darüber näheres! Die Taulipáng, der Hauptstamm des Gebietes, in dem ich mich jetzt befinde, sind Karaiben, ebenso die Makuschi und die Ingarikó, ein kleiner Stamm im Osten des Roroima; die Wapischána gehören zur Aruakgruppe; die Majonggóng, die sich selbst Jekuaná nennen und am oberen Uraricuéra und seinen Nebenflüssen, aber auch nördlich davon am Merawari, einem Quellfluß des Rio Causa, wohnen, sind ebenfalls Karaiben. Ihre Sprache ist nahezu identisch mit dem Idiom der sogenannten „Maquiritares“ am oberen Orinoco und seinen rechten Nebenflüssen, die sich selbst Kununyangumú (bei den Venezolanern auch „Guagnungomos“) nennen. — So verspricht die ethnographische Ausbeute aus diesen Gebieten eine relativ reichliche, sicherlich aber sehr interessante zu werden.

*

Nachschrift d. d. Saõ Marcos (Rio Uraricuéra), 4. November 1911. — Am 1. November bin ich glücklich mit meinen 30 Trägern und Trägerinnen aus den verschiedensten Stämmen hier angelangt. Wir sind jetzt eifrig dabei, die Sammlungen zu verpacken, die für die Museen Berlin, Hamburg und Leipzig bestimmt sind; doch habe ich noch keine Ahnung, wie ich die Sachen nach Manáos schaffen soll, da jetzt mitten im Sommer bei der Trockenheit des Flusses die Schifffahrt gleich Null ist. Womöglich müssen die Sammlungen hier lagern bis zum nächsten Steigen des Flusses, April 1912. — Ich nütze meine Zeit sehr aus mit Sprachstudien,

da meine Leute fünf verschiedenen Stämmen angehören: Makuschi, Wapischána, Taulipáng, Arekuná und Majonggóng. Ich habe einen sehr intelligenten Taulipáng, der in Manáos erzogen worden ist und drei indianische Sprachen und perfekt Portugiesisch spricht. Von ihm konnte ich schon wertvolles grammatikalisches Material des Taulipáng sammeln und hoffe noch auf weit mehr, da er mich bis ins Quellgebiet des Uricuéra begleiten will. Sobald ich hier mit meinen Arbeiten fertig bin, fahre ich weiter nach Westen.

Papuanischer Mischcharakter der Sprachen von Ponape und der Zentral-karolinen. — Die Ansicht, daß auf Ponape früher Papuastämme gewohnt haben¹, wurde schon in früheren Zeiten von mehreren Beobachtern aufgestellt und damit begründet, daß hier einzelne kraushaarige, dunkelgefärbte Individuen leben. Man kann sich aber bei einigem Nachforschen leicht überzeugen (und es ist mir dies fast immer gelungen), daß es sich in diesen Fällen um Nachkommen von afrikanischen Negern oder Mulatten handelt, die, meistens von den Azoren oder Capverdischen Inseln stammend, von Walschiffen desertiert sind und hier Nachkommenschaft hinterlassen haben. Die betreffenden Personen sind nicht allein physisch, sondern auch psychisch von den hiesigen Eingebornen verschieden. In den siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts behauptete dann noch der bekannte Naturforscher und Ethnologe KUBARY, auf Ponape hätte früher eine „Negerrasse“ gewohnt, von der auch die großen Steinbauten auf der Insel herrührten. Er stützte sich dabei auf einige Schädelreste und auf die noch vorhandene Tradition. Die geringen Schädelreste beweisen aber gar nichts und die Überlieferungen besagen eigentlich das Gegenteil, daß nämlich die Vorfahren der jetzigen Insulaner die Erbauer der „Ruinen“ sind. Schließlich hat auch KUBARY seine Ansicht aufgegeben und neuere Anthropologen (FINSCH) sprechen es klar aus, daß die jetzige Bevölkerung der Insel den Polynesiern sehr nahe steht, eigentlich gar nicht von ihr verschieden ist.

Es würde sich demnach nur um die von Euer Hochwürden angeführten linguistischen Momente, nämlich um die Voranstellung des possessiven Genitivs handeln, aus denen eine Verwandtschaft oder doch eine Einwirkung der Papuasprachen hervorgehen soll.

Ich muß nun gestehen, daß dafür diese einzige Tatsache mir nicht beweisend erscheinen will, wenigstens vorläufig nicht, solange ich nicht eines Besseren belehrt werde. Gern will ich zugestehen, daß für die Beurteilung der sprachlichen Verhältnisse auf Neuguinea und den Bismarckarchipel die Stellung des Genitivs ausschlaggebend sein kann. Aber ich zweifle daran, daß sie im vorliegenden Falle, auf alle mikronesischen Sprachen angewendet, genügend Beweiskraft besitzt. Zunächst müßte erst festgestellt werden, daß tatsächlich in allen Papuasprachen, die ja „auf verschiedene Wurzeln zurückgehen sollen“ und alle voneinander verschieden sind, diese Eigentümlichkeit vorhanden ist, und das können wir bis jetzt noch nicht, weil zu wenig erforscht ist. Dann auch würde es doch auffallend erscheinen, warum sich nur diese vereinzelte grammatikalische Eigentümlichkeit erhalten haben sollte als Rest einer tiefgehenden Beeinflussung, während man doch von ihr weder im grammatikalischen Aufbau, noch in der Ähnlichkeit der Sprachwurzeln das geringste bemerken kann.

Es sei mir gestattet, bei der anscheinenden Wichtigkeit der Frage nochmals auf die **Ponapesprache** und ihre Verwandten zurückzukommen.

Wir können hier, wie ich schon früher auszuführen mir erlaubte, drei Arten von Besitzverhältnissen unterscheiden:

1. Der Besitz soll als ein untrennbarer bezeichnet werden (neben Körperteilen, Blutsverwandten, örtlichen und zeitlichen Verhältnissen, die hier nicht in Frage kommen, unter anderen gerechnet: die Hütte, das Land, das Kanoe).

In diesem Falle steht der besitzanzeigende Genitiv nach, z. B.:

imye'n li Haus der Frau, das der Frau gehörige Haus; *uár'en Nanamárikī* Kanoe des Nanamáriki; *šáppen ol* Land des Mannes.

2. Der Besitz ist veräußerlich, der Besitzer ist aber ohne weiteres erkennbar, da er den Gegenstand mit sich führt. Hier steht der Genitiv voran, dann folgt das Pronomen

¹ [„Anthropos“, V (1910), S. 563, hatte ich, im Anschluß an Darlegungen über die Ponapesprache von Herrn Dr. GIRSCHNER den Satz ausgesprochen: „Herr Dr. GIRSCHNER hat also als erster den wichtigen, für unsere bisherigen Kenntnisse überraschenden, positiven Beweis dafür erbracht, daß auch auf Ponape früher eine Papuasprache gesprochen wurde.“ P. W. SCHMIDT.]

possessivum in der dritten Person der Einzahl, bzw. Mehrzahl und darauf die Bezeichnung des Besitztums. Ähnlich im Niederdeutschen: Vaddern sin Kleid, z. B.:

en Nanamárikī a líkau des Nanamárikī sein Kleid; *en áramašako araíl líkau* der Menschen ihr Kleid.

Zuweilen ist gar nicht von einem eigentlichen Eigentumsverhältnis die Rede, es soll bloß die Zugehörigkeit ausgedrückt werden, z. B.:

en Nanamárikī a píriēn des Namárikī sein Freund; *en Šanlik a yórak* des Šanlik sein Gefährte; *en kátilik a pát* der Katilik (weiblicher Titel) ihr Gatte.

3. Der Besitz ist veräußerlich, der Besitzer ist aber nicht ohne weiteres erkennbar, das Eigentumsverhältnis soll besonders hervorgehoben werden. Man gebraucht in diesem Falle das Pronomen possessiv. *naí* mir gehörig, *nom* dir gehörig, *na* ihm, ihr gehörig, in der dritten Person der Einzahl (also *na*) mit *en* (Genitiv präpositiv) verbunden zu *nain*, es folgt der Name des Besitzers und zuletzt die Bezeichnung des Besitztums, z. B.:

nain Nanamárikī málek das gehörige des Nanamárikī Huhn.

Die von mir früher angegebene Form, nochmalige Wiederholung von *na*, also: *nain Nanamárikī na málek*, ist jetzt in der Umgangssprache nicht mehr üblich. Sie wird zuweilen noch von älteren Leuten benützt und findet sich auch in der Bibelübersetzung, die vor etwa 40 Jahren gemacht ist.

Im **Zentralkarolinischen** (Mortlockdialekt) finden wir mit geringen Abweichungen dieselbe Ausdrucksweise wie in der Ponapesprache. Auch hier können wir die drei Fälle deutlich unterscheiden:

1. *tmu'en áramas* (Ponape: *tmuēn áramaš*) das Haus der Menschen.
2. *en áramas mañdkū* (also ohne das *a* der Ponapesprache) der Menschen Kleid.
3. *naun áramas málak* (Ponape: *nain áramaš málek*) das gehörige der Menschen Huhn.

In der *Kašai*-Sprache gibt es nur einen Fall, der dem dritten in den vorerwähnten Sprachen entspricht, er wird mit *málan* (= *nain*) gebildet.

Die Reihenfolge der Worte ist dieselbe.

Dr. FR. GIRSCHNER, Reg.-Arzt, Ponape.

[Hierzu bemerke ich zunächst, daß meine Konstatierung sich zunächst nur auf Sprachliches bezog; daß auch den physischen Rasseigenschaften nach hier „Papuanisches“ zu bemerken sei, hatte ich nicht gesagt, und es ist auch nicht erforderlich, um die Tatsache der Anwesenheit von sprachlichen Papuas Spuren annehmbar zu machen. Im größten Teil des indonesischen Gebietes, in welchem die Voranstellung des Genitivs geübt wird, sind ebenfalls papuanische Rasseigenschaften nicht zu bemerken; trotzdem besteht aber kein Zweifel, daß hier sprachlich etwas vom austronesischen Sprachgefühl radikal Verschiedenes vorliegt.

Ferner ist im Auge zu behalten, daß die Bezeichnung „Papuasprachen“, wie ich schon oft betont habe, nach dem jetzigen Stande unserer Kenntnisse, mehr nur eine negative sein kann: Sprachen, die nicht austronesisch sind, ohne daß über den positiven Charakter oder Zusammenhang dieser Sprachen etwas ausgesagt wird. Die Untersuchung nach dem Zusammenhang wird wegen der jetzt schon offen zutage liegenden tiefgehenden Verschiedenheit selbst von Sprachen, die auf engbegrenztem Raum neben einander leben, eine der schwierigsten Aufgaben der Linguistik bilden, und es ist kein Zweifel, daß die „Papuasprachen“ mindestens in mehrere Gruppen zerlegt werden müssen, zwischen denen ein Zusammenhang vorläufig nicht ersichtlich ist.

Durch die noch lichtvollere Unterscheidung der einzelnen Possessivausdrücke, die Herr Dr. GIRSCHNER jetzt durchgeführt hat, und die reichere Anzahl von Beispielen — zu denen löblicherweise auch solche von Mortlock und Kušai herangezogen sind — wird, wie ich glaube, meine Aufstellung von dem papuanischen Mischcharakter dieser Sprachen nur noch mehr bestätigt. Insbesondere tritt jetzt deutlicher hervor, daß auch bei den Substantiven die Voranstellung geübt wird, siehe die Beispiele unter 2 und 3. Der Unterschied von den papuano-melanesischen Mischsprachen auf Neuguinea und im Bismarckarchipel besteht nur darin, daß auf Ponape, Mortlock und Kušai das Substantiv nachgesetzt wird in allen Fällen, wo auch eine unmittelbare Suffigierung des Possessivum stattfindet, zweifellos eine Art Attraktion. Daß der „Genitivus qualitatis“ nachgesetzt wird, kommt selbst bei reinen Papuasprachen vor, ist also kein Beweis gegen den papuanischen Mischcharakter. P. W. SCHMIDT, S. V. D.]

Die Anwendung der kulturhistorischen Methode auf Amerika. — Die stärkste Opposition erfährt die kulturhistorische Methode von den Amerikanisten¹, die heute im allgemeinen nicht geneigt sind, Beziehungen der amerikanischen Kulturen zu denen der alten Welt zuzugeben, wie der Kulturkreisgedanke sie doch zu fordern scheint. Es muß in der Tat zugegeben werden, daß hier die Schwierigkeiten besonders große sind, weil wegen der größeren Isolierungen der Landmassen Amerikas jene Kontinuität des Raumes erschwert ist, wie der Kulturkreisgedanke sie voraussetzen muß. Trotzdem konnte ich auf einen der hervorragendsten Amerikanisten, FRANZ BOAS, hinweisen, der wesentliche Teile des Kulturkreisgedankens ebenfalls annimmt². Es ist jedenfalls ein Zeichen des gesteigerten Interesses, welches dieser ganzen Frage auch von den Amerikanisten entgegengebracht wird, wenn neuerdings ein anderer hervorragender Amerikanist zu ihr Stellung nimmt.

In einem Artikel: „The Independence of the Culture of the American Indian“³, skizziert ROLAND B. DIXON zunächst kurz die Geschichte der ethnologischen Methodik. Er gesteht zu, daß mit Recht bei tieferem Eindringen die historische Forschung gegenüber der evolutionistischen mehr in den Vordergrund getreten sei; sie erfordere aber, wenn sie zu verlässlichen Ergebnissen führen solle, vonseiten des Forschers „not only most careful and minute investigation and comparison of the facts themselves, but also the constant consideration of these in the light of their relation in time and space, their continuity, their modifications, their individual character and their relationship to the sum total of the culture of the respective peoples.“ Enthusiastische „adherents or converts to this historical... school“ ließen das freilich oft außer acht, woraus sich dann zuweilen überraschende und selbst revolutionäre Folgerungen ergäben. Aber wenn diese Folgerungen auch nicht angenommen würden, so könnten solche Arbeiten doch einen doppelten Nutzen haben: die Gefahren vor Augen zu führen, denen die Anhänger der historischen Schule ausgesetzt seien, und die Aufmerksamkeit auf Tatsachen zu lenken, die sonst vielleicht übersehen worden wären.

„Such an over-enthusiastic application of the historical method as regards the question of the independence of the culture of the American Indian is exemplified to my mind in the theory recently advanced of the real and fundamental relationship of American and Melanesian cultures; I refer to that put forward by Dr. GRAEBNER in his ‚Die melanesische Bogenkultur und Verwandtes‘.“ Er geht dazu über, die von GRAEBNER behauptete Anwesenheit der „Bogenkultur“ auch in Amerika im einzelnen nachzuprüfen. Manches ist in dieser Nachprüfung sicher irrig, so z. B. wenn ROLAND B. DIXON von einer „simple form“ des melanesischen Bogens spricht, die in der ganzen Welt vorkommen könne, oder wenn er den Quergriff des Ruderstabes oder die Familienwohnungen als etwas ganz „Natürliches“, deshalb überall leicht Mögliches hinstellt. Unklar ist auch die Darstellung, als sei mit der Bogenkultur die mutterrechtliche Zweiklassenkultur „associated“. Im übrigen kann natürlich die Kritik eines so gewiegten Amerikanisten in vielen Einzelheiten nur sehr Zutreffendes bringen, was bei einer späteren Wiederaufnahme des Themas sicher zu beachten ist. Aber die radikale Schlußfolgerung, die DIXON dann zieht, die GRAEBNER'sche Theorie von dem Vorhandensein der Bogenkultur in Amerika sei zu betrachten „as in no sense demonstrated, ... as fundamentally false in method and as exemplifying the most extreme position in the revolt against the theories of independent development“, geht entschieden zu weit. DIXON's Hauptfehler liegt in der unrichtigen Anwendung des Kontinuitätsprinzips in bezug auf den Raum, wie wir gleich sehen werden.

DIXON billigt GRAEBNER das Verdienst zu, aufmerksam gemacht zu haben auf eine Reihe von Parallelen zwischen ozeanischen und amerikanischen Kulturen, die sonst nicht so zur Beachtung gelangt wären. Er zählt als solche auf: „the true plank canoe, the use of a masticatory with lime, head-hunting and associated skull-cults, the blow-gun, throwing-stick, the hammock and perhaps the institution of the men's-house and certain peculiar masked dances and forms of masks in use in Papuan Melanesia and in America only in parts of Brazil. Of these the first three are either wholly confined to or reach their highest development on the Pacific coasts of both American continents, and the last three (with the exception perhaps of the men's-house) together with the third and fourth are confined to northwestern and northern South-America and

¹ S. „Anthropos“, VI (1911), SS. 1014 ff.

² A. a. O., SS. 1018 ff.

³ „Science“, vol. XXXV (1912), SS. 45—55.

the immediately adjacent parts of Central-America, with, in the case of the blow-gun, such parts of North-America as have been influenced by Carib and Arawak cultures."

Wenn nun DIXON daran geht, die amerikanische Lagerung dieser Gegenstände mit der ozeanischen zu vergleichen, so beachtet er bei weitem nicht genügend, daß sie in Ozeanien bestimmt sehr verschiedenen Kulturkreisen folglich also Altersschichten angehören. So z. B. gehört dort das Blasrohr einer der jüngsten, das Wurfholz einer der ältesten Kulturen an. Es hätte deshalb auch noch intensiver untersucht werden müssen, ob beide wirklich in Amerika gleiche Lagerungsverhältnisse haben, was ich sehr bezweifle. Wenn dann DIXON bei der Suche nach der verbindenden Brücke, welche eine Möglichkeit von Ozeanien nach Amerika zu kommen, nur deshalb zu keiner Bejahung gelangt, weil gerade die östlichen, also Amerika zunächst gelegenen Teile, besonders Polynesien, am wenigsten von jenen Parallelen aufwiesen, so unterläßt er es ja vollständig zu untersuchen, ob dieses Fehlen nicht verursacht sein könnte durch das Eindringen jüngerer Kulturströmungen, welche jene Parallelen ganz oder nahezu ganz verdrängt hätten. Übrigens beachtet er viel zu wenig die Verbindung, die über Mikronesien geht und die gerade die indonesischen Elemente ziemlich weit nach Osten hat gelangen lassen. So ist die Sprache der Chamorro eine indonesische und keine melanesische, und auch die übrigen mikronesischen Sprachen stehen der indonesischen bedeutend näher als die Sprachen des südlichen Melanesien. In der Mythologie mikronesischer Völker gewinnen die Himmelsgegenden mit dem Zenith eine ähnliche Bedeutung wie in manchen amerikanischen Mythologien. Manches andere wäre hier noch zu berühren. Sicherlich müßte die Untersuchung der Frage einer Verbindung Amerikas mit Ozeanien gerade Mikronesien besonders aufs Korn nehmen.

Alles in Allem genommen neigt DIXON aber doch mehr dahin, als Ursache der oben gezählten Parallelen einen historischen Zusammenhang anzunehmen, wenn er auch die Möglichkeit einer selbständigen Entstehung noch nicht vollständig in Abrede stellen will. Erfreulich sind jedenfalls auch die allgemeinen Anschauungen, zu denen er gelangt ist und die er in folgenden Worten ausspricht: „We have, it is hoped, left behind us the period of vague and futile theorizing without facts or with too few facts, but there are still many who believe that evolution is the master-key which will unlock all doors, and that by the amassing of more or less heterogeneous and unrelated facts from all over the world a continuous development through definite stages of culture may everywhere be shown. The partizans of independent development based on the theory of the psychological unity of the human mind, are set over against those who believe in the complexity of cultures, and the possibility that by analysis and comparison their historic relationships may be determined, and who would explain similarities in culture between widely separated peoples on this basis or on that of convergent evolution.“ Wenn er dann meint, daß die letzten zehn Jahre der amerikanistischen Forschung die Einsicht gebracht hätten, daß beide Forschungsmethoden, die „evolutionistische“ und die kulturhistorische, für Amerika ihre Berechtigung hätten, so ist das sicherlich ein Fortschritt, indem DIXON auch die kulturhistorische Methode zum mindesten als gleichberechtigt hinstellt und sich von denjenigen lossagt, bei denen „evolution is the master-key which will unlock all doors“. Er irrt aber — und in diesem Irrtum sind noch manche befangen —, wenn er meint, daß er schon durch die Aufstellung der Berechtigung beider Methoden sich in vorteilhaften Gegensatz zu der kulturhistorischen Schule bringe. Es ist ein Irrtum, zu glauben, diese Schule schließe eine psychologische Erklärung der Tatsachen völlig aus, eine Erklärung, die ausgehe von „the general uniformity of reaction to similar stimuli among mankind as a whole“. Was diese Schule will, ist vielmehr, daß mit tief eindringender Methode zuvörderst einmal möglichst restlos alle diejenigen Erzeugnisse im Völkerleben bestimmt und ausgeschieden werden, die ihr Dasein dem historischen Zusammenhang, der Verursachung oder Beeinflussung durch schon Bestehendes, verdanken; erst dann, nachdem dies geschehen, könnten sich auch diejenigen Erzeugnisse klar als solche herausstellen, die originaliter neu entstanden und in letzter Linie auf den menschlichen Geist als Ursprungsquelle zurückzuführen seien; bei diesen sei dann natürlich die psychologische Erklärung die zulässige und selbst einzig legitime. So spricht sich übrigens ja auch GRAEBNER, den DIXON die „most extreme position in the revolt against the theories of independent development“ einnehmen läßt, in seiner „Methode der Ethnologie“ aus. Es wäre übrigens sehr interessant, wenn DIXON sich jetzt auch zu diesem, maßgebenderen Werke GRAEBNER's äußern würde.

Miscellanea.

Europa.

Zu Paris starb am 20. Dezember 1911, N. P. TOPINARD, der, zuerst Mediziner, unter der Leitung BROCA's zur Anthropologie übergang. Seit 1880 war er Generalsekretär der Société d'Anthropologie. Er veröffentlichte zahlreiche Artikel in Fachzeitschriften und mehrere Werke, zumeist über physische Anthropologie, unter denen sein Handbuch der Anthropologie am bekanntesten geworden ist. Er übte bedeutenden Einfluß auf die Entwicklung der Wissenschaft vom Menschen in Frankreich aus, s. „Anthropos“ I (1906), S. 346 ff.

Am 3. Februar 1912 starb der englische Ethnologe A. H. KEANE, der seit 1879 ethnographisch tätig war. 1883 wurde er zum Professor des Hindustani an das University College zu London berufen, forschte in Sudan- und Lappen-Ethnologie. 1886 wurde er Vizepräsident des Institute bis Jänner 1890. Sein großes Werk über Ethnologie erschien 1896 zum zweitenmal. 1899 erschien *Man, Past and Present, 1900: The Boer States, Land and People*. Eine Unmenge kleinerer Arbeiten ist von ihm bekannt geworden. Er war korrespondierendes Mitglied der Anthropologischen Gesellschaften von Italien und Washington.

Am 22. Februar 1912 starb Prof. Doktor RICH. ANDRÉE, der bekannte Herausgeber des *Globus*, den er von 1894 bis 1903 redigierte. Von der Volkskunde ging A. zuerst durch sein Werk „Ethnographische Parallelen und Vergleiche“ zur Völkerkunde und deutschen Volkskunde über, die er dann durch eine Anzahl weiterer Studien bereicherte.

E. V. HORNBOSTEL spricht zur Vergleichbarkeit der Musikinstrumente über ein akustisches Kriterium für Kulturzusammenhänge (Z. f. E., 1911, Jg. 43, S. 691 ff.). Wenn man als allgemeine Bedingungen für solche Zusammenhangskriterien genaue Determination, Zweckfreiheit, Variabilität und als praktische Vorzüge leichte und genaue Bestimmbarkeit und Durchsichtigkeit der kausalen und funktionalen Beziehungen aufstellen darf, so kann man zunächst ein physikalisch-akustisches Kriterium aufstellen. Schon lange wird ein physikalisches, die Messung von Tonhöhen, in der vergleichenden Musikwissenschaft

Europe.

A Paris mourut le 20 décembre 1911 le Dr. P. TOPINARD, qui, antérieurement exerça la médecine, puis sous l'influence de BROCA, se consacra à l'étude de l'anthropologie. Dès 1880, il fut créé secrétaire général de la Société d'Anthropologie. Il publia de nombreux articles dans les revues scientifiques et plusieurs ouvrages surtout sur l'anthropologie, parmi lesquels son manuel d'anthropologie est le plus répandu. Il a exercé une influence remarquable sur le développement de la science de l'homme en France, v. „Anthropos“, I (1906), p. 347 et suiv.

Le 3 février 1912 mourut l'ethnologue A. H. KEANE. Il s'était adonné aux études ethnographiques depuis 1879; en 1883, il fut nommé professeur de l'hindustani à l'University-College de Londres et fit des recherches sur l'ethnologie du Soudan et des Lapons. A partir de 1886 jusqu'en janvier 1890 il fut vice-président de l'Institut. Son grand ouvrage sur l'ethnologie parut en deuxième édition en 1896. En 1899, il publia: *Man, Past and Present*; en 1900, *The Boer States, Land and people*. En outre, on a de lui un grand nombre de petits travaux. Il était membre correspondant des sociétés anthropologiques d'Italie et de Washington.

Le 22 février 1912 est décédé le Prof. Dr. R. ANDRÉE, l'éditeur bien connu du „*Globus*“ qu'il rédigea de 1894 à 1903. C'est par son ouvrage „*Ethnographische Parallelen und Vergleiche*“ que le Prof. A. commença à écrire, comme ethnologue et folkloriste. Depuis ce début il enrichit l'ethnologie par plusieurs autres études remarquables.

M. E. V. HORNBOSTEL parle d'un critérium acoustique pour comparer entre eux les instruments de musique et en tirer des rapports ethnologiques (Z. f. E. 1911, année 43, p. 691 ss.). Si on peut exiger des critères de ce genre la détermination exacte, l'exclusion d'autres finalités, la variabilité, et, comme avantages pratiques, une définibilité exacte et facile et l'évidence des rapports causatifs et fonctionnels, on peut, tout d'abord, établir un critérium physico-acoustique. Depuis longtemps on fait usage d'un critérium semblable dans la science musicale, c'est le métrage des tonalités. On y a surtout constaté

gebraucht. Besonders ermittelte man dabei die Intervalle und Tonleitern. Vor allem die siamesischen und javanischen Tonsysteme zeigten, wie hinfällig die Ansicht sei von der Universalität der sogenannten „natürlichen“ Tonleiter. In dieser Entdeckung lag die Möglichkeit neben den melodischen und rhythmischen Formen nun auch die Ergebnisse der Tonmessung als ethnologisches Material zu verwenden. Den strengsten Anforderungen an Genauigkeit der Determination genügt das Kriterium der absoluten Tonhöhen, eine rein physikalische, einfache Angabe, die leicht zu ermitteln ist, und deren Eigenschaften auch ohne musikalische Begabung und theoretische Vorbildung zu übersehen sind. Man erhält die absoluten Tonhöhen unmittelbar durch Vergleichung der zu bestimmenden Töne mit denen eines geeichten Maßinstrumentes ausgedrückt in Schwingungszahlen. Absolute Tonhöhe findet sich meist in Verbindung mit Übereinstimmungen von Tonleitern, deren Beweiskraft für Kulturzusammenhänge dann sehr erheblich gesteigert, ja eigentlich erst gesichert wird. Zudem verhalten sich diese beiden Kriterien, bezüglich der Zweckfreiheit, geradezu gegensätzlich. Dann bleibt zu beachten, daß Tonsysteme meist mit ihren Trägern, den Instrumenten, wandern. Maße, die mit der Tonhöhe nichts zu tun haben, können ebensogut und besser als Verwandtschaftskriterien benützt werden, als andere ergologische Merkmale. Beweiskräftiger bleibt aber das akustische Kriterium. Für Tonmessungen kommen allein Instrumente mit fester Stimmung in Betracht. Da verdienen Xylophon und Panpfeife den Vorzug, weil ihre Töne von Spielweise und Klima fast unberührt sind; diese Instrumente sind zudem leicht abstimmbare und repräsentieren daher möglichst genau die Intention der Verfertiger. Bei Anwendung des Kriteriums der absoluten Tonhöhe beantwortet sich die Frage, ob das afrikanische Xylophon autochthon oder südostasiatischen Ursprungs sei, dadurch, daß vier birmanische und zwei afrikanische Exemplare, (ein Bavenda- und ein Mandingo-Exemplar), fast absolut genau in den Schwingungszahlen der absoluten Tonhöhen zusammenfallen. Für dieselbe Zusammengehörigkeit spricht der Umfang der Leitern. Bei den mannigfachen Formen der Panpfeifen bleibt auffällig, daß doppelreihige Typen, wo jedes geschlossene Rohr die höhere Oktave in einem offenen ungefähr gleichlangen Rohre neben sich hat, nur auf den Salomoninseln, Fiji, Samoa einerseits und andererseits nur in Peru (auch präkolumbianisch) und Bolivien vorkommen. Auch die Ligatur der Salomon-Pfeifen, flache Stäbe mit

les intervalles et les gammes. Les systèmes des tonalités siamoises et javanaises ont surtout prouvé combien la thèse des «gammes naturelles» est fragile. Par cette découverte, on parvint à pouvoir utiliser, comme élément ethnologique à côté des formes mélodiques et rythmiques, les résultats du métrage des tons. Le critérium de la tonalité absolue répond aux exigences les plus sévères relativement à l'exactitude de la détermination; c'est une qualité physique, qui est facile à constater, et dont les caractères peuvent être évalués même sans talent musical et sans formation théorique. On obtient les tonalités absolues par une comparaison immédiate des tons à déterminer avec ceux d'un instrument étalonné qui indique les chiffres des vibrations. La tonalité absolue se trouve généralement en accord avec des gammes dont la valeur démonstrative en faveur de rapports culturels augmente en ce cas considérablement, ou même commence alors seulement à être indubitable. De plus, relativement à l'exclusion d'une autre finalité, les deux critères sont opposés entre eux. Il faut observer, de plus, que les systèmes de tons circulent avec leurs moyens de transport, les instruments de musique. Des mesures qui n'ont rien à faire avec la tonalité peuvent aussi bien et mieux encore être utilisées comme critères d'affinité que d'autres propriétés ergologiques. Le critérium acoustique a cependant plus de valeur. Pour mesurer les tons, on ne peut se servir que d'instruments à tons fixes. Le xylophone et la flûte de Pan méritent la préférence, parce que leurs sons sont presque indépendants de la manière de jouer et de la voix; on peut, de plus, les accorder plus facilement, et ils répondent pour cela le plus exactement à l'intention de celui qui les fabrique. En tenant compte du critérium de la tonalité absolue, on résout la question si le xylophone africain est autochtone ou originaire du sud-est de l'Asie en ce sens que quatre exemplaires birmanes et deux africains (un exemplaire des Bavenda et un des Mandingues) ont absolument le même nombre de vibrations des tonalités absolues. L'étendue des gammes parle en faveur de la même homogénéité. Quant aux formes variées de la flûte de Pan, il est remarquable que les doubles types où à la flûte fermée est joint un tuyau presque également long et ouvert, donnant l'octave plus élevée, ne se rencontrent qu'aux îles Salomon, Fidji et Samoa, ainsi qu'au Pérou (même dans les temps précolombiens) et en Bolivie. De même, la ligature des flûtes Salomon, bâtons plats avec des fils croisés, se retrouve au Pérou et au Brésil. Les flûtes de Pan du nord-ouest du Brésil ont

kreuzweise aufliegenden Fäden, findet sich in Peru und Brasilien wieder. Nordwestbrasilianische Panpfeifen haben ein künstliches eigenartiges Ton-system, das in einer Panpfeifenserie von West-Choiseul sich wiederfindet. Aber auch hier liegt der Beweis erst in der Übereinstimmung der absoluten Tonhöhen. Wahrscheinlich ist die Abstammung der brasilianischen von alperuanischen, aber die Choiseulpfeifen stehen der Ur-tradition näher, gleichen Ursprung für beide vorausgesetzt. Eine solche treu gepflegte Tradition hat THURNWALD in Süd-Bougainville beobachtet: von den alten Modellinstrumenten, die sich in den Händen der Oberhäuptlinge befinden, wird bei besonders festlichen Gelegenheiten, in einem zeremoniellen Tanz, die Stimmung auf die neu-gefertigten Instrumente übertragen. Die brasilianischen Panpfeifen, obwohl nicht doppelreihig, sind dennoch der melanesischen nahe verwandt. Der stärkste Beweis der Zusammengehörigkeit liegt eben darin, daß der tiefste Ton des Salomonen-systems mit dem tiefsten Ton des brasilianischen Systems identisch ist. — Tonverhältnisse oder Intervalle und absolute Tonhöhe sind wie Maß-system und Maßeinheit. Das Kriterium der absoluten Tonhöhen erfüllt aufs beste alle Anforderungen, die man an ein Kriterium für Kultur-zusammenhänge stellen kann. Es ist unabhängig vom Zweck des Objekts und seiner Handhabung; dazu in so weiten Grenzen variabel, daß zufällige Koinzidenzen höchst unwahrscheinlich sind. Die Genauigkeit der Übereinstimmung läßt sich durch Zahlen, die außer jeder subjektiven Willkür liegen, angeben.

Die Zeitschrift „Der Islam“, redigiert von Prof. C. H. BECKER, beginnt infolge des Angebotes größerer wertvoller Manuskripte die Herausgabe von Beiheften unter dem Titel „Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orient“, die bei K. J. TRÜBNER, erscheinen. Die erste Nummer handelt über das Staatsrecht der Zaiditen von R. STROTHMANN.

Asien.

Über das chinesische Glas schreibt M. v. BRANDT-Weimar (Or. Arch. II, 1912, S. 77). Nach chinesischen Quellen kommt das Glas aus Syrien, was für China auch Rom vertritt, auch wohl Kleinasien und Ägypten vertreten könnte. Am meisten war wohl das Kristallglas der Römer geschätzt. Nach den nördlichen Historikern wurde von den Chinesen das Glas im 5. Jahrh. n. Chr. erfunden, und zwar durch Händler von der indoskythischen Grenze her. Den südlichen Schrift-

un système tonique très artificiel qui se retrouve dans une série de flûtes de Pan de l'ouest des îles Choiseul. Mais ici également, l'argument décisif est constitué par l'identité des tonalités absolues. Probablement la flûte du Brésil vient du Pérou, mais celle des îles Choiseul se rapproche plus de la tradition primitive, supposé qu'elles aient la même origine. THURNWALD a observé à Bougainville la fidélité à la tradition. Aux grandes occasions de fêtes, pour une danse de cérémonie, on prend le ton des anciens instruments modèles qui se trouvent aux mains des chefs supérieurs, pour le transporter aux instruments récemment fabriqués. Les flûtes de Pan du Brésil, bien qu'elles ne soient pas doubles, sont donc apparentées à celles de la Mélanésie. La preuve la plus forte de leur homogénéité est cependant, que le ton le plus bas du système des îles Salomon est identique avec le ton le plus bas du système brésilien. Les relations des tons ou les intervalles et les tonalités absolues sont comme les systèmes de mesure et l'unité de mesure. Le critérium des tonalités absolues remplit à la perfection toutes les conditions qu'on peut exiger d'un critérium des rapports culturels. Il est indépendant de la destination de l'objet et de son maniement; il est variable dans des limites si étendues que des coïncidences fortuites sont très invraisemblables. L'exactitude de la conformité peut être constatée par des chiffres qui sont au-dessus de tout arbitraire.

Sous le titre «Studien zur Geschichte und Kultur des islamitischen Orients» la revue «Der Islam», rédigée par le Prof. C. H. BECKER, inaugure la publication de fascicules suppléments qui lui permettront de faire paraître plus tôt les nombreux et importants manuscrits qui lui sont offerts. Les «Studien» paraîtront chez K. J. TRÜBNER; le premier numéro, dû à la plume de R. STROTHMANN, traite du droit public des Zaïdites.

Asie.

Dans Orient. Archiv (II, 1912, p. 77), M. von BRANDT-Weimar, parle du verre chinois. D'après les historiens du nord, le verre fut inventé par les Chinois au 5^e siècle après J.-C., et cela par des marchands qui venaient des confins indo-scythiques. Les auteurs méridionaux racontent que le verre fut connu en Chine sous l'empereur Wên-Ti (424—454) qui reçut en don de Théodose II de Tatsin (Syrie) des objets en verre et plus tard un ouvrier qui en enseigna la

stellern wurde durch Kaiser Wên-Ti (424—425) das Glas in China bekannt, der von Theodosius II. von Ta-t'sin (Syrien) Glasgegenstände geschenkt erhielt und später einen Arbeiter, der die Kunst lehrte. Die Erzeugnisse der damaligen Zeit waren wohl nur Kleinarbeiten, während größere Stücke aus Indien bezogen wurden, andere aus Korea gekommen sein sollen. Von Korea ist aber nichts darüber bekannt, auch aus Turfan hat man nur ganz spärliche Spuren von Glas. Die arabische Beeinflussung der chinesischen Glasfabrikation ist wohl ganz von der Hand zu weisen, während wohl Jesuitenmissionäre etwa seit 1680 auf die Industrie stark einwirkten. Im genannten Jahre wurden in Peking 27 verschiedene Werkstätten gebaut, darunter eine für Glasarbeiten. Viele größere Gegenstände erinnern an die Barberinivase, die unter Urban VIII. (1623—1644) bei Rom gefunden wurde und also den Missionären bekannt sein konnte. Neben der kaiserlichen Werkstatt gab es noch je eine in Poschan, in Schantung und in Canton. Nach WILL. WILLIAMS ist in Canton die Überfangarbeit älter, als die des durchsichtigen Glases, aber jünger als die Erfindung des Porzellans, was nach Dr. HIRTH im Anfang des 7. Jahrh. n. Chr. geschah, was wohl zutreffend sein mag¹. Daß nach Canton noch lange über die Mitte des vorigen Jahrhunderts hinaus große Massen zerbrochenen Glases zur Glasbereitung aus Europa und später von Flintsteinen eingeführt wurden, deutet auf späte Erfindung des Glases daselbst. In Poschanhsien oder Yentschöng wurde nach F. v. RICHTHOFEN sehr reiner Quarzsandstein benützt. Hier wird Tafelglas hergestellt und besitzt man Fabriksgeheimnisse für ganz exquisite Glassachen. Auch für émail cloisonné hat man solche Fortschritte gemacht, daß man europäischen Import ganz entbehren konnte. Das elastische Glas der Chinesen hatte Pater d'ENTRECOLLES schon 1897 (Die Umschau, 6. März) bekannt gemacht: In ganz kleine Kugelfläschchen bläst man hinein, wobei der Luftdruck und Gegenstand im Boden des Fläschchens ein Knacken hervorbringt. Es scheint das Material der Ziegelglasur zu sein, das auch zu Obstfrucht- und besonders Traubendarstellungen gebraucht wird. Die Chinesen nennen dieses emailartige Glas *liuli*.

F. G. MÜLLER-BEECK-Frankfurt a. M. teilt die Motive im japanischen Kunstgewerbe in vier Gebiete ein: 1. Geschichte, Heldensagen, Märchen; 2. Religion und Kultus Chinas und

fabrication. Les produits de ce temps n'auront été que de menus objets, tandis que des ouvrages plus grands furent importés de l'Inde, d'autres seraient venus de Corée. En Corée cependant on n'en trouve pas de trace, et au Turfan on n'a également que de rares vestiges de verrerie. L'influence arabe sur la verrerie chinoise doit être entièrement éliminée, tandis que probablement les missionnaires jésuites ont contribué, depuis environ 1680, considérablement au développement de cette industrie. Dans la dite année, 27 fabriques furent installées à Péking, dont une verrerie. Beaucoup d'objets plus grands rappellent le vase Barberini qui fut trouvé près de Rome sous Urbain VIII (1623—1644) et pouvait, par conséquent, être connu des missionnaires. Outre la verrerie impériale, il y en avait d'autres à Pochan dans le Chantong et à Canton. D'après WILL. WILLIAMS, le verre plaqué est à Canton plus ancien que le verre transparent, mais plus récent que l'invention de la porcelaine qui eut lieu, d'après l'opinion bien probable du Dr. HIRTH, au commencement du 7^e siècle de notre ère¹. Le fait qu'on a continué longtemps après la moitié du siècle dernier à transporter d'Europe à Canton de grandes masses de verre brisé et plus tard des pierres à fusil pour en fabriquer du verre, indique suffisamment que l'invention de la verrerie a eu lieu assez tard. A Pochan-hsien ou Yentchoeng, on utilisait à cet effet, d'après F. v. RICHTHOFEN, le quartz très pur. On y fabrique de la verrerie de table et on y possède des secrets de fabrique pour des objets très fins. Pour l'émail cloisonné on a fait des progrès si remarquables qu'on pouvait se passer de l'importation européenne. Le P. d'ENTRECOLLES avait déjà fait connaître, en 1897, le verre élastique des Chinois (Die «Umschau», 6 mars): on souffle dans de très petits flacons de forme sphérique; la pression atmosphérique et la contre-pression du fond du flacon produisent un craquement. On semble y utiliser le matériel du vernis des briques qu'on emploie aussi pour la représentation de fruits et particulièrement de raisins. Les Chinois appellent ce verre qui ressemble à de l'émail, *liuli*.

F. G. MÜLLER-BEECK à Francfort-sur-Mein divise les sujets de représentations des objets d'art japonais en quatre catégories: 1^o histoire, mythes héroïques, contes; 2^o religion et culte de

¹ [Nach E. ZIMMERMANN-Dresden (Or. Arch. 1911, II, S. 30—34) am Ende des 6. Jahrh. n. Chr. S. „Anthropos“, VII, 1912, S. 257. F. H.]

¹ [ZIMMERMANN, Dresde (Or. Arch. 1911, II, pp. 30—34) la place à la fin du 6^e siècle. Cfr. „Anthropos“ VII, 1912, p. 527. F. H.]

Japans; 3. symbolische Zeichen mystischen oder religiösen Inhalts; 4. Naturmotive. Für 1 ist besonders das Kojiki lehrreich, das Grundbuch der Shinto-Religion, das 712 n. Chr. geschrieben, aber erst 1644 gedruckt wurde: die achtköpfige Schlange, die Urashima- und Hoderi-Howori-Sage, von denen besonders die beiden Flutjuwelen entlehnt sind; das Kormoranhaus; das Geschichtsdrama der Vasallentreue, neuerdings auch der chinesische und russische Krieg. Nr. 2 geht vielfach auf den Buddhismus zurück, der ca. 550 n. Chr. von China kam. Das Kontinentale erhielt dabei mehr Inselgepräge und shintoistische Färbung. Besonders die sieben Glücksgötter und ihre Attribute sind sehr beliebte Darstellungsmotive, die alljährlich in der ersten Neumondnacht nach den Wintersonnenten auf dem Schatzschiff Takarabune mit den sieben Reichskleinodien kommen. Zu 3 gehören Svastika, Srivatsa (Wohlhabenheit), Nandiyarvata (Glückswünsche), Gammadion (vier zu einem Kreuz zusammengelegte rechtwinklige Gamma), das Symmetrie-Rad (Gesetzesvollkommenheit), Szepter, Feuerkugel (Wunscherfüllung), die Tomoe [Fischblasen-, Zwei- oder Dreipaß], deren Ursprung dunkel, Sanskritinitialen von Götternamen. Die unter 4 genannten Motive sind chinesisch, und dann oft in ganz äußerlicher Nachahmung, oder sie sind einheimisch japanisch, dann aber in feiner Naturbeobachtung. Nie zeichnet man nach der Natur direkt, sondern nur nach wohlgeordnetem Phantasiebild aus dem Kopfe. Hier kommt besonders die Schriftsymbolik auf Homophonien beruhend zur Geltung. Für Blumen-darstellung gibt es einen eigenen Kanon der Symbolik, des Arrangements, der Jahreszeit, der glücklichen oder unglücklichen Bedeutung, der Farben usw. Man zählt 260 verschiedene Farben auf und meidet in der Kunst wie in der gesellschaftlichen Etikette jeden Verstoß gegen die Blumenkunst. (Or. Arch. II, 1912, S. 84—92.)

Afrika.

Legale Kindschaft bei den Dinka. — Daß einem verstorbenen Manne durch Gesetz und Gewohnheit allein Kinder zugeeignet werden, ist auch bei afrikanischen Volksstämmen nichts Seltenes. So gelten sehr häufig alle Kinder einer Witwe, ohne alle Rücksicht auf die Zeit der Geburt, als Kinder und Erben des ersten verstorbenen Gatten. Von den Dinka (am oberen Nil) berichtet aber Captain H. O'SULLIVAN noch eine Form der legalen Kindschaft, die sonst in Afrika noch nirgendwo bemerkt wurde: Stirbt

la Chine et du Japon; 3° figures symboliques ayant un sens mystique ou religieux; 4° sujets pris de la nature. Pour la première catégorie il y a à consulter le Kojiki, le livre sacré de la religion shintoïste, écrit en 712 après J.-C., mais imprimé seulement en 1644: le serpent à huit têtes, le mythe Urashima et Hoderi-Howori dont on a emprunté les deux joyaux de mer; la maison de Cormoran; le drame historique de la fidélité du vassal, récemment aussi la guerre chinoise et russe. La deuxième catégorie relève souvent du bouddhisme qui vint en Chine vers l'an 550 après J.-C., la couleur continentale y reçut une physionomie plus insulaire et shintoïste. Les sept dieux de la félicité et leurs attributs sont des sujets préférés; ils viennent chaque année dans la nuit de la première lune après le solstice d'hiver sur le navire Takarabune, chargé de trésors et surtout des sept joyaux de l'empire. A la troisième catégorie appartiennent Svastika, Srivatsa (richesse), Nandiyaravata (vœux de bonheur), gammadion (quatre gammas à angle droit, composés en forme de croix), la roue symétrique (perfection de la loi), le sceptre, la boule à feu (désir accordé), la tomoe [ornements trilobaires et bilobaires] dont l'origine est obscure, des initiales sanscrites de noms de dieux. Les sujets de la quatrième catégorie sont chinois, et alors il s'agit d'imitations purement extérieures, ou bien japonais, et alors ils sont exécutés avec une observation très fine de la nature. On ne dessine jamais directement d'après la nature, mais d'après une image de fantaisie bien arrêtée. On a une préférence pour la symbolique de l'écriture qui est basée sur des homophonies. Pour la représentation des fleurs, il y a un canon propre pour la symbolique, l'arrangement, la saison, la signification heureuse ou néfaste, les couleurs, etc. On énumère jusqu'à 260 couleurs différentes et on évite dans l'art aussi bien que dans l'étiquette sociale toute faute contre le langage des fleurs. (Or. Archiv II, 1912, pp. 84—92.)

Afrique.

Filiation légale chez les Dinka. Il n'est pas rare, chez les tribus africaines, qu'on attribue à un homme décédé des enfants uniquement par suite de la loi et de la coutume. Ainsi tous les enfants d'une veuve sont fréquemment réputés fils et héritiers du premier mari défunt, sans tenir compte du temps de leur naissance. Chez les Dinka (Haut-Nil), le capitaine H. O'SULLIVAN constata encore une forme de filiation légale qu'on n'a rencontrée nulle part jusqu'ici en Afrique: Quand un homme meurt sans descendants mâles,

ein Mann ohne männliche Nachkommenschaft, so kann jene Witwe oder Tochter, die das Erbe aufbewahrt, dem Verstorbenen eine Frau anheiraten, und alle Kinder dieser neuen Witwe, wen immer sie zum natürlichen Vater haben, gelten als Kinder und Erben des verstorbenen Mannes. (Journ. of Anthropol. Inst. 1910, p. 179.)

Über die Sprache der Bathua (Batua), einer kleinwüchsigen Rasse inmitten der Kuntu (Belgisch-Kongo) schreibt ST. ENGELS: Der Bathua besitzt keine eigene Sprache; er spricht, allerdings sehr schlecht, die Sprache der Gegend, die er bewohnt; indes auch in dieser Sprache bedient er sich Ausdrücke, die der Sprache seiner Vorfahren angehört haben müssen. Spricht er das Kuntu, oder, was selten ist, das Bangala, so unterdrückt er die *n* inmitten der Wörter: so spricht er *mo-to* für *monto* (Mensch), *libo-go* für *libongo* (Fluß), *pa-bi* für *pambi* (Antilope), etc. (Revue Congol. 1912, p. 215.)

Amerika.

Im Baessler-Archiv, II, 1911, behandelt FR. KRAUSE die Kunst der Karajá-Indianer (Goyaz, Brasilien), die nicht weniger als 30 Folioseiten beanspruchen, daneben ein ganz eingehendes Register, 11 Tafeln, zahlreiche Textillustrationen, so daß die Abbildung der behandelten Kunstgegenstände die Zahl 200 übersteigt. Die darstellende Kunst umfaßt an plastischen Werken: Flechtereien, Holzschnitzereien, Tonfiguren, Wachfiguren; an zeichnerischen: Sand-, Kurven- und freie Skizzenaufzeichnungen. Die verzierende Kunst: der Flechttechnik entlehnte Muster, Schnitzverzierungen, Brandmalerei, Frauenkunst. Nur eine einzige Szenendarstellung, Hirschjagd, ist vertreten, zwei szenenartige Versuche, einige schön gelungene symmetrische Darstellungen und auf ein und derselben Seite das Positiv und Negativ des gleichen Musters.

Ozeanien und Australien.

Auf der Camiguin-Insel nördlich der Nordspitze von Luzon fand M. L. MILLER 1910 90 Seelen, zu denen in 6 Wochen ca. 30 einwanderten. Der Tradition zufolge waren auf dieser Insel früher mehrere Tausend Bewohner, die aber an Cholera gestorben sein sollen. Heute leben hier Ilokanos und einige Batan-Insulaner. Am Südwestabhang eines erloschenen Vulkans fanden sich in irdenen Krügen beigesetzte Leichen. Der einzige Gewährsmann über diese Bestattungsart ist bis jetzt ein junger Mann, der

la veuve ou la fille qui conserve l'héritage peut marier au défunt une femme, et tous les enfants de la nouvelle veuve, quelque soit le père naturel, sont réputés enfants et héritiers de l'homme défunt. Journ. of Anthropol. Inst. 1910, p. 179.

ST. ENGELS écrit sur la langue des Bathua (Batua), race pygmée vivant au milieu des Kuntu (Congo belge): Le Bathua ne possède pas de langue propre: il parle, bien que très imparfaitement, la langue de la contrée qu'il habite. Cependant il se sert alors aussi d'expressions qui doivent avoir appartenu à la langue de ses ancêtres. Quand il parle kuntu, ou ce qui est plus rare, bangala, il supprime les *n* au milieu des mots. Ainsi il dira *moto* pour *monto* (homme), *libogo* pour *libongo* (fleuve), *pabi* pour *pambi* (antilope). (Revue Congolaise 1912, p. 215.)

Amérique.

Dans le Baessler Archiv (II, 1911), FR. KRAUSE traite des objets d'art des Indiens Karaja-Goyaz (Brésil). Il ne consacre pas moins de 30 pages in-folio à la matière, il y a en outre un index très détaillé, 11 planches, de nombreuses illustrations dans le texte; on compte en tout plus de 200 reproductions d'objets. L'art représentatif comprend, en ouvrages plastiques: des tresseries, des sculptures en bois, des figures en argile et en cire. En ouvrages de dessin, il y a des encadrements, des arabesques et des dessins d'album. L'art décoratif comprend des modèles empruntés à la tresserie, des décorations de sculpture, des peintures au fer chaud et des ouvrages de femme. Il n'y a qu'une seule scène, une chasse aux cerfs; on rencontre, en outre, deux essais de scènes, quelques représentations symétriques très bien réussies et sur la même page, le positif et le négatif d'un même dessin.

Océanie et Australie.

Sur l'île Camiguin, au nord de Luzon, M. L. MILLER trouva, 1890, 90 habitants auxquels se joignirent 30 autres dans l'espace de six semaines. Selon la tradition, il y avait jadis plusieurs milliers d'habitants dans cette île, mais le choléra les enleva tous. Aujourd'hui il y a des Ilokanos et des insulaires de Batan. Sur le penchant sud-ouest d'un volcan éteint, on découvrit des corps inhumés dans des urnes de terre glaise. Le seul témoin de cette manière d'ensevelir est jusqu'ici un jeune homme qui en avait entendu

von einem älteren darüber hatte erzählen hören. Der nordwestliche Vulkanabhang zeigte gleiche Gräber und es sollten deren noch auf der äußersten Nordseite der Insel sein, die sich aber als natürliche Felsgebilde erwiesen. Sonach scheinen nur diese beiden Stellen als Begräbnisplätze in Benutzung gewesen zu sein. (The Philipp. Journ. VI, 1911, S. 1.)

parler par un ancien. Le penchant nord-est a des tombeaux analogues, et on disait qu'il y en avait aussi dans l'extrême nord de l'île, mais, vérification faite, ce n'étaient que des rochers naturels. Il n'y aurait donc eu que ces deux cimetières. (The Philipp. Journ. VI., 1911, p. 1.)

Bibliographie.

F. Somló. *Der Güterverkehr in der Urgesellschaft.* Notes et Mémoires de l'Institut Solvay. Fasc. 8. MISCHE & THRON, Bruxelles et Leipzig 1909. 186 pp. 8°. Preis: Frs. 7.50.

Durch eine Reihe mißlicher Umstände ist die Besprechung dieses Werkes verzögert worden; es entspricht der hervorragenden Bedeutung desselben, sie auch jetzt noch nachzuholen.

Es verdankt seine guten Erfolge vorzüglich dem eindringlichen Streben nach einer richtigen Fragestellung. Infolge richtiger Fragestellung gelingt es dem Verfasser zunächst, sein Thema nicht in unfruchtbarer Einseitigkeit einzuengen, so daß die Untersuchung sich z. B. nur auf den Tauschverkehr beschränkte, sondern er zieht den gesamten Güterverkehr, in welchen Formen er sich auch vollziehen möge, in den Kreis seiner Untersuchungen. Bis zu welchem Grade er diesem Prinzip entsprochen, zeigt schon ein Blick in das Inhaltsverzeichnis; wir finden dort behandelt: 1. die intertribale Güterzirkulation (Steinhandel, Tausch, Arbeitsteilung, Darlehen); 2. die Binnenzirkulation der Güter (intersexueller Güterverkehr, Freigebigkeit, Weihezeremonien, Häuptlingsstellung, Abgabenteilung, totemistischer Güterverkehr, Frauenkauf und Erbrecht). Aus der großen Anzahl wertvoller Einzelergebnisse, die der Verfasser hier gewonnen hat, hebe ich nur hervor: die erneute Bestätigung auch für die primitivsten Stämme der hohen Bedeutung des sogenannten Geschenkaustausches — einer Mittelform zwischen reinem Geschenk und reinem Tausch —, die Abwesenheit des sogenannten stummen Handels gerade bei den Primitivvölkern, der Nachweis, daß auch bei diesen Stämmen keine „Stufe der individuellen Bedürfnisbefriedigung“ (BÜCHER), aber auch kein Kommunismus (ENGELS) vorhanden ist, die Existenz des Erbrechtes.

Der andere Punkt, in welchem der Verfasser zu einer richtigen und klaren Fragestellung zu kommen sich bemüht, bezieht sich auf die genaue Umschreibung des Begriffes „Urgesellschaft“, der wirklich niedrigsten Stufe der sozialen Entwicklung. Denn darüber ist er sich klar, daß nicht die „Naturvölker“ schlechthin hierfür herangezogen werden können: „Wir verwerfen“, so schreibt er, „die Methode, nach welcher alles, was bei den verschiedensten Naturvölkern ganz besonders primitiv zu sein scheint, als Überbleibsel des primitivsten Zustandes betrachtet wird, ohne Rücksicht darauf, ob dieses angebliche Überbleibsel auf der uns bekannten tiefsten Stufe tatsächlich vorkommt oder nicht.“ (S. 11) Bei dem Suchen nun, welche Völker als die primitivsten anzusetzen seien, gerät er in eine Verlegenheit, der er in Worten voll ungeschminkter Ehrlichkeit Ausdruck gibt, die anzuführen gerade jetzt bei den Diskussionen über die Notwendigkeit der kulturhistorischen Methode besonders interessant ist: „Vergegenwärtigt man sich, in wie willkürlicher Weise die Daten über primitive Völker durcheinander gewürfelt werden, wie souverän sich die meisten Forscher aus dem ungeheuren Datenmeere die paar Brocken, die ihnen in den Kram passen, hervorholen und alles übrige ruhig im Chaos liegen lassen, so muß man sich sagen, daß man mit einer solchen Methode alles und gar nichts beweisen kann“ (S. 5). Er weist dann auf ähnliche Worte von STEINMETZ und GUMPLOWICZ hin und bekennt mit ihnen, daß eine haltbare „Klassifikation der Gesellschaftstypen“ noch nicht vorhanden sei. Im konkreten Bedürfnisfalle entsagt der einzelne Soziologe überhaupt „jedweder Klassifikation und würfelt die den verschiedensten Typen angehörigen Daten in der bunt-scheckigsten Weise durcheinander“ (S. 6), oder „er macht sich in aller Eile seine eigene hastige

Klassifikation, sozusagen für den Hausgebrauch“ (a. a. O.). Wie das dann z. B. bei Untersuchungen über die Entwicklung der Strafe gemacht wird, beschreibt der Verfasser in drastischer Weise: „Die verschiedenen Daten über primitive Völker werden nach ihrer scheinbar höheren oder niederen Stufenstellung rangiert, und was dabei herauskommt, ist dann eine Entwicklungsgeschichte der betreffenden Strafe. Die ethnologischen und historischen Daten werden hiebei einfach wie die Würfel eines Zusammenlegenspiels behandelt. Unser Forscher versucht, diese wie von einer bösen Hand in der ganzen Welt zerstreuten Datenwürfel schön aneinanderzupassen, probiert bald diesen, bald jenen, hier ein Stück aus Afrika, dort eines aus Australien, und geht es leidlich, so gilt der Übergang als demonstriert, und das da und dort Fehlende wird einfach hinzu „konstruiert““ (S. 7).

Man muß es dem Verfasser leider bestätigen, daß das ungünstige Bild, welches er von der Arbeitsweise fast der gesamten modernen Soziologie entwirft, nur zu sehr zutrifft, und es wäre nur zu wünschen, daß alle zu der Einsicht gelangen, welche er selbst in den Worten ausspricht: „Es ist überhaupt etwas Ungeheuerliches, zu sehen, wie die Klassifikationsarbeit, die ja die Fähigkeiten eines Individuums, selbst die des größten, weit übersteigt und unbedingt auf eine großartige Kollektivarbeit harrt, in so unschuldiger Weise ganz nebenbei unternommen wird.“ In der Tat rühren diese bedenklichen Zustände zum großen Teil daher, daß die meisten modernen Soziologen weder eigentliche Ethnologen, noch Linguisten und so nicht imstande sind, die wichtigsten Hilfsmittel zur ethnologischen Altersbestimmung eines Volkes mit methodischer Sicherheit selbständig zu verwenden.

Es muß freilich zugegeben werden, daß auch die Ethnologie selbst bisher der festen Methode vielfach entbehrt und besonders bei der Feststellung der Aufeinanderfolge der einzelnen Kulturschichten völlig versagte. Aber seit geraumer Zeit ist darin doch eine Änderung zum Besseren eingetreten durch die Arbeiten der sogenannten kulturhistorischen Schule. Es ist schade, daß der Verfasser, der sich nach einer Orientierung, wie sie ihm dort geboten worden wäre, geradezu sehnte, etwas zu frühe mit seinem Werke herausgekommen ist (Abschluß im Mai 1908), um noch von denselben Nutzen ziehen zu können. Er wäre dann vor dem einen allerdings nicht unbedeutenden Schaden bewahrt geblieben, den dieser Mangel an Orientierung ihm zugezogen hat. Er sucht, da ein anderer Ausweg ihm nicht erscheint, die primitivsten Völker durch einen *Consensus doctorum* festzustellen und gelangt schließlich dazu, die folgenden Stämme als die primitivsten zu bezeichnen, denen er ausschließlich seine Untersuchungen zuwendet: Australier, Tasmanier, Botokuden, Feuerländer, Andamanesen, Negritos, Buschmänner, Seri-Indianer, Wedda. Über die Seri-Indianer habe ich kein Urteil; wenn man aber noch die zentralafrikanischen Negrillen und die Senoi auf Malakka zu dieser Liste hinzugeben würde, so wäre sie ziemlich zutreffend — wären nicht die Australier — so, en bloc — dabei. Denn darüber kann jetzt nach GRAEBNER's und meinen Untersuchungen kein Zweifel mehr sein, daß es nicht mehr angeht, die sämtlichen australischen Stämme als gleich primitiv und als die primitivsten zu betrachten. In der vorliegenden Arbeit will es nun das Unglück, daß von den Australiern gerade die jüngste Schicht, die Aranda, am ausführlichsten behandelt ist. Der Verfasser selbst ist allerdings zu entschuldigen, da so viele Ethnologen ihm hierin vorangegangen sind. Das kann aber nicht ändern, daß insbesondere der Abschnitt „Totemistischer Güterverkehr“ einer gründlichen Revision zu unterziehen ist. Da indessen der Verfasser sich vor unberechtigten Verallgemeinerungen gut gehütet hat, ist der Schaden ziemlich lokalisiert geblieben und hat insbesondere keine der umfassenderen Schlußfolgerungen wesentlich deterioriert, so daß wir noch immer das Werk als Ganzes genommen als eine der wertvollsten Veröffentlichungen auf wirtschaftsethnologischem Gebiet, die in den letzten Jahrzehnten erschienen sind, bezeichnen können.

P. W. SCHMIDT, S. V. D.

C. Spat. *Maleische taal, Overzicht van de Grammatica*. Tweede, omgewerkte druk. Breda 1911. De Koninklijke Militaire Akademie.

Der Verfasser hat sich mit gutem Erfolg bemüht, in diesem zweiten Druck seiner Grammatik seine Darstellung der sprachlichen Tatsachen so einzurichten, daß sie dem jetzigen Standpunkt der Wissenschaft entspricht. Schon in der Einleitung (S. 1 ff.) sieht man, daß er über das Verhältnis der austroasiatischen und austronesischen Sprachen die neuesten Quellen gehörig

benützt hat. Die Lautlehre, Wortbildung, Schrift, die grammatischen Kategorien und die Syntax sind in zehn Kapiteln mit der nötigen Ausführlichkeit behandelt. Hier und da, wie in der Unterscheidung zwischen Aktiv und Passiv, verliert der Verfasser Ansichten, die keineswegs allgemein als richtig anerkannt sind, aber man muß ihm das Lob spenden, daß er überall redlich bemüht ist, seine Theorie mit Mäßigung zu verteidigen.

Eine Kritik der fraglichen Punkte liegt nicht im Zwecke unserer kurzen Anzeige. Nur ein paar Bemerkungen mögen hier einen Platz finden. Wir lesen § 162, daß das Suffix *i* entstanden sein soll aus *di*. Das darf man nicht behaupten, wenn man nicht bewiesen hat, daß ein *d* zwischen zwei Vokalen verschwinden kann. *I* ist eine bekannte indonesische Lokativpartikel und insoweit synonym mit *di*, aber nicht identisch. In bekannten Fällen wird *i* ersetzt durch *an*, auch ursprünglich eine Lokativpartikel. *An* aus *di* entstehen zu lassen, wird doch wohl keinem einfallen.

Nicht ganz richtig ist es, wenn Verfasser § 79 sagt, daß verschiedene Wörter, bei welchen man das Präfix *pě* erwartet, statt *pě* nur *mě* haben, z. B. *orang-měngamuḵ* (Amokmacher). Doch *měngamuḵ* ist vollkommen regelmäßig, da der Ausdruck gesagt wird von jemand, der in der Gegenwart Amok macht. *Pěrgamuḵ* wäre einer, der ein Amokmacher von Fach ist, was natürlich widersinnig wäre.

Alles in allem hat der Verfasser ein verdienstliches Werk geliefert.

H. KERN — Utrecht.

R. R. Schmidt. *Der Sirgenstein und die diluvialen Kulturstätten Württembergs.* Stuttgart 1910.

Ausgehend von der Tatsache, daß die früheren deutschen Grabungen in ihren Aufschlüssen den modernen Anforderungen vielfach nicht entsprechen, unternahm es R. R. SCHMIDT seit einigen Jahren, speziell in Württemberg neu mit dem Spaten einzusetzen, um neues, einwandfreies Material für das Problem der eiszeitlichen Kulturen des Menschen zu gewinnen. Eine der glücklichsten Entdeckungen des tätigen Forschers war die Erschließung der Sirgensteinhöhle, die etwa 30 km von der älteren Moräne des Rheingletschers, zwischen Schelklingen und Blaubeuern gelegen ist. Es kamen hier acht eiszeitliche Kulturepochen zutage, deren Folge durch eine ungestörte Stratigraphie belegt ist, nämlich ein primitives und ein spätes Moustérien, ein frühes, mittleres und spätes Aurignacien, ein Solutréen und ein altes und junges Magdalénien. An die nähere Beschreibung dieses ungemein wichtigen Fundplatzes reißen sich einige kurze Berichte über kleinere Ausgrabungen am Hohlefels bei Hütten, am Schmiechenfels und am Gansersfels. Demgemäß reißen sich die württembergischen Paläolithfunde chronologisch aneinander wie folgt:

- a) Primitiv-Moustérien: Topfelhöhle, Sirgenstein;
- b) Spät-Moustérien: Sirgenstein;
- c) Früh-Aurignacien: Sirgenstein, Bockstein;
- d) Hoch-Aurignacien: Sirgenstein, Bockstein;
- e) Spät-Aurignacien: Sirgenstein, Bockstein, Hohlefels bei Schelklingen;
- f) Solutréen: Sirgenstein, Kannstatt;
- g) Früh-Magdalénien: Sirgenstein, Hohlefels bei Schelklingen, Niedernau;
- h) Hoch-Magdalénien: Schussenquelle, Hohlefels bei Hütten;
- i) Spät-Magdalénien: Bockstein, Hohlefels bei Hütten, Schmiechenfels, Schussenquelle,

Hohlefels bei Schelklingen, Sirgenstein.

Prof. Dr. OBERMAIER — Paris.

G. Sergi. *L'uomo secondo le origini, l'antichità, le variazioni e la distribuzione geografica. Sistema naturale di classificazione.* 1 volume di pp. 421 con 212 figure nel testo e 107 separate e una carta geografica. BOCCA. Torino 1911. Lire 20.

Il volume che il SERGI pubblica a circa settant'anni attesta innanzi tutto — a parte il giudizio intrinseco sulle conclusioni alle quali egli arriva — quanto grande sia la attività di quest'uomo.

E poichè il volume è un tentativo di una rinnovata soluzione di ardui problemi antropologici, un tentativo di dare all'antropologia un carattere nuovo, esso acquista una importanza eccezionale e merita che noi vi fermiamo sopra la nostra attenzione.

In esso il SERGI viene a riprendere e a sviluppare maggiormente e a sistemare 'concetti che egli ha sviluppati in opere precedenti e specialmente nel volume "Europa", che due anni or sono abbiamo analizzato in questo periodico.

Il fatto principale che viene in questo volume affermato è la distruzione dell'antico concetto di razze, termine equivoco, dice il SERGI; perchè per le razze "non può essere criterio di classificazione, nè di seriazione, nè di affinità, nè di filiazione".

E la ragione di questo giudizio sulle razze umane dato dal SERGI la si comprende tosto che si rifletta al fatto che egli ammette come arbitrario il concetto di specie; specie e varietà umane sono concetti classificatori e adottati per pura convenienza e ad arbitrio.

Però anche il SERGI classifica e usa della aborrita sistematica e raduna gli uomini in tre grandi gruppi, che adunano gli uomini viventi, e in due che adunano quelli estinti. Questi gruppi sono troppo vasti e troppo estesi per conservare il nome di specie; il SERGI ritiene che essi costituiscono grandi generi. Questi generi sarebbero determinazioni reali derivate da osservazioni morfologiche su i molteplici gruppi umani.

La ragione fondamentale per la quale il SERGI ammette questi tre grandi generi non è però, come egli vuol far credere, data da determinazioni morfologiche, ma dalla ipotesi da lui adottata del poligenismo.

Corrispondentemente ai tre grandi gruppi umani — i generi — esistono tre grandi facies distinte, di tipi umani ora viventi: una facies africana, una asiatica e una americana. I fare un' unica specie di queste tre e grandi e complessive serie umane con rispettivi aspetti differentissimi, egli dice, "è un assurdo, effetto di una tradizione che non si sa abbandonare". Ma oltre la separazione eveniente dei tre generi per mezzo dei caratteri morfologici, bisogna aggiungere il fatto (?) dell'accantonamento di essi in aree differenti ed originarie. Questo accantonamento dimostra, secondo il SERGI, che l'uomo di ciascun tipo ha un'area di distribuzione limitata soltanto ai confini questi tipi hanno avuto contatto e si sono mescolati col tentativo ciascuno di invadere le aree dell'altro.

Ma i grandi nuclei stanno ancora nel medesimo luogo ed arda di origine. Quindi secondo il SERGI questi tre stipiti umani con facies propria e in aree geografiche separate come tre generi di origine locale sono il risultato di uno studio obiettivo dei fatti. L'uomo dipende quindi da parecchi stipiti.

Ed introducendo nella classificazione i generi estinti allora avremo dell'uomo la seguente classificazione (risparmiando al lettore il lungo elenco delle specie):

Palaeanthropus genere estinto, Notanthropus vivente (africano), Heoanthropus genere vivente (asiatico), Archaeanthropus genere estinto, Hesperanthropus genere vivente (americano). Questi generi rappresentano i cinque stipiti dai quali ha avuto l'origine l'uomo.

Queste sono le conclusioni alle quali è arrivato l'autore. Per discuterle dovremmo tirare fuori tutto l'arsenale delle argomentazioni che vi hanno contro il poligenismo; non lo faremo quindi e nemmeno discuteremo la stranissima ipotesi che fa delle razze altrettanti generi. Ciò che ci meraviglia si è che un uomo che ha tanto orrore per la sistematica e dice che specie e generi non esistono altro che nella mente del naturalista perda tanto tempo nello scrivere un volume di sistematica.

Contraddizione questa un poco strana; se non si pensasse che per dimostrare la sua ipotesi poligenista aveva appunto bisogno della sistematica!

Non è però a credersi che il volume del SERGI sia un libro inutile.

Esso è il testimonio di una età che tramonta, se già non è tramontata, che riduce tutto lo studio dell'uomo allo studio dei crani. Il SERGI stesso ha sentito che uno studio sintetico dell'uomo non può essere compiuto solamente basandosi sulla morfologia e si scaglia contro coloro che vogliono ridurre l'antropologia a pura craniometria e classificano i gruppi umani a seconda della forma del cranio. Ma in fatto, se si fa eccezione per le considerazioni geografiche di assai dubbio valore sa così poco delle osservazioni di altro genere che si deve ritenere che il SERGI appartiene ancora al gruppo di quegli antropologi che studiano esclusivamente i crani dell'uomo e risolvono lo scibile umano a base di misure. Perciò l'osservazione giustissima che

egli fa nella prefazione — e cioè che per conoscere il valore dei caratteri fisici umani bisogna penetrare nella vita interna dei gruppi umani e studiare le manifestazioni dell'attività psichica — rimane per il SERGI lettera morta.

Un'ultima osservazione: "Questo mio lavoro, dice il SERGI, è un tentativo di mettere la scienza che tratta soltanto del mammifero umano sulle stesse vie che percorrono le scienze degli altri organismi incominciando da una classificazione naturale senza la quale le ricerche della discendenza non possono essere fruttifere."

Ecco questa pretesa la vorremmo ammettere come legittima . . . ma via! non ci sembra nuova. Già da quarant'anni e più il LOMBROSO e tutti i suoi sino al MORSELLI ne hanno mostrata la possibilità. Il SERGI ne è stato uno dei più attivi cooperatori. Ma dov'è di grazia la vostra scienza dell'uomo?

Via, professor SERGI, permettaglielo dica in un orecchio, che nessuno ci ascolti: La scienza dell'uomo non si può ridurre alla sola antropologia anatomica come ella tenta di fare; fino a che questo non sarà compreso non sarà possibile uscire fuori dalla via cieca nella quale ella e i suoi si sono messi.

Dott. AGOSTINO GEMELLI — Milano.

J. C. G. Jonker. *Rottineesche Teksten met vertaling.* BRILL. Leiden 1911.

Diese Sammlung rottinesischer Texte, mit Übersetzung von Prof. JONKER, dem wir schon ein reichhaltiges, alle Dialekte der Insel Rotti umfassendes Wörterbuch verdanken¹, enthält Tierfabeln, Märchen, Rätsel, eine Beschreibung von Kinderspielen mit Abbildungen, allerlei Mitteilungen über häusliche und religiöse Gebräuche, abergläubische Vorstellungen und schließlich ein selbst für die jetzige Generation schwer verständliches Gedicht über zwei Waisen mit Paraphrase in Prosa.

Die Texte sind gegeben nach der Aufzeichnung durch verschiedene schriftkundige Rottinesen, nur hie und da unwesentlich geändert nach Revision durch J. FANGGIDAEJ, Vorsteher der Schule für Eingeborne zu Babau, der sich durch seine Schriften mehrfach um das Studium seiner Muttersprache verdient gemacht hat.

Alle in der Sammlung mitgeteilten Texte sind ursprünglich in dem Sinne, daß kein einziger eine Übersetzung ist, was nicht ausschließt, daß man in mehreren Stücken nur eine andere Redaktion von anderweitig vorkommenden Fabeln und Erzählungen leicht erkennen kann. In jeder Beziehung ursprünglich sind die Mitteilungen über Spiele, Sitten, Gepflogenheiten, Opfer usw. von der Hand des eingebornen Religionslehrers D. A. JOHANNES zu Keka.

Ohne Zweifel wird die Vergleichung des in der vorliegenden Sammlung enthaltenen Materials mit den Erzeugnissen der Volksliteratur bei anderen sprachverwandten Völkern Indonesiens eine lohnende Arbeit sein. Deshalb sei das Werk den Forschern auf diesem Gebiet bestens empfohlen.

H. KERN — Utrecht.

Hisho Saito. *Geschichte Japans.* FERD. DÜMMLER's Verlagsbuchhandlung. Berlin.

Bei dem großen Interesse, welches das heutige Japan in der ganzen Welt zu gewinnen verstanden hat, wird das Erscheinen einer kritischen Geschichte Japans gewiß mit Freuden begrüßt werden.

Die japanische Geschichte hat das Eigentümliche für sich, daß sie wenig Konnex mit der allgemeinen Weltgeschichte hat (die verhältnismäßig dünnen politischen Beziehungen zu Korea und China abgerechnet); sie muß sich auf das Inland beschränken und daher notwendig sozusagen kleinlich werden. Für einen europäischen Leser sind die vielen Namen der Kaiser und anderer Persönlichkeiten sinnverwirrend. Es wäre höchst entsprechend gewesen, dem Buch eine historische Karte Japans beizulegen, damit der Leser, dem oft detaillierte Karten des Inselreiches nicht zur Hand sind, aus dem Labyrinth der verschiedenen Städte-, Insel- und Provinznamen herauskäme.

Die vorliegende Geschichte von SAITO ist vor allem eine politische Geschichte. Dem europäischen Leser würde es sicher mehr zugesprochen haben, dem Titel „Geschichte Japans“

¹ Siehe die Besprechung desselben, „Anthropos“, IV (1909), S. 544.

entsprechend, nicht allein politische Geschichte zu finden, sondern zu erfahren — wenigstens in Umrissen —, wie sich das Volk allmählich kulturell entwickelt, welche Wege, Kunst und Poesie eingeschlagen, was die einzelnen Perioden an positiver Wissenschaft aufzuweisen haben. Redensarten, die sich öfter finden, wie: „In dieser Zeit blühten Künste und Wissenschaften“, heißen nicht viel. Es müßte erwähnt werden, welche Kunst und worin sie blühte, welche Wissenschaften gepflegt wurden und worin sie sich auszeichneten.

Beim japanischen Volk ist das Andenken an die Helden der Vorzeit, z. B. eines *Toyotomi Hideyoshi*, *Tokugawa Ieyasu* *Uesugi Kenshin* usw., in den Herzen aller unauslöschlich eingegraben; nicht so sehr vielleicht ob ihrer politischen Großtaten, als vielmehr wegen der vielen Anekdoten, die wie ein Erbgut von Mund zu Mund fortgepflanzt werden. Hätte der Verfasser einige solcher Anekdoten angeführt, so würde in seine etwas einförmige Darstellung mehr Leben hineingekommen sein.

Im Vergleich mit anderen Werken ist die Geschichte SAITO's wirklich eine kritische. Unkritisch wird er nur, wo er von den Jesuiten spricht. Sie seien „vom Geiste der Inquisition erfüllt“ gewesen (S. 155), sie hätten anscheinend gesucht, Japan unter spanische Herrschaft zu bringen! Den Beweis zu erbringen auch nur für die Probabilität einer solchen Tatsache unterläßt der Verfasser. Alle japanischen Geschichtsschreiber scheinen einig zu sein in der Annahme, daß der Aufstand der Bevölkerung von Shinabura 1637 ein Christenaufstand gewesen sei. Und doch stimmt es nicht. Der Aufstand richtete sich gegen zwei Daimyos, welche die Bevölkerung tyrannisierten; freilich ist Tatsache, daß unter den Aufständischen auch Christen waren. Daß Oda Nobunaga selbst Christ gewesen sei, davon wissen katholische Annalen nichts.

Das Wort „Kirche“ ist im Deutschen ein so spezifisch christliches Wort geworden, daß es eigentümlich anmutet, von „buddhistischen Kirchen“ reden zu hören; setzen wir dafür lieber: buddhistische Tempel.

Alle Japanfreunde werden gewiß dem Verfasser dankbar sein, daß er es ermöglicht hat, einen Einblick in die Geschichte jenes Volkes zu gewinnen, das heute für Ost und West ein Faktor geworden ist, mit dem von vielfachem Standpunkt aus gerechnet werden muß.

P. ANT. CESKA, S. V. D. — Niigata, Japan.

Prof. Dr. R. Neuhauss. *Deutsch-Neuguinea*. Drei Bände. DIETRICH REIMER (E. VOHSEN). Berlin 1911. — Bd. I: Illustrierter Textband. XVI + 534 SS. 4°. 334 Textabb., 1 Karte. Preis: Mk. 25.—. Bd. II: Völkeratlas. 336 Taf. (764 Abb.), 1 Karte. Preis: Mk. 35.—. Bd. III: Beiträge der Missionäre KEYSER, STOLZ, ZAHN, LEHNER, BAMLER. XII + 572 SS. 4°. Preis: Mk. 20.—.

Der hervorragende Wert dieses umfassenden Werkes besteht darin, daß hier eine aus eigener Anschauung erworbene Kenntnis von fast allen bis jetzt bekannten Teilen Deutsch-Neuguineas vermittelt wird. Der Verfasser schreibt darüber selbst: „Während eines 19 Monate langen ununterbrochenen Aufenthaltes in Kaiser Wilhelmsland, wobei ich die Küste von der englischen Grenze am Huongolf bis zur holländischen Grenze wiederholt bereiste und mehrere Vorstöße tief in das Innere hinein unternahm, war ich bemüht, das den verschiedensten Gebieten entstammende Menschenmaterial zu untersuchen.“ Dabei handelte es sich aber nicht bloß um Kenntnisnahme der körperlichen Erscheinung, sondern auch um Erforschung der Sitten und Gebräuche, Sprachen, Sagen und Erzählungen, überhaupt der geistigen Kultur der Eingebornen. Schon die gewaltige Mannigfaltigkeit und Schwierigkeit der dieses Land erfüllenden (papuanischen) Sprachen machen es unmöglich, daß ein Einzelner dieser Aufgabe genügen könnte, selbst wenn er ein ganzes Menschenleben dazu verwendete. Diese Unmöglichkeit klar eingesehen und eingestanden und demgemäß sich nach geeigneten Mitarbeitern umgesehen zu haben, ist ein ganz besonderes Verdienst des Verfassers, denn nur in dieser Selbstbescheidung war etwas wirklich wissenschaftlich Brauchbares zu gewinnen.

Als geeignete Mitarbeiter bezeichnet der Verfasser in erster Linie die Missionäre, die der Sprachen und Gewohnheiten kundig sind und das Vertrauen der Papuas gewonnen haben. „Erweiternd wirkt es . . . für den Kenner der Verhältnisse, wenn Reisende, die kurze Zeit mit den Papuas zusammen waren, sich einbilden, mit den religiösen Anschauungen der Schwarzen genau vertraut zu sein. . . Der Schaden, welcher durch unzuverlässige und phantasievolle Be-

richte angestiftet wird, ist nicht hoch genug zu veranschlagen. Statt, daß durch die Arbeit des Reisenden der Schleier, welcher über Neuguinea liegt, sich lüftet, wird die Unklarheit und der Wirrwarr nur vermehrt, und gegenüber den selbstbewußten Veröffentlichungen des Reisenden, dessen Urteil durch keinerlei Kenntnis der einschlägigen Verhältnisse getrübt ist, kommen diejenigen, welche tatsächlich in die Papuaseele hineinschauen, um so leichter in den Verdacht der Unzuverlässigkeit, je bescheidener und zurückhaltender sie ihre Erkundigungen vortragen.“ Auf dieser resoluten Auffassung baut sich die ganze Anlage des eigenartigen Werkes auf.

Der erste Band gibt eine zusammenfassende Darstellung des papuanischen Lebens, wie es der Verfasser selbst in den verschiedenen Teilen des von ihm bereisten Landes kennen gelernt hat. Das Land mit seinen Völkerstämmen und Sprachen, die Menschen mit ihren körperlichen Eigenschaften, ihrer gesamten materiellen und geistigen (sozialen, religiösen) Kultur, wird hier dem Leser in eingehender Darstellung, in frischer, freimütiger Sprache vorgeführt. Zahlreiche ausgezeichnete Photographien unterstützen aufs beste das Verständnis des Textes. Da im allgemeinen die einzelnen Angaben gut lokalisiert sind, besonders wo es sich um Gegenstände der materiellen Kultur handelt, so ist eine zuverlässige Grundlage für eine wissenschaftliche Verwendung gegeben; Übersichten, wie die S. 308—309 über die Verbreitung der Bewaffnungsarten, sind von großem Werte. Bei der Schilderung der geistigen Kultur hätte hie und da wohl noch etwas mehr die zweifellos große Mannigfaltigkeit der einzelnen Gebiete hervorgehoben werden müssen. Das hindert aber nicht, daß als Ganzes genommen auch dieser erste Band eine Fülle der wertvollsten neuen Angaben bringt, für welche die Ethnologie nur sehr dankbar sein kann. Die letzten acht Kapitel befassen sich mit den wirtschaftlichen Ausichten des Landes, mit Mission und Regierung; man kann auch hier den freimütigen, manchmal wohl schon sarkastischen, aber nie unbilligen Urteilen des Verfassers nur zustimmen; insbesondere dem, was er über Bureaukratismus sagt, über dessen Walten er einige ganz unglaubliche Beispiele anführt. Man würde es gewiß auch kaum glauben, daß irgendwo, nachdem die Missionäre mit vieler Mühe die Papuakinder zu regelmäßigem Schulbesuch vermocht hatten, ein Beamter den Kindern einschärft, daß absolut keine Pflicht zum Schulbesuch für sie bestehe, und daß er heidnische, mit allerlei kulturschädlichen Unsittlichkeiten verbundene Festlichkeiten der Eingebornen, die durch den Einfluß der Missionäre im Aussterben begriffen waren, wieder inszenieren ließ. Wie auch Prof. NEUHAUSS versichert, sind solche Vorfälle nur Ausnahmen, die gegebenen Falls allerdings unheilvoll genug wirken und langjährige mühevolle Kulturarbeit in kurzer Zeit vernichten oder doch zum Stillstand bringen können. Solche Fälle werden umso seltener werden, je mehr die Beamten eine ethnologische Erziehung genossen haben, wie sie zu erwerben in Berlin z. B. unter Prof. v. LUSCHAN ja so treffliche Gelegenheit geboten ist; es wird ihnen dann nicht mehr beikommen, sich Idealbilder à la Rousseau von „idyllischen“ Naturmenschen zu entwerfen und darnach die Behandlung der Eingebornen einzurichten.

Der zweite Band bietet einen wirklichen Völkeratlas, eine Sammlung von 764 Darstellungen von Eingebornen-Typen in vorzüglichster Ausführung. Jeder Eingeborene ist zumeist von vorn und von der Seite aufgenommen. Da auch fast überall Alter, Körpergröße, Längenbreitenindex, Farbe der Haut, der Augen und des Haares wissenschaftlich genau bestimmt ist, so liegt hier für den Anthropologen wertvolles Material vor; am meisten werden ihn die pygmäenartigen Kai interessieren. Aber auch für den Ethnologen und Psychologen ist diese überreiche Sammlung von großem Interesse. Für den ersteren, weil überall angegeben ist, ob der Eingeborene zu einem papuanischen oder einem melanesischen Stamme gehört. Es will mir fast scheinen, als ob bei den papuanischen Stämmen vielfach feinere und jedenfalls charakteristischere Züge sich finden als bei den Melanesiern. Für den Psychologen liegt der Wert in der Möglichkeit, von einem und demselben Stamm vielfach eine ganze Anzahl scharf photographierter Individuen vor sich zu haben und sich zu überzeugen, wie reich individualisierte Mannigfaltigkeit auch bei diesen primitiven Völkern zu finden ist.

Der dritte Band ist für ein Werk dieser Art ein Novum. Zwar wissen schon manche Forschungsreisende die Kenntnisse von Missionären ihres Gebietes sich zunutze zu machen — hie und da selbst ohne ihrer mit einem Dankeswort zu gedenken, öfters auch mit gewissenhaftem Vermerk und warmer Anerkennung des Empfangenen. Aber Prof. NEUHAUSS ging noch einen Schritt weiter. Als er mit den (protestantischen) Missionären der Neuendettelsauer Mission in Beziehung trat und längere Zeit dort weilte — auf der (protestantischen) Rheinischen und

der (katholischen) Steyler Mission hielt er sich nur vorübergehend auf —, bemerkte er, daß einzelne Missionäre bereits ausführliche Notizen über Sitten und Gebräuche der Eingebornen angefertigt hatten, die indeß noch vielfach lückenhaft und in keiner Weise druckreif waren. Prof. NEUHAUSS regte nun die Ergänzung der bestehenden Lücken an, gab Ratschläge dafür und half in hingebender Weise bei der Überarbeitung des Ganzen. Die verständige Einsicht und uneigennützigte Hingabe, die Prof. NEUHAUSS hier bewiesen, hat der Wissenschaft fünf wertvolle Monographien eingebracht, die ohne sein Eingreifen ihr jedenfalls nicht so bald und in so vorzüglicher Form zugegangen wären. Es ist zu hoffen, daß dieses Beispiel Nachahmung finden wird. Diese Art und Weise, die Mitarbeit der Missionäre zu aktuieren, indem man ihre Beiträge nicht in zahllosen Einzelangaben in einem größeren Werk verschwinden, sondern sie in getrennten, selbständigen Werken veröffentlicht, entspricht sowohl besser der wissenschaftlichen Exaktheit als auch jener Billigkeit, die es nicht als entsprechend empfinden kann, die Ergebnisse von oft langjährigen opfervollen Untersuchungen nur als untergeordnete Zutaten zu den Publikationen einer vorübergehenden Expedition zu rangieren.

Die Beiträge, die hier zur Veröffentlichung gelangen, sind die der Missionäre CH. KEYSER über die Kaileute, STOLZ über die mit ihnen verwandten Stämme der Umgebung von Kap König Wilhelm; durch diese beiden Arbeiten erhalten wir eine gute Monographie über einen papuanischen Stamm. Insbesondere die Arbeit KEYSER's ist eine ausgezeichnete Leistung, in welcher der Abschnitt über die Seelenlehre noch wieder ganz besonders hervorragt. Die übrigen drei Beiträge — von H. ZAHN über die Jabim, STEFAN LEHNER über die Bukaua, G. BAMLER über die Tami — behandeln mit einander verwandte melanesische Stämme; sie sind ebenfalls von hohem Werte. Hier ist wohl die Arbeit ZAHN's über die Jabim die preiswürdigste, obwohl auch LEHNER mit seiner eingehenden Behandlung des Zaubers und BAMLER mit der trefflichen Darstellung der Mythologie und der religiösen Anschauungen alles Lob verdienen. Trotz der radikalen Unterschiede, welche die Sprachen der papuanischen und der melanesischen Stämme von einander trennen, ist ihre Kultur doch durch mannigfache Gemeinsamkeiten mit einander verbunden. Das zeigt sich z. B. bei den Initiationsfeiern, bei der überall die Beschneidung vorgenommen wird; die eingehende Schilderung dieser Feiern ist sehr dankenswert. Wohl die wertvollste Gabe, an der sich alle Beiträge beteiligen, sind die reichen Sammlungen von Mythen und Sagen, bei denen nur zu bedauern ist, daß nicht auch der Urtext beigegeben wurde. Die vergleichende Mythenforschung der Südseegebiete erhält hier willkommenes Neumaterial, in dem schon ein flüchtiger Blick zahlreiche Beziehungen zu anderen Teilen dieses Gebietes entdeckt; so in den verschiedenen Mythen über die Zwillinge, die ein Ungeheuer besiegen u. a. Auch die Angaben über die (ältere) Religion, die an sich etwas spärlich und fragmentarisch sind, werden durch die genauere Erforschung und vergleichende Bearbeitung dieser Mythen vervollständigt werden können. So ist wohl *Malengfung*, der Schöpfergott der Kai (wie auch der *Anuto* der Tami) nichts anderes als ein alter Mondgott, wenn von ihm gesagt wird, daß seine Vorderseite die Gestalt eines Menschen habe (Hellmond), während die Rückseite wie ein riesiger Felsblock und mit Gras und Moos bewachsen sei (Dunkelmond). Dagegen ist der „alte *Pangger*“ der Kai, den auch die Tami kennen, der im unteren Teile seines Leibes Stein, nur in seinem Kopf von Fleisch und Bein besteht, vielleicht ein alter Sonnengott, wie der *Doibat* der Neukaledonier und der *Baiame* der Kamilaroi-Wiradjuri-Stämme in Südost-Australien.

Alles in allem genommen: das Werk des Prof. NEUHAUSS und die Beiträge der von ihm so verständnisvoll geförderten Missionäre bringen unsere Kenntnis des noch so geheimnisvoll verschlossenen Neu-Guinea wie mit einem starken Ruck ein gutes Stück weiter. Möchten in den nächsten Jahren aus ähnlichem, verständnisvollem Zusammenarbeiten noch manche derartige Werke hervorgehen!

P. W. SCHMIDT, S. V. D.

Flaming's namentreue (idionomatographische) Länderkarten. In flächentreuer Kegelrumpfp Projektion mit zwei abweitungstreuen Parallelkreisen. Herausgegeben von **Prof. Dr. A. Bludau** und **Otto Herkt**. Blatt 4: Österreich-Ungarn, 1:1½ Mill.; Blatt 5: Nordamerika 1:10 Mill.; Blatt 6: Südamerika, 1:10 Mill.; Blatt 7: Balkan-Halbinsel, 1:1½ Mill. Preis: Unaufgezogen je Mk. 3.50, aufgezogen in Taschenformat mit

Leinendeckel oder als Wandkarte je Mk. 7.—. Glogau. KARL FLEMMING, Verlags-A.-G.

Im Schlußheft des vorigen Jahrganges konnten wir empfehlend auf die ersten drei Blätter (Rußland, Frankreich, Italien) hinweisen. In ziemlich rascher Folge sind die oben genannten weiteren vier Karten gefolgt. Alles was in jener ersten Besprechung gesagt wurde über die Ausführung und den reichen Inhalt der namentreuen Karten gilt in gleicher Weise von den jetzt vorliegenden Blättern. Es sei hier aber noch besonders hingewiesen auf die zahlreichen Kartons, auf denen Spezialkarten, Stadtpläne, Verteilung der Volksstämme, Bevölkerungsdichte, Vegetationsgebiete, Pflanzenbau, Industrie usw. geboten werden.

Bei dem reichen Inhalt und der Übersichtlichkeit dürften m. E. die vorliegenden Karten so ziemlich jedem Bedürfnis entsprechen und sind deshalb allen Interessenten sehr zu empfehlen. Man kann nur wünschen, daß auch die noch ausstehenden Blätter: Deutschland, Großbritannien, Skandinavien, Asien, Afrika etc. recht bald folgen möchten.

P. K. STREIT, S. V. D.

Lemoine Gev., O. M. J. *Dictionnaire Français-Algonquin*. 8°. 508 pp. Québec 1911. Impr. L'action sociale.

Le dictionnaire que nous annonçons ici est l'ouvrage d'un missionnaire qui a évangélisé pendant plus de 20 ans chez les Indiens du golfe Saint-Laurent et vient de mourir prématurément, le 18 janvier dernier, à l'âge de 51 ans. L'algonquin n'est pas une langue monosyllabique, comme certains auteurs l'ont prétendu; ce n'est pas non plus une collection de mots extraordinairement longs, comme d'autres ont cru: les racines, les mots élémentaires sont courts, les dérivés et les composés ont parfois 8 à 10 syllabes. L'alphabet ne compte que 17 lettres; il n'y a pas d'article, peu de substantifs, une très riche déclinaison avec 13 cas. C'est le verbe qui est le mot par excellence dans l'algonquin. Le nombre des verbes est réellement prodigieux, les conjugaisons se font au moyen de trois personnels, 9 modes et 7 temps. «Ni le français, dit l'auteur, ni le latin, ni le grec ne possède la richesse d'expression que comporte le verbe algonquin à lui seul.»

Le dictionnaire est le fruit de l'usage pratique de la langue et s'adresse en première ligne aux praticiens; il leur offre toutes les expressions dont on peut avoir besoin, soit pour les communications avec les Algonquins mêmes, soit pour étudier le génie de leur langue. La nomenclature et son application sont très détaillées, et l'auteur s'est vraiment donné de la peine pour rendre son ouvrage clair, pratique et absolument sûr. Douze tableaux synoptiques de grand format, ajoutés à la fin de l'ouvrage, donnent les conjugaisons des verbes.

L'imprimeur a malheureusement oublié de numéroter les pages à partir du milieu du livre.

J. PIETSCH, O. M. I. — Hünfeld.

A. C. Haddon. *History of Anthropology*. London. WATTS & CO. 158 pp. in 16°. Price: 1 sh.

In this little work the well known ethnologist Mr. A. C. HADDON — with the help of A. HINGSTON QUIGGIN — undertakes to write the history of Man in its widest sense. The far greater part (p. 1—98) is occupied by the history of physical Anthropology; it deals with the pioneers and the systematisers of phys. anthropology, with anthropological controversies, with the unfolding of the antiquity of man, with comparative psychology, with the classification and distribution of man. The second part (p. 99—152) is devoted to cultural anthropology and contains the following chapters: ethnology: its scope and sources, history of anthropological discovery, technology, sociology and religion, linguistics, cultural classification and the influence of environment. There is appended a short bibliography and an index of authors.

The volume will be very useful for students who desire to have a reliable introduction into the history of our science, though ethnologists and linguists would have liked if their branches had received a little more space. As to the distribution of space for the

different authors, Mr. HADDON justifies himself in the preface saying: "... we have partly been guided by the fact that our readers will mainly be of British nationality". The most serious criticism which we wish to make is the very little amount of regard given to the last and actual period. Mr. HADDON himself feels this a weak point for he says: "It has been impossible to mention all of the more important of living workers, whether investigators, collectors, or systematisers; but this is not due to any lack of appreciation of their labours". Surely, no one who knows Mr. HADDON would have thought this. But the little regard given to the present time is a real disadvantage for the beginner who needs orientation just in the most actual controversies. It is true that he is indemnified by the many interesting and curious data from older times, which Mr. HADDON relates in often a very pleasing manner.

The portraits of E. B. TYLOR, J. F. BLUMENBACH, P. BROCA, P. W. A. BASTIAN, J. C. PRICHARD which are added to the work are to be welcomed; one would have liked to see the portraits of celebrated scholars still more numerous.

F. W. SCHMIDT, S. V. D.

Avis.

Alle bei der Redaktion eingegangenen Bücher werden hier kurz angezeigt und in einer der folgenden Nummern nach Maßgabe von Zeit und Raum besprochen. Unverlangtes wird nicht zurückgesandt.

Tous les livres envoyés à la direction seront brièvement indiqués ici. On en fera un compte rendu dans un des numéros suivants selon que le temps et l'espace le permettront. Des livres qui n'ont pas été demandés ne seront pas retournés.

- Brandstetter R. „Gemeinindonesisch und Urindonesisch. 45 S., ungeb., Quart. (R. Brandstetters Monographien zur Indonesischen Sprachforschung.) Luzern, Kommissionsverlag E. Haag. 1911.
- Valensin Albert. „Jésus-Christ et l'Étude comparée des Religions.“ 232 S., ungeb., Oktav, Preis Fr. 3.—. Paris, Librairie Lecoivre, J. Gabalda. 1912.
- Trigo Manuel, P., O. F. M., Miss. Apost. „Memorial de un Missionero.“ Ill., XXIII u. 647 S., Folio, ungeb., Barcelona, Tipografia Católica calle del Pino 5. 1910.
- Caillot Eugène A. C. „Histoire de la Polynésie Orientale.“ 600 S., ungeb., Folio. Paris, E. Leroux, 1910.
- Nicolas A. L. M. „La Science de Dieu.“ LII u. 97 S., ungeb., Oktav. (Essai sur le Chéikhisme.) IV. Paris, Librairie Paul Geuthner. 1911.
- Werner Eugen, Dr. „Kaiser Wilhelms-Land, Beobachtungen und Erlebnisse in den Urwäldern Neu-guineas.“ 1 Titelbild, 120 Abb., 1 Karte, XIV u. 314 S., ungeb., Quart, Preis Mk. 7.—. Freiburg i. Br., Herder'scher Verlag. 1911.
- Montet E. Professeur de l'Université de Genève. „De l'État Présent et de l'Avenir de l'Islam.“ (Six Conférences faites au Collège de Trance en 1910.) 157 S., ungeb., Quart. Paris, P. Geuthner. 1911.
- Reinisch Leo. „Die sprachliche Stellung des Nuba.“ (Schriften der Sprachkommission, Bd. III, 1911.) VI u. 177 S., ungeb. (geb.) Quart. (Kais. Akad. der Wissenschaften.) Wien, 1911. Alfred Hölder.
- Dussaud René. „Les Civilisations Préhelléniques dans le Bassin de la Mer Égée Études de Protohistoire Orientale.“ 207 Textbilder, 2 Kart., VIII u. 314 S., Folio, ungeb. Paris, Paul Geuthner. 1910.
- Séager Richard B. „Excavations on the Island of Psira, Crete.“ 9 Taf. u. Textill., 38 S., ungeb., Folio. (S. A.: Univ. of Pennsylvania the Museum Anthropol. Publications Vol. III, No. 1.) Philadelphia, Published by the Univ. Museum. 1910.
- Dennett R. E. „Nigerian Studies, or the Religions and Political System of the Toruba.“ Ill. im Text, XIII u. 232 S., Quart, geb., Preis 8 s 6 d. London, 1910. Macmillan and Co.
- Thonner Franz „Vom Kongo zum Ubangi.“ (Meine zweite Reise in Mittelafrrika.) 20 Textbilder, 140 Taf., 3 Kart., XI u. 116 S., geb., Folio, Preis Mk. 12.—. Berlin, Dietrich Reimer (Ernst Vohsen), Geogr. Verlag, Wilhelmshafen 29. 1910.
- Beech W. H. „The Suk, their Language and Folklore.“ Ill., 2 Kart., XXIV u. 151 S., geb., Quart. Oxford, Clarendon Press. 1911.
- Dennett R. E. „Notes on West African Categories.“ IX u. 68 S., ungeb., Quart. London, Macmillan and Co. Ltd. St. Martin's Street. 1911.

- Bingham Hiram D. D. „A Gilbertese-English Dictionary.“ VIII u. 179 S., geb., Quart. Boston, American Board of Commission for Foreign Missions. 1908.
- Laufer Berthold, „Chinese-Pottery of the Han Dynasty.“ Ill., XIV u. 399 S., ungeb., Folio. (Publications of the East Asiatic Committee of the American Museum of Natural History.) Leiden, 1909. E. J. Brill.
- Davies H. B., Major. „Yün-Nan the Link Between India and the Yangtze.“ Ill., XII u. 431 S., ungeb., Folio. Cambridge, at the University Press, 1909.
- Ollone de, Vicomte. „Les Derniers Barbares, Chine-Tibet-Mongolie.“ 146 Ill., 4 Cartes et Portrait de l'auteur. V u. 871 S., ungeb., Folio. Paris, Pierre Lafitte & Co. 1911.
- Comte d'Auguste Dubnison Alfred. „Positivisme Intégral.“ In-octavo, carre de VIII et 352 p., brochée fros. 6.—, reliée fros. 7.—. (Bibliothèque d'Études Positivistes.) Paris, George Grès et Co. 1910.
- Darwin Charles. „Die Fundamente zur Entstehung der Arten.“ Mit 1 Porträt, VIII u. 326 S. Preis geheftet Mk. 4.—, geb. Mk. 5.—. Leipzig, B. G. Teubner. 1911.
- Fax C. E., M. A. „An Introduction to the Study of the Oceanic Languages.“ 108 S., Preis 2 s. Norfolk Island. Printed and published at the Melanesian Mission Press. 1910.
- Schultz E., Dr., Apia, Samoa. „Samoaanisches Familien-, Immobilien- und Erbrecht.“ III. Auflage, 43 S., ungeb. Apia, E. Luebke.
- Caillot A. C. Eugène. „Les Polynésien Orientaux au Contact de la Civilisation.“ Ouvrage illustrée de 159 phototyp., en 92 planches, 291 p. Texte. Paris, Ernest Leroux, 28, Rue Bonaparte. 1909.
- Renz B., Dr. phil. u. Ploß Heinrich, Dr. med. „Das Kind in Brauch und Sitte der Völker.“ I. Bd., 608 S., 280 Abb., ungeb., Quart. Preis brosch. Mk. 12.—, geb. Mk. 14.—. Leipzig, Th. Grieben's Verlag (L. Fernau). 1911.
- Hastings James, M. A., D. D. „Encyclopaedia of Religion and Ethics.“ Vol. 3, Burial-Confessions, 901 S., geb., Folio, Preis 23 s. Edinburgh, T. & T. Clark, 38 George Street. 1910.
- Plaßmann Joseph, Dr. „Jahrbuch der Naturwissenschaften 1910—1911.“ 26. Jahrg., 22 Abb., 458 S., Folio, geb., Preis Mk. 7.50. Freiburg i. Br., Herder'sche Verlag. 1911.
- Milne Leslie and Cochrane, Mrs. „Shans at Home.“ (With Illustrations) Abb., 289 S., geb., Quart, 8 vo., 15 s. net. London, John Murray, Albemarle Street, W. 1910.
- Carus Paul, Dr. „The Pleroma an Essay on the Origin of Christianity.“ 163 S., geb., Oktav, Preis Doll. 1.—. (Chicago „The open court Publishing Company.“) London, Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., 1909.
- Messkommer H. „Aus alter Zeit, bährische Speisekarte im zürch. Oberlande bis ca. 1840.“ 40 S., III. Teil, ungeb., Oktav. Zürich, Verlag: Art. Institut Füssli. 1911.

Zeitschriftenschau. — Revue des Revues.

American Anthropologist. N. S. Vol. XIII. No. 3. July-September 1911.

H. L. Scott, Notes on the Kado or Sun Dance of the Kiowa. — A. L. Kroeber, Phonetics of the Micronesian Language of the Marshall Islands. — P. R. Badosavljevich, Professor Boas' New Theory of the Form of the Head. A Critical Contribution in School Anthropology. — O. Lamere and P. Radin, Description of a Winnebago Funeral. — H. J. Smith, Archaeological Evidence as Determined by Method and Selection. — Fr. R. Blake, Philippine Literature. — A. F. Chamberlain, On the Puelchean and Tsonekan (Techuelchean), the Atacaménan (Atacamas) and Chonoan, and the Charrunan Linguistic Stock of South America.

Archiv für Anthropologie. N. F. B. XI. 1912. Heft 1/2.

I. H. Berkusky, Vernichtungszauber. — II. Fr. Weygold, Die Hunkazeremonie.

Archiv für Religionswissenschaft. Bd. XV. 1912. Heft 1 u. 2.

E. Reuterskiöld, Der Totemismus. — G. C. Wheeler, Sketch of the Totemism and Religion of the People of the Islands in the Bougainville Straits (Western Solomon Islands). — G. Roeder, Das ägyptische Pantheon. — S. A. Horodezky, Zwei Richtungen im Judentum. — R. Hartmann, Volksglaube und Volksbrauch in Palästina nach den abendländischen Pilgerschriften des ersten Jahrtausends. — G. Kazarow, Die Kultdenkmäler der sog. thrakischen Reiter in Bulgarien. — C. Spieß, Heidnische Gebräuche der Evhe-Neger.

Baessler-Archiv. Bd. II.

Heft 3/4. 1911. M. Girschner, Die Karolineninsel Námoluk und ihre Bewohner. — A. Eichhorn, Alte Maori-Holzskulpturen. — Beiheft 3. 1912. E. Zeller, Die Goldgewichte von Asante (Westafrika)

Beiträge zur Kenntnis des Orients. Bd. IX. 1911.

H. Winkler, Rasse, Herkunft und Geschichte der Magyaren sowie deren Sprache. — I. Friedländer, Muhammedanische Geschichtskonstruktion. — O. Rescher, Psychologisches im arabischen Sprichwort. — W. Uxkull, Das Lied von Jung-Amsor. — H. Jansen, Urdu-Dichtung, insbesondere Lyrik. — E. Klippel, Griechentum in Ägypten. — Th. Menzel, Mehmed Tefvîqîs Buadem-Schwänke. — Vorträge der Münchner Orientalischen Gesellschaft vom 20. November 1909 bis 9. Dezember 1911.

Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië ('sGravenhage).

M. Nijhoff. Deel 66. 2^{de} Afl.

J. Kreemer, De Losboes Maudalling (Met een kaart en een photo). — H. Kern, Zang XVII tot XXI van den Nagarakrtagma. — Ch. van Ophulsen, Het verhaal van „de visch en het eekhoortje“ en zijne verspreiding op Sumatra.

Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient. Tome XI. No. 1—2. Janvier-Juin 1911.

I. Ed. Huber, Études indochinoises (VI). Les bas-reliefs du temple d'Ananda à Pagan (VII). Nouvelles découvertes archéologiques en Annam. Appendice. Vestiges chams découverts par M. Eberhardt. Par M. H. Parmentier. — II. E. Deloustal, La justice du Bas-Annam, traduction et commentaire du Code des Lê (Suite). — III. L. Cadière, Le dialecte du Bas-Annam, Esquisse de phonétique. — IV. N. Perl, Études sur le drame lyrique japonais no (II). Le no d'Oimatsu. — V. H. Maspero, Contribution à l'étude du système phonétique de langues Thai. — VI. N. Perl, Une mission archéologique japonaise en Chine. — Ch. Gariod, Une journée de fouilles à Tru'ong-xá. — Th. Guignard, Note sur une peuplade des montagnes du Quàng-binh: Les Túc-cui.

Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris. VI^e série. Tome premier.

1911. Fasc. 1 et 2.

Deyrolle, Présentation d'échantillons de l'industrie néolithique de la Mauritanie. — M. Baudouin, Preuve scientifique que les puits funéraires ne sont pas des pourrissoirs. — H. Roux, Peinture rupestre du Djebel-Bliji (Sud-Tunisien). — P. H. Hirmenech, L'enceinte sacrée de Kergonan; Ile-aux-Moines (Morbihan). — H. Weisgerber, A propos des fouilles de Céphalonie. — T. de Aranzadi, Quelques observations sur les soi-disant données anthropologiques de la langue basque. — A. Follet, Contribution à l'anthropologie de la Corse. La colonie grecque de Cargèse. — Ad. Bloch, Origine et évolution des Blonds européens. — E. Deyrolle, Le matériel de la fumerie d'opium et son emploi. — Engins de pêche des Annamites et des Thoos du Tonkin. — M. Baudouin, L'homme sauvage de Vendée.

Folk-Lore. Vol. XXII. No. 4. December 31., 1911.

A. Lang, Lord Avebury on Marriage, Totemism, and Religion. — A. J. O'Brien, Some Matrimonial Problems of the Western Border of India. — Thos. J. Westropp, A Folklore Survey of County Clare (continued). — A. J. N. Tremearne, Fifty Hausa Folk-Tales (46—50). — J. Shakespear, Manipuri Proverbs. — J. S. Wingate, Armenian Folk-Tales (7—8). — H. B. Wheatley, Calendar Customs of the British Isles: Report of the "Brand" Committee. — L. Gomme and A. Lang, "Totemism and Exogamy". — A. M. Sporer, "Momia", a Ceremony of the Jews of Aleppo. — H. J. Rose and A. Lang, Mother-Right in Early Greece. — A. F. Major, Somersetshire Folklore. — C. S. Burne, Virgins' Garlands.

Internationales Archiv für Ethnographie. Bd. XX. 1912. Heft 5.

G. Knosp, Rapport sur une mission officielle d'étude musicale en Indochine. — J. P. B. de Josselin de Jong, A few Ootchipwesongs. — Social Organisation of the Southern Peigans.

Jahrbuch des Städtischen Museums für Völkerkunde zu Leipzig. Bd. 4. 1910.

Dr. P. Germann, Das plastisch-figürliche Kunstgewerbe im Grasland von Kamerun. — Dr. G. Antze, Abnenfiguren aus Kreide von Neu-Mecklenburg (Neu-Irland). — Dr. Th. Bloch, Graeco-buddhistische Altertümer im Museum für Völkerkunde zu Leipzig. Mit einer Einleitung von A. H. Francke. — Dr. Mohn, Das deutsche Tschadseegebiet, Land und Leute (Vortrag).

Journal of American Folk-Lore. Vol. XXIV. No. XCIII. July-Sept., 1911.

1. H. W. Odum, Folk-Song and Folk-Poetry as found in the Secular Songs of the Southern Negroes. — 2. Mrs. L. D. Ames, The Missouri Play-Party. — 3. H. G. Shearin, Some Superstitions in the Cumberland Mountains. — 4. E. Hague, Spanish-American Folk-Songs. — 5. Ph. Barry, Irish Folk-Song. — 6. New Ballad Texts.

Journal of the Anthropological Society of Bombay. Vol. IX.

Nr. 1. 1910. Rao Bahadur R. C. Artal, Ten Incarnations of Vishnu. — Lieut.-Col. K. R. Kirtikar, Some Forms of Bombay Amulets. — Shams-ul-Ulma Jivanji Jamshedji Modi, The Rat Problem and the Ancients. — The Dog in Myth and Custom. — Nr. 2. 1910. 1. Mr. Sarat Chandra Mitra, Further notes on the Primitive Method of Computing Time and Distance. — 2. Rao Bahadur R. C. Artal, Basawis in Peninsular India, Dévadâsis, Muralis, Bhâwanis, Arâdhins and Jôgins or Jôgatis. — 3. Mr. J. A. Saldanha, Gosavis of Western India. — 4. Mr. S. M. Edwardes, A Short Note on a Book of Charms. — Extra Number. (Silver Jubilee Memorial Number.) 1911. 1. Shams Ul-Ulma Jivanji Jamshedji Modi, Prefatory Note. — 2. A Short History of the Anthropological Society of Bombay. — 3. Mr. R. E. Enthoven, Totem Theories. — 4. Mr. Sarat Chandra Mitra, The Malay Versions of Two Ancient Indian Apologues.

— 5. Mr. A. L. Emanuel, The Beluchis of Upper Sind. — 6. Mr. Krishnalal Mohanlal Jhaveri, Kamalpuja in Kathiawad. — 7. Rao Saheb P. B. Joshi, Hindu Coronation Rites and Ideas of Government. — 8. Mr. Otto Rothfeld, Hindu Marriage in Western India. — 9. Mr. J. A. Saldanha, A Few Problems for Lawyers and Law-Makers in Comparative Ethnical and Ethical Jurisprudence. — 10. Mr. S. F. A. Edroos, "Shaikhs"; or Ethnography of the Indian Muslims. — 11. Mr. Kooarji Khandubhoy Desai, Engineering before the Mahomedan Period as seen from the Works of Kalidas and other well-known Authors. — 12. Mr. Rustomji Pestonji Masani, Naming Customs and Name Superstitions.

Journal of the Anthropological Society of Tokyo. Vol. XXVII. 1911.

No. 804. July. Y. Ino, On the Social System of the Ami Tribe in Formosa. — K. Yanagita, Japanese Dancing, Ancient and Modern. (Continued.) — K. Sugawara, Colour Associations. (Continued.) — Y. Deguchi, On a Certain Custom concerning Religious Purification. (Continued.) — I. Yoshida, Comparative Study of the Japanese and Ainu Languages. — B. Pillsdsky, Ancient Inhabitants of Sahalien. Translated by R. Torii. (Continued.) — Y. Sayama, Superstitions about the Tiger among the Hindoes. — Mrs. R. Torii, Travels in Eastern Mongolia. (Continued.) — T. Mayeda, On some Superstitions prevailing in Brandenburg, Germany. — S. Yagi, Remarks on Mr. Torii's Archaeological Notes taken during the Travel in Southern Manchuria. — No. 805. August. S. Tsuboi, On a Clay Human Figure with a large Depression on its Head from a Stone Age Site in Japan. — Y. Deguchi, Purification with Spittle. — K. Yanagita, Japanese Dancing, Ancient and Modern. (Concluded.) — S. Nishimoto, On the Yü-k'oh Tribe of Ch'u-chau, Cheh-kiang, China. — N. Ono, On a Stone-Ring found at Shima. — S. Yagi, Remarks on Mr. Torii's Archaeological Notes taken during the Travel in Southern Manchuria. — Y. Ino, Superstitions and Common Sayings among the Chinese in Formosa. — T. Mayeda, Fire and Light in Morning Ceremony. — Mrs. R. Torii, Travels in Eastern Mongolia. (Continued.) — K. Hayashi, On a repaired "Iwaibe" found in an Ancient Burial Mound. — T. Shibata, On the Burial Mound of Jonan in the Province of Suo. — No. 806. September. K. Kintachi, On the Phonetic System of the Ainu of South Saghalien (I). — K. Yanagita, "Itaka" and "Sanka" Spiritual Medium of Japan. — Y. Ino, Customs concerning the Nursing of Children and Ceremony of the 77th Birthday among the Chinese in Formosa. — S. Tsuboi, Odds and Ends from My Journey around the World. — Y. Ino, Popular Belief based upon Fortune-telling among the Chinese in Formosa. — S. Yagi, Remarks on Mr. Torii's Archaeological Notes taken during the Travel in Southern Manchuria. (Continued.) — I. Yoshida, Comparative Study of the Japanese and Ainu Languages. (Concluded.) — Mrs. R. Torii, Travels in Eastern Mongolia. (Continued.) — N. Ono, On the Painting the Face of "Haniwa" Figures. — T. Mayeda, Fire and Light in Mourning Ceremony. (Continued.) — No. 807. October. N. Ono, Archaeological Notes from the Northern Region of the main island of Japan (Hokuriku-do). — I. Yoshida, Ainu's Traditions regarding stars. — K. Kintachi, On the Phonetic System of the Ainu of South Saghalien (II). — S. Tsuboi, Odds and Ends from My Journey around the World. (Continued.) — Y. Shiota, On the Ainu Legends regarding the "Koro-Pok-Guru". — R. Imanishi, On a repaired "Iwaibe" Pottery. — S. Yagi, Remarks on Mr. Torii's Archaeological Notes taken during the Travel in Southern Manchuria. (Continued.) — Y. Ino, Superstitions and Common Sayings among the Chinese in Formosa. (Continued.) — T. Mayeda, Fire and Light in Morning Ceremony. (Continued.) — No. 808. November. S. Ishida, Twenty-seventh Annual Report of the Anthropological Society of Tokyo. — Y. Ino, On the Religious Conception of the Ami Tribe in Formosa. — K. Yanagita, "Itaka" and "Sanka" Spiritual Medium of Japan. (Continued.) — K. Kintachi, On the Phonetic System of the Ainu of South Saghalien. (Concluded.) — S. Tsuboi, Odds and Ends from My Journey around the World. (Continued.) — H. Nagata, Iyutoi, an ancient Ainu Chief at Akkeshi, Hokkaido. — T. Mayeda, Fire and Light in Mourning Ceremony. (Concluded.) — S. Yagi, Remarks on Mr. Torii's Archaeological Notes taken during the Travel in Southern Manchuria. (Concluded.) — No. 809. December. S. Kasai, On the Relics of Lake-dwellers in Shinano. — N. Ono, Elements of the Ornamental Patterns on the Potteries of the Pre-historic People of Japan. — S. Ishida, Twenty-seventh Annual Report of the Anthropological Society of Tokyo. (Concluded.) — S. Tsuboi, Odds and Ends from My Journey around the World. (Continued.) — Y. Ino, Etymology of the Word "Kokuseigyō" used by the Chinese in Formosa. — T. Iwasaki, Common Sayings prevailing in the Yaeyama Islands, Loochoo. — T. Mayeda, Customs of using Spade among the Indo-germans. — I. Yoshida, Japanese in relation to the Ainu Language. — H. Nagata, Iyutoi, an ancient Ainu Chief at Akkeshi, Hokkaido. (Continued.) — T. Shibata, Elat Discs with a hole at the center from Ancient Burial Mounds in Japan. — S. Nakane, Shell-Mounds at Nishigai-mura, Totomi.

Journal of the Polynesian Society. Vol. XX. December 1911.

No. 4. J. Martin, Origin of the Name of Tonga Island. — The Origin of Tattooing. — S. P. Smith, Aryan and Polynesian Points of Contact. — No. 3. Aipi of Rairoa, The Paumotuian Version of Tafa'i. Translated by A. Leverd. — Aipi-Taroi-a-Nui, of Rairoa, Paumotu Group, The North Paumotuian Version of Tafa'i. — Na Takaannui Tarakawa i Tahituihi, He Korero Mo Tara-Whata — The Story of Tara-Whata. — Extracts from Dr. Wyatt Gill's Papers.

Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. 1912. Part. I. Jan.

I. G. Le Strange, Description of the Province of Fars, in Persia, at the beginning of the Twelfth Century A. D. Translated from the M. S. of Ibnal-Balkhi in the British Museum. — II. Fr. Krenkow, The Tarikh-Baghdad (Vol. XXVII) of the Khatib Abu Bakr Ahmad b. Ali b. Thabit al-Baghdadi. Short Account of the Biographies. — III. L. Mills, Yasna XXX as the Document of Dualism.

— IV. A. H. Sayce, A New Vannic Inscription. — V. J. Ph. Vogel, Archaeological Exploration in India, 1910—11. — VI. Ch. J. Lyall, The Pictorial Aspects of Ancient Arabian Poetry. — VII. H. Luders, On some Brahmi Inscription in the Lucknow Provincial Museum. — V. Thomsen, Dr. A. M. Stein's Manuscripts in Turkish "Runie" Script from Miran and Tun-huang. — J. F. Fleet, Imaginative Yojanas. — The Date of the Death of Buddha. — L. Rice, Mahishamandala. — J. F. Fleet, Remarks on Mr. Rice's Note. — F. E. Pargiter, Verses relating to Gifts of Land cited in Indian Land Grants. — Note on the Age of Puranas. — G. A. Grierson, The Kambojas. — G. K. Nariman, The Kambojas. — V. V. Sovani, Origin of Abhinavagupta's Paramarthasara. — C. O. Blagden, Bao-Vihara. — I. Guld, The Ethiopie Senkessar. — G. Banking, Coronatian Chronogram. — La Fondation De Goeje.

Journal of the American Oriental Society. Vol. XXXII. Part I. January, 1912.

P. Haupt, Some Difficult Passages in the Cuneiform Account of the Deluge. — The five Assyrian stems *lu*. — Fr. A. Vanderburgh, Babylonian Legends, B M Tablets 87 535, 88 823 and 87 521 CT XV.

L'Anthropologie.

Tome XXII. No. 6. Nov.-déc., 1911. H. Breuil et J. Cabre, Les Peintures rupestres d'Espagne. — S. Reinach, Le gendre et la belle mère. — Tome XXIII. No. 1. Janvier-février, 1912. H. Breuil et H. Obermaier, Les premiers travaux de l'Institut de paléontologie humaine. — J. Déchelette, Une nouvelle interprétation des gravures de New-Grange et de Gavrinis. — L. Mayet, Les Néolithiques de Montouliers. Etude sommaire d'un Ossuaire néolithique découvert à Montouliers (Hérault).

Literaturzeitung, Orientalistische. J. C. Hinrichs, Leipzig, Blumeng. 2. 15. Jahrg., 1912.

No. 1, Jänner. J. Barth, Zu den Papyri von Elephantine. — H. Grimme, Die Jabotriade von Elephantine. — S. Langdon, A Tablet from Umma. — W. Spiegelberg, Die ägyptischen Personennamen in den kürzlich veröffentlichten Urkunden von Elephantine. — No. 2, Februar. W. Chapman, Das Land Nubien. — S. Daiches, Das Gilgames-Epos und das hohe Lied. — B. Meißner, Zu Hammurapis Gesetz XIX r. 93. — E. Nestle, Zur Chronologie des Alten Testaments. — F. Perles, Zu Sachaus Aramäischen Papyrus und Ostraka II. — O. Schröder, Adad-nirari IV, der „Helfer für Israel“. — A. J. Wensinck, Zu den Achikarsprüchen der Papyri aus Elephantine. — No. 3, März. A. Büchler, Zu Sachaus Aramäischen Papyrus aus Elephantine. — E. Dittlich, Gibt es astronomische Fixpunkte in der älteren babylonischen Chronologie? — M. Hartmann, Sulami oder Sullami? — F. Hommel, Die Götter Nibhaz und Tartak. — F. Peissner, Zur babylonischen Chronologie. — G. Sellin, Zu der ursprünglichen Bedeutung der Mazzeben. — E. Weidner, Beiträge zur Erklärung der astronomischen Keilschrifttexte. — M. Witzel, En-d-nin-gir-su in den Gudeazyindern.

Man.

Vol. XI. No. 12. December, 1911. Dr. J. Maes, Notes sur le matériel de féticheur, Baluba. — J. W. S. Macfie, A Bassa-Komo Burial. — G. A. Wainwright, Pre-Dynastic Iron Beads in Egypt. — W. M. Strong, Note on the Tate Language of British New Guinea. — Vol. XII. No. 1. January, 1912. C. W. Hobley, Kamba Protective Magic. — T. W. Edge-Partington, Kite Fishing by the Salt-water Natives of Mala or Malaita, British Solomon Islands. — W. G. Aston, Sacrifice in Shinto. — J. D. Anderson, Sir Herbert Risley †. — Eighteenth International Congress of Americanists, 1912. — No. 2. February, 1912. C. W. Hobley, The Wa-Langula or Ariangula of the Taru Desert. — E. S. Hartland, Dinka Laws and Customs: A Parallel. — J. R. Mortimer, Esqu. †. — C. G. Seligmann, A Cretinous Skull of Eighteenth Dynasty. — J. D. Hornblower, A Note on the Secretary to whom the Prophet Mohammed is traditionally supposed to have dictated the Koran. — G. C. Wheeler, Two Tales in Mono Speech (Bougainville Straits). — No. 3. March, 1912. W. E. H. Barrett, A' Kikuyu Fairy Tales (Rogano). — A. L. Lewis, Megalithic Monuments in Gloucestershire. — H. W. Garbutt, Native Customs in Nyasa (Manganja) Yao (Ajawa). — A. Chervin, Dr. Paul Topinard †.

Mededeelingen v. w. het Nederlandsche Zendinggenootschap. 55. Deel. 1911. 4. St.

Dr. N. Adriani, Het Voorvoegsel ME-, PE- in de Bare'etaal. Vordracht, gehouden op de Conferentie der zendingen op Midden-Celebes de Tentena, den 9. Juni 1911. — P. ten Kate, Een eerste schrede op Napoesch taalgebied.

Mémoires de la Société de Linguistique. (Paris 5.) H. Champion. Quai Malaquais.

Tom. XVII, Fasc. 4. M. Grammont et Le Quang Trinh, Etudes sur la langue annamite. — A. Meillet, Sur les mots iraniens empruntés par l'arménien. — M. Cohen, Notes sur des verbes et des adjectifs amhariques.

Memoirs of the Bernice Pauahi Bishop Museum of Polynesian Ethnology and Natural History. Vol. III. 1911.

W. T. Brigham, Ka Hana Kapa. The Making of Bark-Cloth in Hawaii.

Mitteilungen aus den Deutschen Schutzgebieten.

24. Band. Heft Nr. 5. 1911. F. Seiner, Die Omaha. — H. Meyer, Reiseberichte aus Deutsch-Ostafrika II—V. — Ergänzungsheft Nr. 5. 1912. G. Friederici, Wissenschaftliche Ergebnisse einer amtlichen Forschungsreise nach dem Bismarck-Archipel im Jahre 1909. II. Beiträge zur Völker- und

Sprachenkunde von Deutsch-Neuguinea. — 25. Band, 1912. Heft Nr. 1. E. Kohlschütter, Die Höhe von Tabora. — Bericht über die Arbeiten des Hauptmanns Foerster, bei Gelegenheit der Grenzfestssetzung von Kaiser-Wilhelmsland im Verlauf des 8. Grades südlicher Breite.

Internationales Archiv für Ethnographie. Supplement zu Bd. XX. 1911.

A. Schachtzabel, Die Siedelungsverhältnisse der Bantu-Neger.

Orientalisches Archiv. Jahrg. II. Heft 2. Januar 1912.

C. Gurliitt, Zur Topographie Konstantinopels im XVI. Jahrhundert. II. — F. W. Brepohl, Ein Freudenfeuer im türkischen Heerlager zu Ofen am Ende des XVI. Jahrhunderts. — T. Krygowski, Polenteppiche (Polnische Knüpfeppiche). I. — M. v. Brandt, Das chinesische Glas. — F. G. Müller-Beeck, Ursprung der japanischen Motive im Kunstgewerbe.

Petermann's Mitteilungen.

57. Jahrg. 1911. Dez.-Heft. D. Mac Ritchie, Der Kajak im nördlichen Europa. II. — K. Wegener, Die deutsche Samoainsel Apolima. — B. Struck, Das Kolloquium über afrikanische Sprachen am Seminar für orientalische Sprachen zu Berlin. — E. Banse, Levante und Levantiner. — K. Dove, Beiträge zur Kulturgeschichte von Ostafrika. — 58. Jahrg. 1912. Jan.-Heft. C. Bachmann, Die geographische Verbreitung des Reisbaues und seine Intensität in den Monsunländern. — A. Dirr, Anthropologische und ethnographische Übersicht über die Völker des Kaukasus. 1. Versuch einer anthropologischen Klassifizierung. — M. Hammer, Die Ergebnisse der Reise der ermordeten Dr. Brunhuber und Schmitz zum oberen Salween. — J. Czekanowski, Ethnographie des Nil-Kongo-Zwischengebiets. — G. Schwelinfurth, Handwerk und Industrie in Ostafrika. — M. Kießling, Der Einfluss Vorderasiens auf ionische Kultur. — E. Schultz, Ein Anker als neues Steingerät aus Samoa. — T. de Aranzadi, Badische und baskische Kegelkugeln als ethnographische Parallelen. — Februar-Heft. F. Graebner, Australische Speerschleudern. — H. Wichmann, Die Bevölkerung des Südafrikanischen Bundes. Ergebnisse der Zählung vom 7. Mai 1911. — März-Heft. A. Dirr, Anthropologische und ethnographische Übersicht über die Völker des Kaukasus (Schluss). 2. Linguistische und ethnische Zugehörigkeit. — F. Graebner, Australische Speerschleudern (Schluss).

Philippine Journal of Science. D. Biology, Ethnology and Anthropology. Vol. VI. 1911.

No. 5. Nov. H. O. Beyer and B. F. Barton, An Ifugao Burial Ceremony. — No. 6. Dec. M. L. Miller, The Non-Christian People of Ambos Camarines.

Revue d'Éthnographie et de Sociologie. 1911. Nos. 9—12. Sept.-Déc.

A. van Gennep, Études d'ethnographie algérienne: Les soufflets algériens. — Les poteries kabyles. — Le tissage aux cartons.

Tijdschrift v. h. Kon. Nederl. Aardrijksk. Genootschap. 2. Serie. Deel XXVIII. 1911. No. 6.

J. C. van Eerde, Ethnographische gegevens van de exploratie-detachementen op Nieuw-Guinea. — Het eiland Ambelao en zijne bewoners.

Toung Pao. (Leiden.) Vol. XII. No. 5. Déc. 1911.

G. Maspero, La royaume de Champa (Suite). — A. Liétard, Notions de Grammaire Lo-lo, dialecte A-hi. — P. Pelliot, Deux titres Bouddhiques portés par des religieux nestoriens. — Les konoche ou „maîtres du royaume“ dans le Bouddhisme Chinois. — G. Arnaiz et M. v. Berchem, Mémoire sur les Antiquités Musulmanes de Ts'üan-tcheou. — E. Simon, Ein alter Plan der beiden Hauptstädte des ehemaligen Königreiches Chusan.

Transactions and Proceedings of the Japan Society. (London.) Vol. IX. 1910—11. Part II.

J. H. Gubbins, A Samurai Manual or a Peep into Administrative Methods in Feudal Times. — J. Harada, Goseku: the Five Festivals of the Seasons in Japan.

Transactions of the Asiatic Society of Japan. Vol. XXXVIII. Part IV. 1911.

B. J. Kirby, Ancestral Worship in Japan. — J. C. Hall, Japanese Feudal Law.

University of Pennsylvania. The Museum Journal. Vol. II. 1911.

No. 3. Sept. The Museum and the Schools. — J. A. Montgomery, A Magical Skull. — G. Sebbelov, The E. W. Clark Collection. — M. B. Harrington, Mystery Packs of the American Indians. — G. Sebbelov, The Osage War Dance. — No. 4. Dec. G. Sebbelov, The E. W. Clark Collection. — Snowshoes.

Veröffentlichungen aus dem städtischen Völkermuseum Frankfurt a. M. IV. 1912.

J. Lehmann, Flechtwerke aus dem malayischen Archipel. Unter Zugrundelegung der Sammlungen des städtischen Völkermuseums.

Zeitschrift für Ethnologie. (Berlin.) 43. Jahrgang. 1911.

Heft 5. F. Noetling, Beiträge zur Kenntnis der archäolithischen Kultur der Tasmanier. — Ed. Hahn, Wirtschaftliches zur Prähistorie. — O. Iden-Zeller, Ethnographische Beobachtungen unter

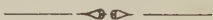
den Tschuktschen. — Heft 6. H. Kunke, Einige grundsätzliche Bemerkungen über Sonne, Mond und Sterne im alten Mexiko. — F. Nopcsa, Sind die heutigen Albanesen Nachkommen der alten Illyrier? — R. Prietze, Pflanze und Tier im Volksmunde des mittleren Sudan. — R. R. Schmidt, Die Grundlagen für die Diluvialchronologie und Paläethnologie Westeuropas. — R. Hermann, Zusatz zu vorstehendem Aufsatz.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. (Leipzig.) Bd. LXV. Heft 4.

F. H. Weissbach, Zur keilinschriftlichen Gewichtkunde. — E. Littmann, Tigre-Erzählungen. — E. König, Neuere Stammbildungstheorien im semitischen Sprachgebiete. — R. Schmidt, Beiträge zur Flora Sanscritica (Fortsetzung). — J. Grill, Zur mandschurischen Übersetzung des Tao-te-king. — G. Röder, Das ägyptische Mastaba-Grab. — F. Praetorius, Bemerkungen zu Takla Hawaryat.

Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. A. Hölder, Wien. XXV. Band. H. 4.

D. H. Müller, Zum Aufbau von Ezechiel Kap. 20. — J. Charpentier, Bemerkungen über die vratyas. — Ch. Bartholomae, Mitteliranische Studien II. — A. Grohmann, Eine Alabasterlampe mit einer Ge'ezinschrift. — V. Christian, Zum Meissnerschen Vokabular in OLZ. 1911. S. 395.



Le Culte de la Société Secrète des Imandwa au Ruanda.

Par le P. ALEX. ARNOUX des Pères Blancs, Kabgayi, Ruanda (Afrique Orientale Allemande).

(Suite.)

SECONDE PARTIE.

Dans cette seconde partie réservée à la liturgie du *Kubândwa*, je traiterai successivement des différentes cérémonies qu'une coutume immémoriale et imprescriptible a rendues sacrées et rigoureusement obligatoires.

- | | |
|--|---|
| I ^o <i>Kwâtūra</i> l'initiation. | IV ^o <i>Kuséga</i> la collecte. |
| II ^o <i>Kugâbulirwa</i> les agapes. | V ^o <i>Kühiga</i> les vœux. |
| III ^o <i>Kusúbira kú ntebe</i> la confirmation. | VI ^o <i>Kuhigura</i> l'exécution des vœux. |

I^o *Kwâtūra* — l'Initiation.

Je donne ici les cérémonies usitées pour l'initiation des adultes: lorsqu'on pense à *kwâtūra* un enfant non encore parvenu à l'âge de raison, un homme mûr tient sa place et joue un rôle analogue à celui du parrain dans le baptême. Une fois grand, l'initié dans ces conditions sera instruit des obligations contractées en son nom, et sera tenu de les ratifier.

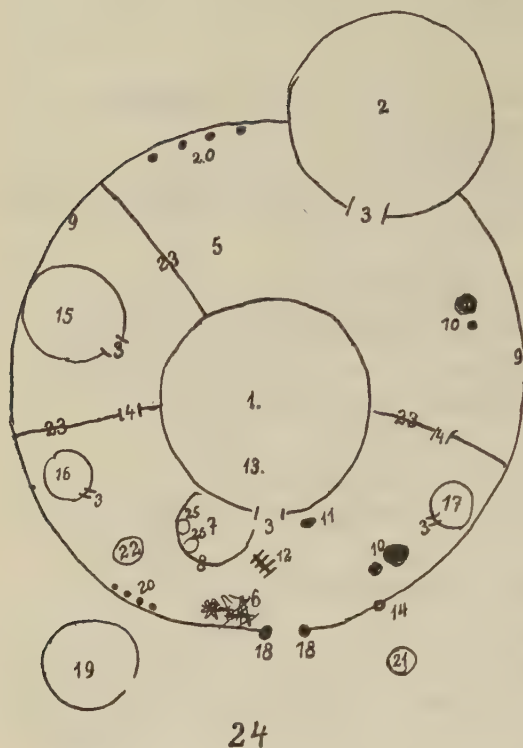
Les cérémonies étant les mêmes généralement pour les trois castes des Bañarwanda, Batutsi, Bahutu et Batwa, je n'ai pas cru devoir composer des paragraphes spéciaux sans raison d'être; je me suis borné à signaler de ci de là les particularités dignes d'intérêt.

Il arrive quelquefois que l'enfant ou le jeune homme qu'on prétend *kwâtūra* s'y refuse énergiquement pour des raisons variables, à lui connues. Si les efforts des parents ou des tuteurs restent en définitive inutiles, on dit du réfractaire: «*Yabâye ikiṭṣire*¹ ce qui équivaut à le traiter de révolté.» Je suppose, dans ce qui suit, que l'élu n'oppose aucune résistance et que l'initiation suit son cours normal.

1^o Les préparatifs.

Tout *nzigo* (profane) qui songe à se faire *kwâtūra* manifeste d'abord son intention à un sorcier. Les *bâpfumu* ne se prononcent pas à la légère sur l'opportunité ou la nécessité pour leurs clients — dans les conjonctures particulières où ils se trouvent — de se consacrer à *L'angombe*: les devins demandent du temps pour réfléchir, et dans certains cas, celui de *Rukikâmpunzi* entre autres, ils attendent plus de deux ans avant de donner leur avis motivé.

¹ Ce mot *ikiṭṣire* sert aussi à désigner les personnes que la maladie a tellement abattues qu'elles refusent de parler aux médecins, ou aux personnes qui viennent les visiter.

Plan d'un lúgo de Muñarwánda très aisé ($\frac{1}{15}$, gr. nat.)

1. Hutte du maître du lúgo.
2. Hutte d'un enfant marié, dans le kikáli de son père.
3. imilángo porte d'entrée de la hutte.
4. ikxánu passage entre les parties du
5. ikikáli. [lúgo.
6. imugáliro bois pour fermer l'entrée du
7. ingómbe, lúgo des vaches. [lúgo.
8. Enceinte du lúgo des vaches.
9. Enceinte du lúgo générale.
10. ibigega.
11. Là où enfante les cornes de la vache dans le kuhígura.
12. ikitsániro kxq tñka.
13. Là où on offre des sacrifices à Niri-
14. múko : multnzi. [kitšámbi.
15. Hutte de la seconde femme.
16. indáro yq inkike ya haráguru.
17. indáro yq inkike ya hépfo.
18. ibikíngi ba malémbo.
19. Hutte du mugáragu.
20. maráro yq abázimu.
21. indáro yq ikisónga kxa Nirikitsámbi.
22. indáro que l'on bâtit pour le kuhígura.
23. Différentes cloisons en roseaux ou en
24. kw'ilémbo. [bikéneri.
25. Petites huttes pour les veaux.

Plusieurs n'hésitent pas à essayer, les uns après les autres, les innombrables moyens que le ciel leur a départis de sonder les mystères impénétrables au vulgaire, moyens parmi lesquels je signale les plus communément employés :

a) *Kuráguzq inzuzi*: consulter le sort en jetant sur une planchette légèrement évidée (*imbébe*) des morceaux d'os, de fer, de gourde: la disposition relative des *inzuzi* est «révélatrice».

b) *Kuráguzq ingtmbu*: on juge d'après la direction que prend la graisse brûlée sur le *kitšúmbi*¹.

c) *Kuráguzq inkóko*: consulter les entrailles des poulets.

d) *Kuráguzq inka*: consulter les entrailles des vaches (réservé aux *bá-pfumu* du roi).

e) *Kuráguzq umútwe*: se prononcer en écoutant les inspirations intérieures, sans avoir recours à des instruments (*umútwe* la tête).

f) *Kuráguzq ikikóndo*: agiter dans une écuelle contenant de l'eau quelconque un morceau de bois (*ikikóndo*): s'il adhère au fond de l'écuelle, les sorts sont favorables.

g) *Kuráguzq intóndwe*: consulter l'intérieur d'une petite sauterelle (usité surtout chez les Bahutu).

¹ V. figures d'*imbébe*, d'*inzuzi* et de *kitšúmbi* dans l'«Anthropos», V (1910), Art. du P. SCHUMACHER, pp. 872—874.

h) *Kuráguza intáma*: consulter les entrailles des moutons.

i) *Kuráguza amávuta*: on met dans de l'eau bouillante quatre mottes de beurre: les sorts sont reconnues favorables si le beurre fondu ne forme qu'une seule tache bien unie.

Dans la plupart des cas, la personne pour laquelle le *múpfumu* consulte les sorts fournit un peu de sa propre salive. Cette salive nommée communément *amatsándwi* et dans le cas *imbuto* graisse, sera mise par le sorcier en contact avec les instruments, avant même l'opération.

Après avoir épuisé ou fortement entamé les ressources de son client auquel il extorque honoraires sur honoraires (*ingemo*): moutons, chèvres, haricots, pois, pioches et jusqu'à un taureau chez les riches Batutsi, le *múpfumu* formule solennellement le résultat de ses recherches: «Tu te demandais depuis longtemps pourquoi tu n'avais aucun succès chez ton patron; pourquoi tes récoltes pourrissaient ou séchaient sur place; pourquoi la maladie vous poursuivait, tenace! Apprends-le donc aujourd'hui: Vous avez été frappés par les *Imándwa*, par tel ou tel *Imándwa* (il indique le nom des *Imándwa* source des malheurs qu'on déplore).

— Et quel remède me conseilles-tu? demande le client au sorcier: qui vaincra, qui réduira les *Imándwa*, qui s'acharnent contre moi ou contre les miens? *Instnzi niki?* (de *kutšinda* vaincre).

— Le remède est unique: tu n'as pas la liberté du choix: il te faut *kubándwa* les *Imándwa* courroucés qui en veulent à ta vie, à celle de tes enfants, qui s'opposent à la réussite de tes entreprises.

— Mais je n'ai jamais *kubándwa*.

— Tu te feras donc initier: *bazákwátūra*: on t'initiera, ils t'initieront.»

Parfois les *bápfumu* se prononcent d'une manière un peu différente: «Sache bien, disent-ils, à celui qui les consulte que les *bázimu* de tes ancêtres sont irrités contre toi (ou ta femme, ou tes enfants): c'est le *múzimu* d'un tel, de ton grand'père: *umúzimu wa sókokuru*: — de ta grand'mère: *umúzimu wa nókokuru*. — C'est le *múzimu* de tel ou tel voisin défunt (déclaration très efficace pour engendrer une haine à mort entre familles). — Tous ces *bázimu* ont mis à leur service, ont appelé à leur secours les *Imándwa* de *L'angómbe*: «*Abázimu batéze Imándwa*: les *bázimu* ont fait frapper les *Imándwa*¹. Donc tu as été attaqué par les *Imándwa* sur l'instigation des mânes, de tel ou tel esprit.

— Comment les apaiserai-je? *Instnzi niki?*

— Les *bázimu* qui t'ont fait «frapper» sont irrités de savoir que l'on a délaissé les *Imándwa* qu'ils honoraient avec tant de ferveur autrefois: Chez vous on ne va plus *kubándwa*! — Les *bázimu* demandent donc que toi et les tiens vous vous adonniez au *kubándwa* en leur nom, en leur honneur:

*Umúzimu wa sókokuru, wa nókokuru, uzámubándirwa*².

L'esprit de ton grand'père, de ta grand'mère, tu iras *kubándwa* en son nom.

¹ *Kutéra* frapper, *kutéza* faire frapper, exciter à nuire.

² Voici, une fois pour toutes, les différentes formes du mot *kubándwa*.

Kubándwa actif (bien qu'avec terminaison passive *wa*): se livrer au culte de *L'angómbe*, des *Imándwa*.

Kubándirwa applicatif: *kubándwa* pour un autre, en son nom.

— Mais je ne suis pas initié: mon fils est encore un *nzigo*.

— Tu seras initié, *bazákわたúra*; tu le feras initier, on l'initiera pour toi, *bazámukubándiřiriza*.»

Lorsque le défunt est mort avant d'avoir pu ou voulu *kubándwa*, il n'en est pas moins supposé faire intervenir les *Imándwa* de *L'aŋgómbe* pour affliger l'humanité. Le sorcier, ayant toujours quelque échappatoire préparé, dit donc à celui qui l'interroge: «Apprends que l'esprit de ton père a mobilisé les *Imándwa* et les a lancés à sa poursuite: tu l'apaiseras par conséquent en honorant ses *Imándwa* favoris.

— Mais, reprend le client, mon père était un *nzigo*, tous les *Imándwa* lui étaient également étrangers.

— Alors, répond le *múpfumu* sans la moindre hésitation, tu honoreras les *Imándwa* qu'il aurait certainement honorés si la maladie ne l'avait pas si tôt emporté, c'est-à-dire N. N.

Uzábándwa Imándwa so yáli kuzábándwa, ko áli Bínego,
Tu honoreras les *Imándwa* (que) ton père était pour devoir honorer, que c'est *Bínego*,

*Kagóro, Nabilũngu*¹.»

Kagóru, Nabilungu.»

Ainsi donc on attend l'invitation formelle du sorcier pour être initié, — ou pour faire initier un enfant, un parent, un pupille.

Plusieurs disent, il est vrai, avoir été avertis en songe de la nécessité de *kubándwa*. Mais à moins que le songe révélateur n'ait porté avec lui des caractères extraordinaires, je suppose qu'on a dû le faire interpréter par le *múpfumu*. D'une façon générale, en effet, les indigènes du Ruanda n'attachent pas d'importance aux rêves (on verra, dans les appendices, que *L'aŋgómbe* refusa de remettre à plus tard une partie de chasse, malgré les supplications de sa mère qui appuyait sur des songes ses pressants avertissements) à tel point qu'ils disent fréquemment:

Inzózi zirabéřa les rêves mentent.

N. arabéřa, irkq inzózi N. ment comme les songes.

Nĩ ibińoma bę indóto ce sont des mensonges de rêves.

Le sorcier ayant ordonné le *kubándwa* comme seul remède, ou ayant expliqué les songes dans ce même sens, aucun *Muńarwanda* ne doute, même un instant, de l'obligation rigoureuse où il se trouve d'honorer *L'aŋgómbe* et ses subordonnés. Sans plus tarder il prend ses dispositions pour que l'initiation ait lieu le plus tôt possible.

Dans la plupart des cas, qu'il s'agisse de *kubándwa* pour son propre compte — ou de *kubándirwa* un *múzimu*, ou de *kubándirwa* un individu que la maladie empêche de *kubándwa*, ou de *kubándirwa* un enfant qui n'a

Kubándiřa causatif: faire *kubándwa* quelqu'un le *kwátura*.

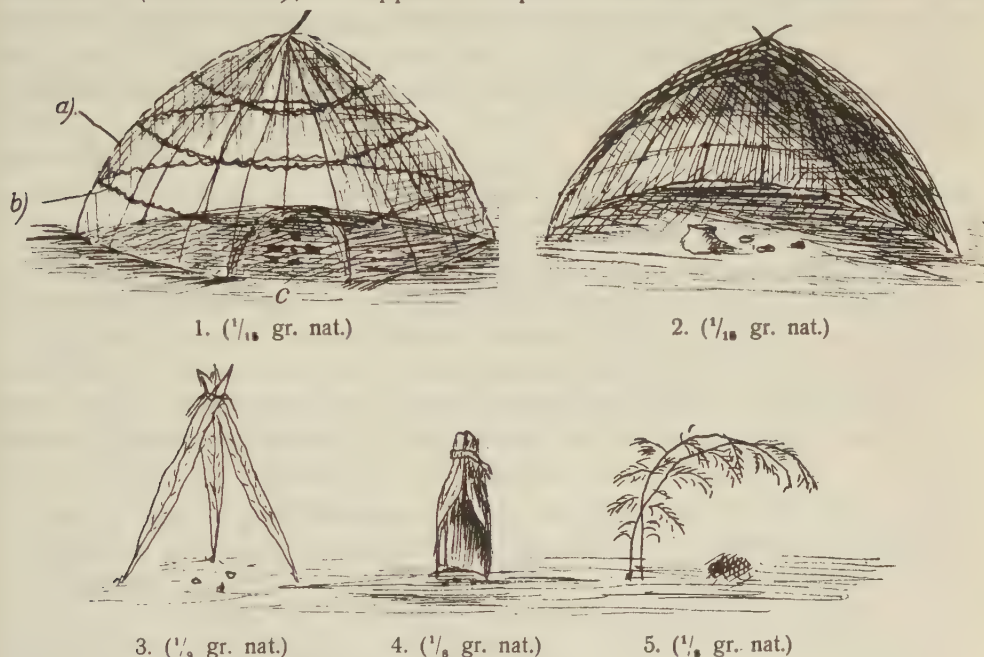
Kubándiřiriza applicatif-causatif: faire *kubándwa* pour quelqu'un.

Kubándúra oppositif: cesser de *kubándwa*.

¹ Au cas où le *múpfumu* croit devoir imputer les calamités dont se plaint son client aux seuls *bázimu* «*abázimu baratęye* les esprits ont frappé», il lui conseille simplement de leur offrir des sacrifices (*kubatelekęra*) sans qu'il soit question de *kubándwa*.

pas encore l'âge de raison, — on est engagé par le *múpfumu* à faire précéder le *kubándwa* du *kutelekéra* en d'autres termes d'offrir aux *bázimu* des sacrifices personnels.

Le client retourné au *lugo* s'empresse donc de déposer dans les *maráo* (petites huttes consacrées aux mânes. Fig. 1, 2, 3, 4, 5) soit du vin de bananes, soit de la bouillie de sorgho ou d'éleusine, soit de minuscules quartiers de viande (*intonórano*), et supplie les esprits de se rendre cléments: «*Ni mu-*



Amaráo yá abázimu.

1. En forme de hutte indigène: a) *imigánda*, b) *imbáliro*, c) *umulángo* (porte), les huttes sont à peine couvertes de branchages et d'herbes jetées négligemment sur le toit.
2. En forme de tonnelle. A l'intérieur une petite cruche contenant un peu de *nzoga*, des feuilles d'arbre sur lesquelles on a posé des morceaux de viande, des boulettes de *múdsima*.
3. Trois feuilles sèches de bananier fichées en terre et réunies à leur sommet.
4. Feuille du tronc de bananier dont on a replié les deux côtés sur la moitié supérieure de leur longueur.
5. Cette forme est la plus rare. Pour ma part, je n'ai rencontrée qu'une fois à Kahógo dans un champ de *mayáka*. Une ou deux branches de *mitšúro*, fichées en terre et recourbées; c'est tout.

goróroke soyez-nous propices, adoucissez-vous!» — Ces sacrifices aux esprits de la famille se répètent pendant plusieurs semaines, entremêlés de nouvelles consultations chez le sorcier.

Lorsque le jour du *kubándwa* approche, on donne à celui qui va être initié un collier de perles blanches oblongues (*ulusánga*) qu'il portera ostensiblement jusqu'au *kwátúra*¹.

¹ Cette coutume n'est pas générale dans le Ruanda. Elle existe au moins au Bugóyi, où dans certains cas, ceux qui sont désignés pour *kubándwa* reçoivent ce collier plusieurs années avant le *kwátúra*. Ce signe révèle à tous que les individus ainsi parés ont le cœur «bien disposé».

On songe alors à choisir le parrain qui devra *kwátūra* l'élú, le *ku-sóhozahq Imándwa* (le présenter aux *Imándwa* dans l'acte même de l'initiation). La désignation du parrain n'est pas laissée à l'arbitraire de l'élú ou de ses parents; et pour montrer combien les sorciers sont scrupuleusement consciencieux dans l'exercice de leur art, je donne ici les détails que m'a fournis *Kṣábatwa*.

«Ma mère (*Niraširhámberé*), dit-il, avait espéré que mon oncle maternel, *Mináne*, ferait l'office de parrain. La sorcière consultée s'y oppose. «*Ínzuzi ziránze*: les *nzuzi* refusent (de parler en ce sens), répond-elle. Si *Mináne* s'obstine à *kwátūra Kṣábatwa*, contre mes indications, tous deux seront accablés de malheurs.»

De nouveau *Niraširhámberé* consulte la *mupfumúkazi* en présentant un autre individu, *Nzárubara*, étranger à notre famille: «*Nzárubara* peut initier *Kṣábatwa*, les *bázimu* l'agrément, *abázimu baramušima*», répond la sorcière.

L'*umwátūra* (celui qui initie) n'est donc pas toujours recruté parmi les parents naturels de l'élú, quelquefois même, mais c'est l'infime exception, l'élú et le parrain appartiennent à des castes différentes. Ainsi *Lwidegém̃ba*, grand *Mutútsi*, a été initié par *Lubérwa*, simple *Muhutu*.

«*Nzárubara*, continue *Kṣábatwa*, avait été accepté par les *bázimu* au dire de *Niramulámo* (sorcière de *Niraširhámberé*): mais *Nzárubara* consentirait-il? — Ma mère envoie à *Nzárubara* la cruche de *nzoga* qu'elle avait destinée à *Mináne* et lui fait dire: «*Uráze kumbándiširizq umwána wánze* tu viendras faire *kubándwa* pour moi (initier) mon enfant.» — «Comment crains-je, répond *Nzárubara*, sans avoir *kuráguza*, consulté le sorcier?» — «Ne crains rien, lui répond ma mère, j'ai consulté les sorciers en ton nom: *Narakuláguriže*¹ les *bázimu* n'y mettent pas d'opposition, *ínzuzi ziléze* les *nzuzi* ont été favorables².»

«Puisque ma mère a réussi à lui rendre les *nzuzi* favorables³. *Nzárubara* consent à remplir les délicates fonctions qu'on lui confie; mais pour plus de sûreté il veut *kuráguza* le sorcier qui a toujours eu ses préférences marquées et justifiées, *Birábonye*⁴.» Celui-ci répond: «*Umubándiše ntá kṣo bitwáye* fais le *kubándwa*, cela ne t'enlèvera rien (aucun mal n'en résultera pour toi).»

¹ a) *Kurágura* consulter les sorts (office du sorcier).

b) *Kurágulira* consulter les sorts pour quelqu'un: «*Undágulire* jette les sorts pour moi», dit le client.

c) *Kuráguza* consulter le sorcier (faire *kurágura*, actif).

d) *Kuráguriza* consulter le sorcier pour un autre: *Undágulize umwána* consulte le sort pour mon enfant.

e) *Kurágulrwa na umúpfumu* être le sujet d'une consultation.

f) *Kurágulizwa na ababéyi* être le sujet d'une consultation demandée par les parents.

² *Kwéra* être blanc, mûr, favorable. Lorsque le sort a été heureux on dit: *imána zéze imána ziléze* (passé de *kwéra*), ou bien suivant les instruments dont on s'est servi: *ínzuzi ziléze* — *ikikóndo kiléze* — *urugtmbu ruléze*. L'opposé de *kwéra* est *kwirádoula* être noir, de mauvaise augure; on dit donc selon les cas: *ínzuzi zirábuye urugtmbu rwirábuye* — *ikikóndo kṣirábuye*.

³ *Kumweréza* faire blanchir pour lui.

⁴ Je connais personnellement *Birábonye*. L'ayant trouvé occupé à *kurágulira* un enfant,

Tout est parfait: qu'on donne à la famille de l'élu le temps de préparer le *nzoga* d'usage et la cérémonie aura lieu.

Cependant on multiplie les visites aux *marôdro*, et il ne se passe pas de jour sans qu'on sacrifie aux esprits, spécialement à l'esprit de celui qui doit être honoré indirectement par les hommages qu'on rendra à ses *Imândwa* de choix¹.

«Deux semaines étant écoulées, ma mère avertit *Nzárubara* d'avoir à se présenter le lendemain vers le soir, et elle prend les dernières mesures pour que tout se fasse dans de bonnes conditions.» Elle convoque les *Imândwa* des environs, étend sur les arbres qui sont à l'entrée du *lúgo*, sur les piliers (*inkîngi*) à l'intérieur de la maison, une bouillie blanche, d'eau et de terre (*îngwa*); cuit la bière de sorgho (*kuşîgişq amârwa*) et descend du *rusênge* les cruches de vin de bananes².

Le jour même de l'initiation, dans la matinée, *Nîraşirhmbere* me conduit près des huttes des *bázimu* établies dans notre *lúgo*, et s'adressant au *múzimu* de mon père elle lui dit en me présentant:

«*Sékq, ugoróroke! Dorq umubândwa wâwe*³. *Mbése, ntîwali*
«Ris, sois nous propice! Vois l'*Imândwa* tien. N'est-ce pas, n'avais-tu pas
wágize ngo twalétşq Imândwa yâwe wakûndaga? Ngo úyu umwâna
cru que nous avons délaissé l'*Imândwa* tien que tu aimais? Voici celui-ci l'enfant
wâwe. Kxábatwa: Bagîye kumwâtûra.»
tien. *Kxábatwa:* Ils sont allés l'initier.»

«Tu croyais peut-être que nous avions abandonné ton *Imândwa* préféré. Eh bien non! Vois plutôt ton enfant *Kxábatwa*. On est sur le point de le présenter à *L'ângómbe*.»

je me permis de l'interroger sur sa vocation à la vie de sorcier, et sur les avantages que lui rapportait l'exercice de sa profession. Il me répondit en ces termes:

«Mon père était sorcier; personne ne pouvait être surpris de me voir prendre sa succession. Un rêve vint m'avertir à propos du moment précis où je devais entrer en charge. Mais, pourquoi te le cacher? ajouta-t-il. Je n'ai aucune confiance dans les moyens de divination que j'emploie; les *Bañarwanda* me consultent: je serais bien sot de ne pas répondre à leur appel et de refuser les honoraires. J'aurais pu, comme tant d'autres, piller mes voisins; j'ai renoncé à ce mode d'acquisition trop dangereux: en devenant sorcier, j'ai trouvé le moyen de profiter tranquillement du bien dérobé à autrui.»

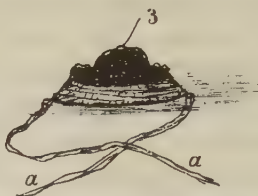
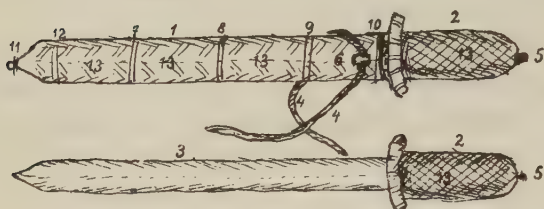
Les parents de l'enfant malade au sujet duquel *Birábonye* consultait les sorts, écoutaient, sans émotion aucune, ces déclarations si franches du *mupfumu* — et il ne leur viendra pas même à la pensée, pas plus à eux qu'aux autres, d'abandonner de longtemps des superstitions consacrées par la coutume.

¹ Je rapporte ici les détails de la cérémonie du *kwâtûra* d'après *Kxábatwa*, non pas qu'il y ait eu dans son initiation quelque chose de spécial, mais parce que j'ai cru que des noms concrets jetteraient un peu plus de clarté dans une question assez embrouillée par elle-même.

² Le *rusênge* est une étagère bâtie juste au dessus du foyer dans l'intérieur de la maison. Lorsque les bananes ont été pressées, le jus qu'on en retire, est versé dans une cruche et la cruche déposée sur le *rusênge*. La chaleur du feu active la fermentation et généralement, après un jour ou deux, le *nzoga* à point peut se servir.

³ On voit que le radical *bândwa* prend deux caractéristiques: a) celle de la 1^e classe dans *mubândwa* et b) celle de la 3^e i dans *Imândwa*. *Mubândwa* paraît s'employer spécialement dans deux cas: lorsqu'on considère l'initié par rapport aux *bázimu* qu'il veut *kubândirwa* — lorsqu'on veut désigner quelqu'un qui n'est pas encore initié, mais qu'on se prépare à *kubândwa*.

«Au coucher du soleil vers 5 heures et demi le *lúgo* de *Níraširhámber* se remplit d'hommes, de femmes, de jeunes gens¹ (seules les filles s'abstiennent de paraître, la coutume leur interdisant d'aller boire [*kwúmba*]) chez les voisins en dehors des fêtes de mariage. Elles se présentent cependant lorsqu'on doit

1. ($\frac{1}{15}$ gr. nat.)2. ($\frac{1}{3}$ gr. nat.)3. ($\frac{1}{15}$ gr. nat.)4. ($\frac{1}{8}$ gr. nat.)5. ($\frac{1}{15}$ gr. nat.)

1. *Intebe ya L'angómbe*. Comme on le voit d'après ce dessin authentique, le siège de *L'angómbe* n'est pas d'une coupe très régulière.
2. *umuharákuko* ornement du pied. Les deux *a* servent à maintenir le *muharákuko* sur le coup de pied: 3 *indibu* fruit qu'on attache sur le *muharákuko*.
3. Autre forme de *muharákuko*, beaucoup plus usitée que la forme 2, un anneau d'herbe tressée à l'intérieur ou *indibu* petit fruit.
4. *inkóta ya L'yangómbe* l'épée dans son fourreau: 1. le fourreau *urwúbati*, 2. la poignée *ikilindi*, 3. le fer de l'épée *inkóta* ou *ikxúma*, 4. cordons, ordinairement en peau de cochon sauvage (*ingúrube*) qu'on attache (la plupart du temps les bouts du cordon [*umugára*] sont liés définitivement une fois pour toute) et qui servent de suspensoir; l'épée est portée suspendue au cou, et bat librement sur le dos, 5. l'extrémité de la poignée se nomme *kárumie*, 6. le trou dans lequel on passe le *mugára* est pratiqué dans une partie saillante appelée *itšóndo*. — Le fourreau étant formé de deux lames de bois juxtaposées, on retient ces deux lames au moyen de fils de fer *imikwége* (7, 8, 9, 10, 11). Les petits dessins (13) sont exécutés au moyen d'un fer rouge (faire un dessin se dit *kurálika*).
5. *umwóko* bois grossièrement travaillé en forme de rame: on s'en sert pour remuer le *múdsima* dans la marmite.

initier une jeune personne. Depuis plusieurs jours on voyait ma mère très affairée aux préparatifs et beaucoup étaient attirés plutôt pour satisfaire leur passion pour la boisson et la bonne chère, que par des motifs religieux.»

«Parmi les *Imándwa* accomplis, confirmés (*izasúbiye kú ntebe*), dernier stade du *kubándwa*, *Níraširhámber* a désigné ceux qui, avec *Nzárubara*

¹ Pour une séance de *kuhigura* dont j'ai vu les préliminaires, beaucoup de jeunes filles avaient été invitées et se trouvaient confondues au milieu des autres assistants.

déjà connu, devront un initier (ses ministres, ses assistants) chacun des personnages choisis pour *kubándwa* tel ou tel *Imándwa* se procure les insignes particuliers (lance, clochette, cruche à deux gueules, etc., en un mot tous les instruments que nous allons voir figurer dans le cours de la cérémonie). C'est donc le maître ou la maîtresse du *lúgo* qui a indiqué à chacun le rôle qu'il sera appelé à jouer.

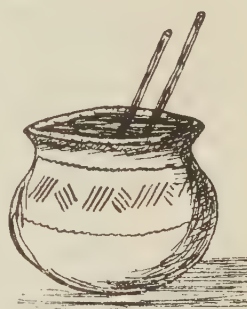
Apparaît enfin *Nzárubara* portant à la main les emblèmes de sa dignité, une épée (*ínkóta*), un *múkane*¹, une peau de mouton, une peau de chat tigre. Il est suivi de sa femme *Mušíkazi* qui doit le même soir *kubándiſa* ma sœur², puis vient un voisin avec le siège (*íntebe*) de *L'angómbe*, un dernier tenant d'un côté les *búhagiŕo*³ et de l'autre les *mitánga*⁴ et la sandale⁵ de *L'angómbe* (*umuharákuko*).

« Mon parrain et les invités de marque sont seuls introduits dans la hutte maternelle; on leur offre du *nzoga* dans de petites cruches neuves (*urwéso*, plur. *inzéso*) qui, une fois la cérémonie achevée ont été mises de côté: on ne les emploiera plus qu'au jour de mon mariage.

Les quelques privilégiés qui sont à l'intérieur de la maison mettent alors leurs prières en commun et offrent un sacrifice à *Nirikitšúmbi*.

Nirikitšúmbi est le *múzimu* qui a été déclaré par le *múpfumu* le maître des *bázimu* présents dans le *lúgo* d'un individu: c'est ordinairement l'esprit du père, ou du grand-père, ou de l'arrière grand-père. — Cet esprit commande les *bázimu* établis dans l'enceinte: il les punit, les excite à nuire ou réprime leurs desseins pervers. Qui-conque s'établit en ménage, consacre sa hutte à *Nirikitšúmbi*: on n'offrira jamais de sacrifices aux autres *bázimu* sans avoir, au préalable, présenté ses hommages à *Nirikitšúmbi*.

Néanmoins *Nirikitšúmbi* n'a pas, m'ont dit quelques-uns, des rapports directs avec les *bázimu* inférieurs résidant dans le *lúgo*, il les dirige, les tient en haleine grâce à son *Kisóngá*, c'est-à-dire grâce à son représentant, son



Urwéso, petite cruche d'argile, ornée de dessins. Deux chalumeaux, *imihéha*.

¹ Bande de peau dont les Bañarwanda se ceignent les reins.

² La cérémonie du *kwátúra* étant identiquement la même qu'il s'agisse d'initier l'un ou l'autre sexe, successivement ou simultanément, des paragraphes spéciaux eussent été inutiles.

³ Les *búhagiŕo* sont formés de plusieurs herbes ou arbustes réunis en paquets. Voici les noms des plantes qui entrent dans la composition de cet aspersoir sacré: *ikiziráŕenzi*, *ikibonobono* (ricin), *umútabatába*, *umwíſwa*, *umúko*, *umutánga* (les tiges seulement), *iſoza*, *umukánde*, *ngigwíſana* = *nkulimwónga*, *umúbagabaga*, *umuhéngeli*, *imitšúra*. N'osant pas par moi-même me risquer à classer ces plantes dans leur famille respective — par crainte d'erreurs si faciles en botanique —, je m'offre à les envoyer à ceux que la question intéresserait.

⁴ *imitánga* fruit d'une cucurbitacée dont la pulpe est très amère.

⁵ Au lieu de sandale on dirait plus justement «ornement du pied». Le *muharákuko* (petit tronc de cône tressé en herbes fines) est en effet retenu non pas sous la plante du pied, mais sur le coup du pied au moyen de lanières contournant la cheville et les orteils. — Parler d'une paire de *miharákuko* serait inexact attendu que *L'angómbe* ne fixe cet objet de luxe que sur le seul pied droit.

fondé de pouvoirs. Ordinairement les *maráro* de ce *múzimu múkuru* (supérieur), lieutenant de *Nirikitsûmbi*, ont des proportions gigantesques comparativement à celles des *bázimu* d'ordre infime¹. *Nirikitsûmbi* n'a pas de *maráro* proprement dit: sa hutte à lui est celle même du maître du *lúgo* et c'est dans la hutte du maître du *lúgo* et non ailleurs qu'on lui offre des sacrifices.

Quoi qu'il en soit, voici les formules et rites consacrés pour *kutelekéra Nirikitsûmbi*.

On asperge de lait ou de *nzoga* l'intérieur de la hutte; on place sur des feuilles d'arbre (surtout de ficus, *umúvumu*), de minuscules morceaux de viande, en disant:

Séka, Nirikitsûmbi, kúbita ibitwéŋge, ugonóroke, uháguruke: túže
Ris, maître de la maison, envoie des éclats de rire, sois favorable, lève-toi: allons
kugórorá abázimu bo mu rúgo, na abatúruka mu mísozi.
apaiser les mânes du *lugo*, et ceux qui viennent des autres collines.

Lorsqu'on eut apaisé *Nirikitsûmbi*, le groupe sortit de la demeure de ma mère, et se dirigea vers les *maráro* des autres esprits construits dans notre enceinte. En présentant aux *bázimu* lait, la viande, le *nzoga*, on prononça les formules consacrées:

«*Ni múseke, ni mugoróroke, ni mutére ibitwéŋge. Nirikitsûmbi*
«Riez donc, apaisez-nous donc, envoyez donc des éclats de rire. Le maître du logis
yáže kubatúra, kubitšáza hási.»
est venu vous faire des cadeaux, vous faire asseoir par terre.»

Puis me conduisant près de la hutte consacrée à l'esprit de mon père (*Ndazívuŋe*):

«*Dorá umubándwa wáwe* vois l'*Imándwa* tien (ton remplaçant)», lui dit-on. Et nous retournâmes dans la hutte.

Ici se place, du moins au Bugoyi, une courte cérémonie sous forme de prière. Tous les *Imándwa* présents dans la maison prononcent ensemble ces quelques mots: «*Ni mututŋde béne Sentáma* protégez-nous, gardez-nous des fils de *Sentáma*.»

Voici la légende sur laquelle est fondée cette supplication: Il y avait jadis au Bugóyi une famille du nom de *Birági* (c'est-à-dire les muets). Les *Birági* refusaient de *kubándwa*, bien plus, ils massacraient les *Imándwa*. A l'instigation de *L'angómbe* sans doute, le roi du Ruanda habitant comme aujourd'hui le Nduga, envoya pour réprimer les agressifs *nzigo* un Mututsi du nom de *Sentáma*. *Sentáma*, révolté lui-même, réussit à vaincre les *Birági*, et leur défaite fut le principe d'une ère de tranquillité pour les adeptes de *L'angómbe*. — Bien que *Sentáma* fut l'ennemi et le dominateur des *Birági*, on a cependant donné à ces derniers le nom de *Bene-Sentáma*, fils de *Sentáma*.

Les *Imándwa* demandent donc d'être à l'abri des attaques des *Birági* — et ils adressent vraisemblablement leurs prières aux *Imándwa* de *L'angómbe*².

¹ Les petites huttes des *bázimu* inférieures atteignent très rarement 60 cm, au lieu que la hutte du *Kisonga* de *Nirikitsûmbi* s'élève jusqu'à plus de 2 m avec un périmètre de 3 ou 4 m.

² Il est vrai que la phrase est équivoque et qu'elle peut supporter une autre interprétation: «*Mututŋde béne Sentáma*», signifie: «Gardez-nous des fils de *Sentáma*», ou bien: «Fils de

Autre courte cérémonie, d'une note sans contredit assez originale. Si le défunt au nom duquel on va honorer les *Imándwa* (*uwo babándirwa*), avait de son vivant la très commune habitude de s'emparer du bien d'autrui, son remplaçant se rend dans les champs, les bananeraies, les maisons des voisins et dérobe pieusement ce pour quoi le disparu avait une affection spéciale. Il ne vient à l'idée de personne de s'opposer à ces larcins qui empruntent un caractère sacré du fait d'être opérés par un *Imándwa*. Celui-ci dépose dans les *maráro*, ou à côté, le produit de son vol en disant à l'esprit :

«*Navúye kukwítbira, umpiše. Nakuzaniye ibo wakúndaga*¹.»

«Je suis sorti de voler pour toi, cache-moi. Je t'ai apporté les choses que tu aimais.»

Tout ce qui précède : consultation chez le sorcier, choix du parrain, sacrifices aux mânes, etc., constitue, à proprement parler, les préliminaires du *kwátúra*; nous entrons maintenant dans le cœur même de la cérémonie.

2° Le *Kwátúra* proprement dit.

Le groupe des «officiants» étant retourné dans la hutte avec l'élu, le parrain se revêt de ses insignes. Le *múkane* est fixé autour des reins, la peau de mouton et celle de chat-tigre, passées chacune sous un aisselle, se rencontrent par leurs cordons dans le dos et sur la poitrine; sur sa tête il pose une queue de lièvre (*išira*) retenue par une tige d'herbe, et adapte le *muha-rákuko* sur le coup-de-pied.

A partir de cet instant *Nzárubara* n'existe plus: il est devenu *L'aŋgómbe*, le sosie de l'ami d'*Imána*, le représentant officiel du maître des *Imándwa*; les honneurs qu'on va rendre à celui qui tout à l'heure encore s'appelait *Nzárubara*, le pauvre Muhutu sans distinction, seront dirigés en réalité, vers le grand *L'aŋgómbe* dont il n'est que le ministre.

Tous les autres invités qui ont un rôle actif à jouer dans l'initiation, sont de même métamorphosés en *Imándwa* de *L'aŋgómbe*: on ne les connaîtra plus pendant la cérémonie que sous les noms spécialement réservées qu'ils ont reçus au jour de leur confirmation, ou les noms des *Imándwa* qu'ils doivent *kubándwa* d'après les indications de *Níraširhámbera*.

Ayant contemplé avec une religieuse terreur, dit *Kxábatwa*, l'appareil qui se déroulait sous mes yeux, je m'assis par terre près de mon parrain *L'aŋgómbe* (*Nzárubara*). — Les initiés rassemblés dans la hutte commencent par *kubándirwa Nírikitsúmbi* en honorant l'*Imándwa* (*Bínego*) auquel mon père s'était dévoué alors qu'il était encore de ce monde. J'assistais muet à ce spectacle tout nouveau pour moi: tout m'étonnait, et même m'épouvantait, et la lance que brandissait *Bínego*, et le langage qu'on employait dont la plus grande partie m'échappait.

Sentáma, gardez-nous.» Et ce dernier sens paraît encore le plus naturel; les descendants de Sentáma ne faisaient que perpétuer le rôle glorieux de leur ancêtre en protégeant les *Imándwa* contre les agressions des profanes.

¹ On pousse donc jusqu'à l'extrême l'imitation des défunts qu'on veut honorer. Un païen n'a-t-il pas dernièrement dit à un chrétien de Kabgayi: «Quand tu seras mort, ce chapelet que tu portes au cou, nous irons le déposer souvent dans tes *maráro*: nous te rappellerons ainsi les pratiques qui te sont si chères aujourd'hui.» Stupéfaction du néophyte.

On boit maintenant largement, on cause bruyamment, mais on ne paraît pas encore porter grande attention à *Kxábatwa*, auquel on se contente de dire qu'il est devenu roi: «*Umwámi yíne* le roi a pris la succession.» On lui a mis autour du cou un collier de *míšwa*¹ et une amulette renfermant de la graisse que le sorcier a fait allumer dans le *kurágura* (*urugĩmbu rwéze*).

Lorsque minuit est proche, *L'angómbe* prend les *búhagiro*, les trempe dans une écuelle contenant de l'eau mélangée de terre blanche (*íngwa*), et passe le paquet de branches humides sur la figure, la poitrine, le dos de l'élú en disant:

«*Inóno ya Basindi*² *na kibánda*³ *índa hĩnduka*⁴ *ntahĩndukwa*⁵

«Petite pierre blanche des Basindi et de tout le monde ? ? n'est pas atteint

nq umulózi, *ntahĩndukwa nq ubusáme*, *ntahĩndukwa nq umwánzi*, *nq*
par l'empoisonneur, n'est pas atteint par la maladie, n'est pas atteint par l'ennemi, par
umúzimu wq umúgabo nq úwq umugóre: ni kxéza umútima; inónora
l'esprit de l'homme et par celui de la femme: c'est ce qui blanchit le cœur; elle apaise
*ababéyi*⁶, *inónora nq abánda*.»

les parents, elle apaise et les autres.»

L'angómbe pratique ensuite une petite ouverture dans un *mutánga*, il en extrait les graines et une partie de la pulpe de façon à avoir une espèce de vase de la contenance de 25 cm environ. Il y verse un peu de *nzoga* qui, au contact de la chair du *mutánga*, devient subitement très amer; on mélange quelquefois à ce vin de bananes pour le rendre encore plus répugnant certain liquide qui n'est pas dans le commerce (*ínkali*). Le futur *Imándwa* absorbe au moyen d'un chalumeau quelques gouttes de cette composition et la rend bientôt à *L'angómbe* en disant: «*Irámbihira*. — Il (ce *nzoga*) est âcre pour moi. Je ne saurais l'achever.» — On n'insiste pas.

¹ Herbe sacrée usitée dans les cérémonies de mariage.

² Il y a au Ruanda une famille considérable du nom de *Basindi*, c'est probablement d'elle que l'on parle ici.

³ *Kibánda* — ce mot n'est pas employé en dehors du *kubándwa* et des autres cérémonies religieuses. Dans le langage ordinaire le mot correspondant est *rubánda* qui, signifiant «le peuple», sert à traduire assez souvent l'impersonnel «on» vg.: «*Nĩ úko rubánda rúmera* c'est ainsi qu'on fait.» «*Nĩ úko rubánda bávuga* c'est ainsi qu'on dit.» (Les mots s'accordant avec *rubánda* prennent, soit la caractéristique pluriel *ba* de la 1^e classe, soit la caractéristique singulier *ru*, de la 6^e classe.)

⁴ On s'est déclaré incapable de me donner le mot à mot de cette phrase; voici quelques indications: *inda* ventre. *hĩndukwa* cette forme est inusitée dans le ruñarwanda vulgaire. *kuhĩnduka* se tourner, se changer (neutre). *kuhĩndura* changer, tourner (actif). *kuhĩndurwa* être changé (passif). Comme on le voit, *kuhĩndukwa* est une forme mixte composée du neutre (caractéristique *ka*) et du passif (caractéristique *wa*). Nouvelle irrégularité: on devrait dire suivant les règles communes *inda inhĩndukwa* (*i* tient bien de relatif).

⁵ Régulièrement on devrait écrire *inta hĩnduka*, mais à cause de la lettre *h* dure, *t* se change en *d*. C'est le négatif de la 3^e classe du verbe *kuhĩnduka* changer (neutre). — Le sens général de cette bénédiction — de cette purification — est celui-ci: De même que la pierre blanche ne peut être changée (changée de couleur sans perdre sa note principale), de même celui qui a été teint de l'eau lustrale, s'est soustrait de la sorte aux attaques néfastes des empoisonneurs, qui ne peuvent en rien le modifier.

⁶ Il s'agit ici des parents défunts (*ababéyi* de *kubára* engendrer, enfanter).

Ce breuvage est connu sous le nom de *ubgáhuru*¹ bga *L'angómbe*. On y fait allusion dans les serments et imprécations: «*Urakitswa, ndakitswa na ubgáhuru* que tu sois tué, que je sois tué par le *bgáhuru*.» Parfois *L'angómbe* boit un peu de ce *bgáhuru* et le rejetant sur la figure de l'élú il lui dit:

«*Nkuháye ubuhóro* je t'ai donné la paix.» L'élú se cache ensuite la figure au moyen des herbes qui composent les *búhagi*ro.

Le représentant de *Binego*, qui joue, à peu de choses près, le rôle de policeman, sort alors de la hutte et brandissant une lance et un bâton, chasse impitoyablement tous les profanes assis et devisant gaiement auprès des cruches vides. «*Ababa, ábaba, ndi Lubága Lwámukaña mušáíža, háve mušáíža*, sors d'ici *mušáíža*².» Tous les non-initiés prennent la fuite et durant la nuit entière *Binego* aura soin de les tenir à une distance respectueuse, de sorte qu'ils ne puissent surprendre les secrets des *Imándwa*³.

Pendant ce temps la procession s'organise dans la maison de *Nirašir-hámberé*. Les *Imándwa* inférieurs sortent les premiers, puis viennent les *Imándwa* majeurs (*imándwa nkuru*), en dernier lieu *L'angómbe* et *Kxábatwa*. Tous, en ligne, se dirigent lentement, au chant du *múhara*⁴, vers le *mulnzi*⁵.

Parvenu à l'arbre sacré, *L'angómbe* l'asperge avec les *búhagi*ro trempés dans l'eau lustrale en prononçant ces quelques paroles:

Narakwúhagiye, náwẹ uzánúhagira: *narakuháye ubuhóro, náwẹ*

Je t'ai lavé-purifié, et toi tu me laveras-purifieras: je t'ai donné la paix, et toi

uzámpa ubuhóro.

tu me donneras la paix.

L'angómbe s'assied sur son siège (*íntebe*).

Kxábatwa s'assied également mais par terre pour marquer son infériorité, devant son parrain qui lui serre le corps de ses genoux.

¹ Les Nègres interrogés sur le sens précis de ce mot n'ont su me fournir que des explications très vagues: «*Ubgáhuru ni kintu kxóse kikómeye* le *bgáhuru* est chose toute importante.» Toute chose de conséquence, toute chose importante est un *bgáhuru*, est *bgáhuru*.

Peut-être le but symbolique du *bgáhuru* est-il de montrer à l'initié que, dans la nouvelle carrière où il s'engage, il sera en butte à des difficultés, en particulier à celle de garder une prudente réserve dans ses rapports avec les *nzigo*.

² Mot sous lequel on désigne apparemment les *nzigo*.

³ Il ne faut pas croire qu'il n'y ait là qu'une plaisante comédie. *Binego* prend si bien son rôle au sérieux qu'en octobre 1910, à Imbale près de Kabgáyi, un catéchumène qui s'était approché sans le savoir d'un *lúgo* où l'on initiait au *kubándwa*, faillit être percé par la lance de l'*Imándwa* qui honorait *Binego*. Il ne fut sauvé que grâce à un chrétien qui accourut aux cris de *Rulinuma* (nom de ce catéchumène). — Au cas où le meurtre eût été commis, les parents de *Rulinuma* n'auraient pas même songé à la vengeance, devoir si sacré dans toutes les circonstances ordinaires: du reste comment se venger sur un esprit des méfaits qu'on met à son compte?

⁴ Je donnerai le *múhara* au chapitre consacré à la cérémonie du *kusúbira kú ntebe*.

⁵ *Umulnzi* gardien (de *kulinda* garder), nom que les *Imándwa* donnent au *múko* (arbre à patenôtres). — Cet arbre très commun dans le Ruanda peut faire partie de ceux qui entourent l'enceinte, ou se trouver à l'écart dans les champs. On reconnaît généralement que tel ou tel *múko* est visité par les *Imándwa* à ce qu'il est débarrassé de ses tiges et feuilles inférieures, qu'il est taillé en forme de bouquet et que l'écorce en a été enlevée par places.

Le *múko* a été consacré par *L'angómbe*. V. 1^o appendice: *L'angómbe* se cache dans les racines du *múko*; v. 2^o appendice: *L'angómbe* meurt sur un *múko*.

Il s'agit maintenant d'effrayer l'élu pour qu'il consente à *kubándwa* et qu'il ne demeure pas dans le triste catégorie des *biṭṣire*.

Les aides, rompus à ces sortes de manœuvres, arrachent donc violemment *Kṣábatwa* des étreintes de *L'aṅgómbe*, le lancent en l'air, le projettent sur le sol, le frappent à coups redoublés. «*Nṯ umúgome* c'est un révolté, un insoumis, un profane.» Tel est le cri qui sort de toutes les poitrines.

Epreuve plus terrible encore. «Voici, dit *Bínego* à *L'aṅgómbe*, voici un *nzigo*, si nous le dépecions?» — «Si nous le dépecions, répètent en chœur les *Imándwa*, assis à proximité du *umltenzi*.»

— «*Narámubaháye* je vous l'ai abandonné, dit *L'aṅgómbe*, *ni mumubáge úko mubṭzi* dépecez-le comme vous l'entendrez.»

Un des assistants saisissant deux morceaux de roseaux secs, les frotte l'un contre l'autre, imitant ainsi le bruit de coutelas qu'on aiguise. «*L'aṅgómbe*, tu nous donneras la portion qui nous revient.» L'un demande les bras, l'autre les jambes, l'autre le «filet», les femmes demandent les côtés, les *nziṅgo*¹ réclament soit les poumons, soit les intestins, soit l'estomac.

On comprendra plus loin, dans le chapitre traitant du *kuhígura* tout le fond de la cérémonie actuelle. Dans le *kwátúra* les *Imándwa* désirent recevoir — de la viande qu'on est supposé devoir retirer de l'élu — la partie correspondante à celle qu'on leur destine lorsqu'on a dépecé une vache. — «Je tremblais d'effroi», m'a dit *Kṣábatwa*, et répétais d'un ton chevrotant: «Qu'on me laisse, qu'on me laisse, je consens à *kubándwa*, je ne souhaite pas autre chose.»

Pour affermir davantage ces excellentes dispositions, on enlève à *Kṣábatwa* la seule peau de chèvre qui lui sert de vêtement, et on le porte à quelques mètres de là dans la bananeraie, on l'étend par terre, puis on le couvre d'ordures. «Si quelque étranger essaie de t'entretenir, lui dit-on, ne réponds pas, *ntúkome*.» Et d'une voix unanime: «Nous, nous refusons tout rapport avec les révoltés².»

Ce disant, ils laissent *Kṣábatwa* à l'endroit qu'ils appellent par figure le *kamésséro*, lavoir³, parce que — bien que souillé d'immondices — l'élu est supposé y avoir été purifié dans son cœur de tout ce qui sent le profane. Aussi nomme-t-on cette phase de la cérémonie: *kumukízq ubúzigo* débarasser l'élu des mœurs des profanes.

Les *Imándwa* retournent donc au *multenzi* sans l'élu, et comme *Kṣábatwa* est absent, ils redeviennent pour quelque temps simples mortels. Deux ou trois heures se passent à boire et à causer près de l'arbre sacré sous lequel on a allumé le feu de *L'aṅgómbe*, qu'on entretient de préférence avec des tiges de sorgho (*ibikéñeri*)⁴. Les nuits sont froides au Ruanda, aussi les *Imándwa*

¹ *Imándwa* qui n'ont pas été confirmés et qui assistent à toute la cérémonie comme pour se renouveler dans la ferveur de leur première profession.

² Les Batutsi qui, pour être, en général, beaucoup plus corrompus que les Bahutu et les Batwa, n'en tiennent pas moins à un certain décorum, ne soumettent pas les leurs à cette formalité malpropre.

³ De *kuméssa* laver le linge.

⁴ Ce combustible est très abondant durant l'été puisque c'est en été (*múḫxi* juillet-août) que le sorgho se récolte. En hiver on n'hésite pas à démolir en tout ou en partie l'enceinte qui entoure les habitations, pour pouvoir se procurer les *bikéñeri* dont elle est construite. Du reste le *kubándwa* est plus rare en hiver.

groupés autour du brasier s'efforcent-il de capter le plus possible de sa bien-faisante chaleur, oubliant peut-être absolument le côté symbolique qui avait autrefois attiré surtout les regards sur «ce feu du roi des *Imándwa*».

Au premier chant du coq, nouvelle métamorphose: les hommes font place aux *Imándwa*. Ceux-ci vont dans la bananeraie prendre l' élu qui grelotte misérablement sous l'amas d'herbes. On lui rend son habit, et on le ramène sous le *multnzi*.

Exclamation générale. «Un intrus! un *nzigo*!» On invite *Kxábatwa* à réchauffer ses membres glacés et engourdis, puis on l'interroge:

«Où es-tu donc? Où sommes-nous?

— Sous le *multnzi*.

— N'est-ce pas simplement la maison de *Niraširhâmbere*? Parions que tu vas à l'instant l'appeler à ton secours.»

Dans les districts où la cérémonie se termine par un festin bien compris, au Bugoyi surtout, paraît-il les *Imándwa* s'adressent à l' élu en ces termes: «Nous diras-tu le nombre de cruches de *nzoga* qui nous attendent chez toi? y aura-t-il des haricots, de la bouillie de sorgho, de la viande, de la viande, surtout de la viande? Si tu essaies de nous induire en erreur, nous t'abandonnons aux mains de *L'ângómbe*, tu n'en sortiras pas vivant.» Et l' élu de donner le menu du repas final, *L'ângómbe* prenant la parole: «Sache, dit-il à l' élu, que tu vas entrer aujourd'hui même dans une nouvelle famille», et lui montrant tour à tour les hommes et les femmes: «Voici ton père, voici ta mère, voici ton frère et ta sœur, etc., n'oublie jamais ceux qui t'ont adopté. Et si, par malheur, tu déclarais au vulgaire que nous sommes des hommes en tout semblables aux autres: *urakitšwa na L'ângómbe* que tu sois tué par *L'ângómbe*! Dis-nous franchement que tu es *Imándwa*.

— Oui, je le suis, réplique *Kxábatwa*.

— Les noms des *Imándwa* de *L'ângómbe*, les sais-tu?

— Oui, je les sais. Je sais *Binego*, je sais *Kagóro*, je sais *Mášira*, etc.»

Si l'enfant bredouille, hésite, son parrain le met sur la voie et au besoin complète l'énumération.

«Puisque tu connais tous les *Imándwa*, commence à *kubándwa*, *bándwa* *L'ângómbe*, honore *L'ângómbe*.

NB. Ici apparaît le *kubándwa* proprement dit; néanmoins ce n'est pas encore le *kubándwa* complet tel que je le décrirai au paragraphe du *Kusúbira kú ntebe*. — Les instruments employés sont les mêmes, les actions identiques, mais les formules de louanges (*ibisingizo* de *kustngiza* honorer) ont été considérablement écourtées. Avec la meilleure bonne volonté, un pauvre Nègre éprouverait une insurmontable difficulté à apprendre et réciter en une seule nuit des motifs parfois très longs et énoncés dans une langue qu'on doit dire en partie inconnue. — D'ailleurs on paraît avoir à cœur, pour le prestige de la secte, de ne donner qu'une initiation discrètement progressive.

Il semble qu'au sens absolument strict du mot *kubándwa* doive se dire de celui qui imite les actions de *L'ângómbe*, de *Binego*, de *Kagóro*, etc., qui chante leurs glorieux exploits dans les *bisingizo*, qui rappelle une parole, un geste chers aux *Imándwa*. — Adresser ses prières à *L'ângómbe* et aux autres *Imándwa* ne serait pas précisément *kubándwa*, dans la signification rigoureuse du terme, mais *kúrama* saluer, honorer, et, par extension, supplier. — En pratique cependant on n'épilogue pas tant et l'on applique le mot *kubándwa* à toute manifestation du culte envers les *Imándwa*. Il est vrai, par ailleurs, que dans chacune de ces manifestations il y a quelqu'un pour imiter les *Imándwa* et célébrer leurs prouesses.

Pour chaque *kubándwa* particulier — dans le *kwátūra* — la marche est identiquement la même. *L'aṅgómbe* demande à son élu de vouloir bien honorer tel ou tel *Imándwa*. L'élu se retranche derrière son ignorance. *L'aṅgómbe* le forme. L'élu répète gestes ou paroles jusqu'à ce qu'il ait atteint une perfection d'exécution vraiment bien satisfaisante. Durant ce temps d'instruction élémentaire, les *Imándwa* confirmés sous le *mulnzi*, les *nztngo* (non encore confirmés) un peu à l'écart, considèrent attentivement leur jeune frère et se félicitent de ses progrès.

Enfin on adresse ses prières et ses vœux à l'*Imándwa*.

Le parrain, assis, son épée nue à la main, donne donc à son novice l'ordre suivant:

«*Bándwa L'aṅgómbe*, honore *L'aṅgómbe*.

— L'enfant: Je ne sais pas, *simbtzi*.

— *L'aṅgómbe*: Imite-moi». Et ce disant, il pousse les rugissements du lion.

L'enfant fait comme lui, assez timidement. Tous les assistants rient de son inexpérience: «*Mbése sj impisi* n'est-ce pas une simple hyène?»

Alors se détache du groupe des anciens, un des parents naturels de l'élu ou, à son défaut, un de ses amis et venant s'agenouiller ou s'accroupir devant *L'aṅgómbe*, frappe par trois fois dans ses mains¹ en adressant à *L'aṅgómbe* cette prière consacrée, à laquelle je renverrai dans la suite, parce qu'elle est substantiellement la même dans tous les cas, *mutatis mutandis*:

«*Urakahóra nq Imána, L'aṅgómbe? Tukúbona nóne. Dorq*

«Puisses-tu rester avec *Imána, L'aṅgómbe?* Nous te voyons aujourd'hui. Regarde *inzoga, dorq nq umubándwa wáwe, dorq ibiza báwe. Ututšndire,*

le *nzoga*, regarde et l'*Imándwa* tien, regarde les belles choses tiennes. Vainc pour nous,

útuhe kúbaho, ušimę Imándwa bakúzaniye, útuhe kubára, útuhe

donne-nous d'être, agréé l'*Imándwa* qu'ils t'ont amené, donne-nous d'enfanter, donne-nous

kutúnga, kugábanq ínka, útuhe kwéžq imáka², útuhe

de posséder, de recevoir des vaches, donne-nous de faire mûrir les récoltes, donne-nous

kuhéka³, tutahúrire mú nzira nq abábiša, ututšnde nq

de porter, que nous ne nous rencontrions pas sur la route avec les ennemis, garde-nous et

abarózi, etc.

des empoisonneurs.

Le suppliant présente à *L'aṅgómbe* du vin de bananes dans une petite cruche avec un seul chalumeau, il boit quelques gorgées.

*L'aṅgómbe*⁴ à l'élu: «*Bándwa Bínego.*»

L'élu: «Je ne sais pas.»

¹ Manière de saluer le roi, auquel on dit: «*Urakahóra nq Imána Nakasáni* reste avec *Imána* (la bénédiction), ô, toi qui donnes, qui est bon.»

² Donne-nous de voir des récoltes abondantes: *imáka yéze* les récoltes sont mûres. — *Twéžežę imáka* nous avons fait mûrir les récoltes (nous avons eu de bonnes récoltes).

³ *Kuhéka* porter sur le dos. Donne-nous d'avoir beaucoup d'enfants, de les porter sur le dos dans un *ngobe*, qu'ils ne meurent pas en naissant, pour que nous ayons le bonheur de les porter, de les voir grandir.

⁴ Le parrain bien qu'il doive ce jour-là *kubándwa* tous les *Imándwa*, ne s'appelle pourtant pas successivement *Bínego, Kagóro*, il reste *L'aṅgómbe*.



Photo du P. SCHUMACHER.

„Anthropos“, VII.

Le Kwátúra: l'Initiation. Les Imándwa majeurs.

L'angómbe, assis sur son siège: tenant en main l'épée, les *búhagi*, le *mwóko-isánzu* sur la tête. 2. L'élus sur la terre, disparaissant sous les amulettes, les *búhagi*. On n'en voit guère que les jambes. Remarquer la tache *ingwa* sur le front. 3. *Binego*, avec sa lance, son bâton et le *ruhéro*. 4. *Mukása*, le *mukáko* sur la tête, sa force spéciale à la main, vêtu de deux peaux de moutons croisées sur la poitrine. 5. *Nabilánga*, tenant à la main le grelot *inzógera*. 6. *Kagóro*, le *mpúzo* sur les épaules. Il tient à la main les *mitózo*, la *mulínzi*. 7. *Muzána*, un bâton à la main droite, un *kisábo* à la main gauche. 8. *Máširā*, à la main gauche la cruche à deux gueules, à la main droite les *mbali*, le *rubito*, le *kihóšo*; le *rugóro* au bras droit. 9. Neuf petites cruches teintes d'*ingwa* dans lesquelles on offre le *nzoga* à *L'angómbe*. 10. Le *mutánga* contenant le *bgáhuru bya L'angómbe*. 11. Le *múko*. Tous les *Imándwa* ont la tête ceinte d'une couronne de *mišwa*.

L'aṅgómbe: «Imite-moi.» Il saisit une lance (*itšumu*) et un bâton (*inkoni*) puis étendant les bras il prononce ces quelques mots:

«*Ábaba, Ábaba, ndi Lubága Lwámukaña, ndj inkúba ya Niražánža*¹,
«*Ababa, Ababa, je suis Lubága Lwámukaña, je suis la fonde de Niražánža,*

*ndi Rutúkuza*² *mbúgà.*»

je suis celui qui rougis le fer de la lance.»

L'enfant reprend ces gestes et ces paroles. A son parrain on vient de nouveau présenter du *nzoga* dans le *ruñwéro* qui lui est consacré, en disant:

«*Urakahóra nq Imána, Bínego.*

«Puisses-tu rester avec *Imána, Bínego.*

Tukúbona nóne, útuhe

Nous te voyons aujourd'hui, donne-nous

kubára,» etc.

d'enfanter.» Suit l'exposé de tous les désirs que l'on forme.

L'aṅgómbe à son fils: «*Bándwa Kagóro.*»

L'élu: «Je ne sais pas.»

L'aṅgómbe: «Fais comme moi.» Il se couvre la tête d'un *mpúzo*³, prend en main des *mitózo*⁴, des *mitnzi*⁵ et dit simplement:



he - he he-he - he he-he - he he-he - he.

L'enfant l'imité.

Salut et prière: «*éndq inzoga yáme, Kagóro Nirulusénda munáne.*»

«Prends le *nzoga* tien, *Kagóro Nirulusénda munáne.* Donne-nous d'être riches, etc.»

L'aṅgómbe à l'élu: «*Bándwa Mukása.*»

Le fils: «Je ne sais pas.»

L'aṅgómbe: «Regarde et écoute.» Il se met sur la tête un *mukáko*⁶, fait la moue comme un homme ennuyé et se levant, sa lance à la main, prononce d'un air insouciant les quelques paroles qui suivent:

¹ *Niražánža*, mère de *Bínego*, nommée aussi *Nirakazámbo*.

² *Kutúkura* être rouge, *kutúkuza* rougir (de sang), il rougit la lance toute entière.

³ *impúzo* espèce d'étoffe, faite de l'écorce de certains arbres, surtout du *múvumu* (figes).

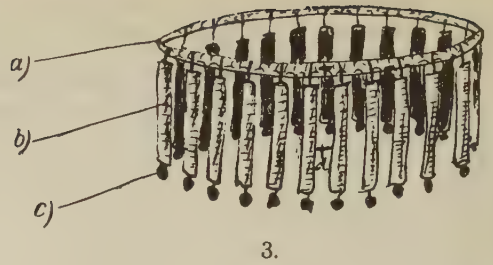
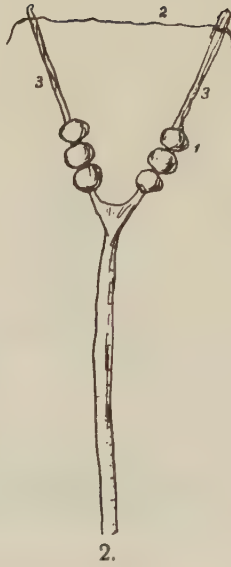
⁴ *imitózo* poignée de petites branches d'un arbuste à fleurs blanches.

⁵ *imintzi* branches du *onúko*.

⁶ En hochant la tête, *Mukása* fait parler le *mukako* (le fait résonner bruyamment). — Au *Kinaga*, *Mukása* tient dans chaque main un instrument nommé *amayúgi*. C'est une simple fourche de bois. Dans chacune des dents on a enfilé des *inzèbe* qui, en se choquant les uns



Uruñwéro rwa Bínego.



1. Lance de *Mukása*. Bâton dans lequel on a enfilé des *inzèbe*, fruits qu'on recueille sur un arbre nommé *umúnege* (1, 2, 3).
2. *Amayúgi ya Mukása*. 1. *inzèbe* fruits durs percés de part en part et enfilés dans les branches de la fourche 3 3; 2. corde réunissant les deux branches de la fourche.
3. Le *mukáko* de *Mukása*. a) *urugáta* bourrelet d'herbes (*intarátare*, *ingori*, *rutámi*), b) petits bouts de roseaux, c) fruits durs qu'on perce au fer chaud (*indibu*), d) on y trouve parfois suspendu une grosse coquille de mollusque (*ikizónžogora*).

«*Ndi namutêngatêngura, ndi namutêrañg imísozi*

«Je suis celui qui fais de profondes tranchées, je suis celui qui mets ensemble les collines

nka makómbe¹, ndj imfizi ya basále.»

comme les taureaux, je suis le taureau des pasteurs.»

Lorsque l'élu a suivi l'exemple de son père, un des assistants présente à ce dernier de la bouillie de sorgho (*umúdsima*) sur un *mwóko*², des haricots dans une écuelle, un peu de viande, un vase de lait.

Salut et prière: «Puisses-tu être toujours protégé d'*Imána, Mukása*. Accorde-nous de voir de nombreux enfants dans notre enceinte,» etc.

L'añgómbe à son fils: «*Bañdwa Nabilángu.*»

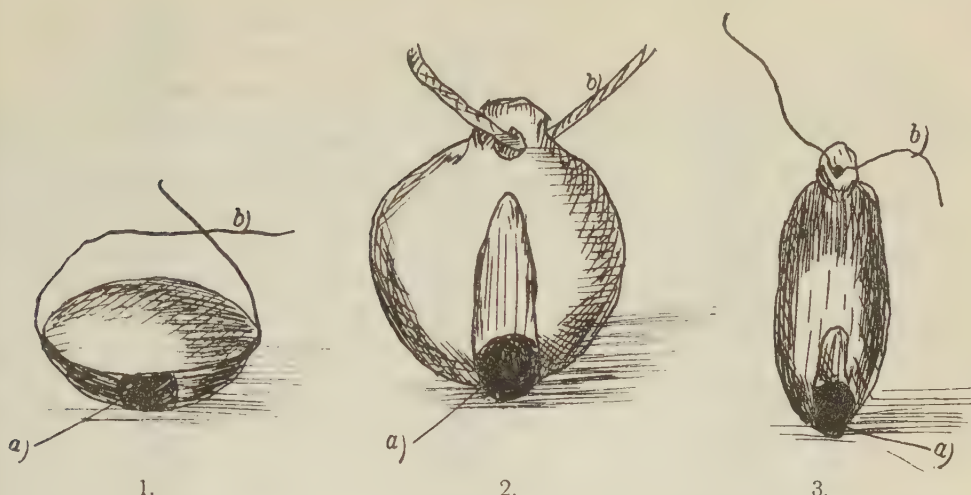
Le fils: «*Sinábimeña*, je ne saurais.»

contre les autres, rendent un son mat. — Une ficelle réunissant les extrémités des deux branches empêche les *inzèbe* de s'échapper.

¹ *Imísozi* (collines), langage figuré. *Mukása* sait mettre le désaccord entre les hommes (*imísozi*), la lutte s'engage entre ceux que *Mukása* a divisés: dans la bataille ils remuent, s'agitent comme des taureaux acharnés les uns contre les autres.

Image dont le sens est que: aucun batelier ne peut se mettre en ligne avec *Mukása*, car il est supérieur à tous. Comme je l'ai déjà dit, le taureau reproducteur est appelé *imána*, c'est donc faire grand honneur à quelqu'un que de le traiter d'*imfizi*. Ou bien *Mukása* est la viande des bateliers (c'est un poisson qui nourrit les bateliers de même que la viande de bœuf est l'aliment de ceux qui vivent et travaillent sur terre, sur le continent). Dans le *kisítngizo* de *Mukása*, on verra qu'il se nomme un poisson.

² Le *mwóko* est un morceau de bois grossièrement taillé en forme de rame, avec lequel on remue le *múdsima* dans la marmite (*inhono*). — On veut rappeler le métier de pasteur qu'exerçait *Mukása* sur la Rusizi.



Grelots, sonnettes de *Nabilânğu*. Les sonnettes sont en fer forgé. Les sonnettes et grelots selon la forme 2, sont le plus répandus. *a)* *Umûlebe* grelot proprement dit, *b)* lanière de cuir pour fixer le grelot autour du cou du chien. Dans le no. 1, la ficelle perce à l'intérieur, mais sans gêner le va-et-vient du grelot.

L'aŋgômbe: «Ouvre les yeux et les oreilles.» Il se met sur la tête une couronne de *mîxwa*, prend une clochette de la main droite et l'approchant de son oreille droite, il l'agite doucement en chantant.



ou bien



et ajoute:

«*Nabilânğu ni kâzwi kalênga mu birônga ba Ngêndo*¹.»

«*Nabilânğu* est une petite voix qui domine dans les volcans de *Ngêndo*.»

Salut ordinaire de la part d'un des confirmés après que l'élu a répété les paroles et le chant de *L'aŋgômbe*. «Puisses-tu rester avec *Imâna, Nabilânğu*.» On lui offre du *nzoga* dans une moitié de gourde (*urûho*):

«*Ênda inzoga yâwe, Nabilânğu*.»

«Prends le *nzoga* tien, *Nabilânğu*.»

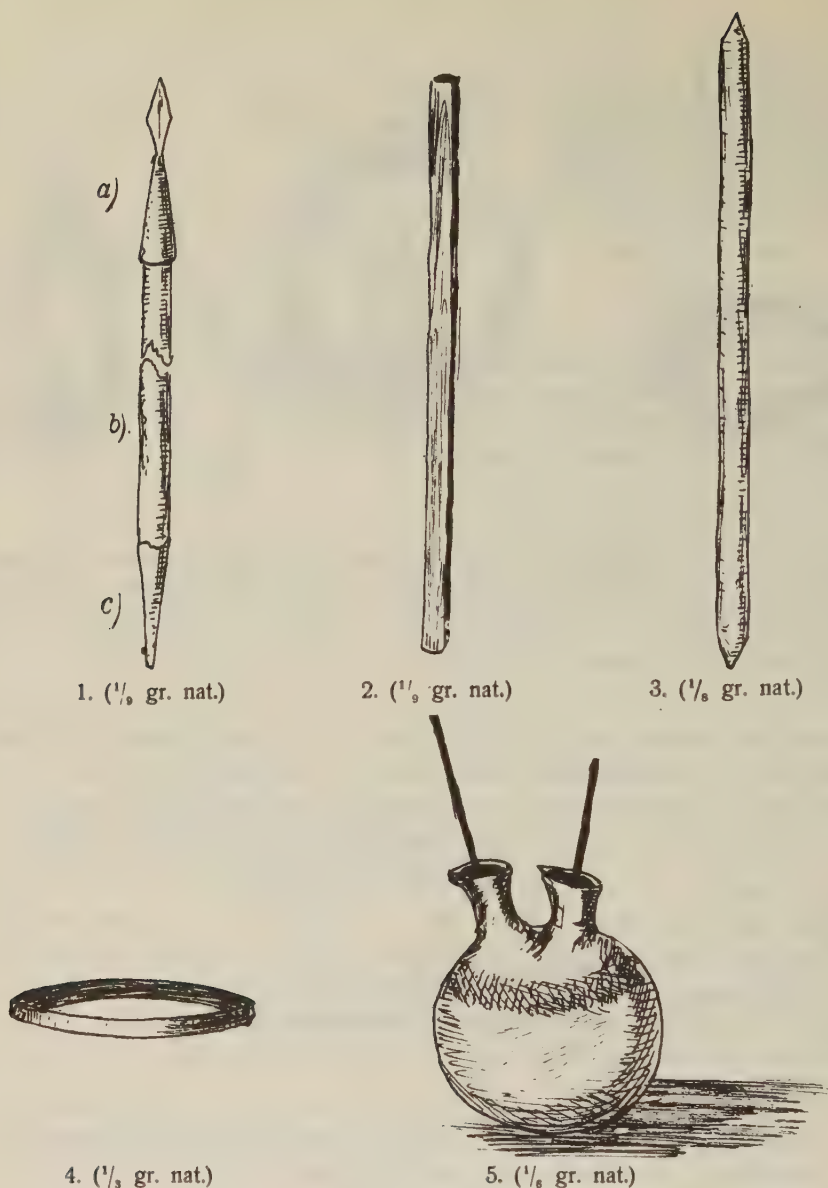
On lui présente également du poumon de bœuf.

Prière accoutumée: «Tu me donneras de» etc.

L'aŋgômbe à l'élu: «*Bândwa Mâšira*.»

Le fils: «Je ne sais pas.»

¹ Impossible de savoir où se trouvent ces volcans.



1. *ikihóšo k̄xa Mukása*, a) lance proprement dite à base très longue, b) bois du *kihóšo* (*urúti*), c) *umuhónda* (fer à la partie inférieure). 2. *urubito*. 3. *imbali*. 4. *urugóro*. 5. *ikibindi k̄xq imlnwq ib̄li* (cruche à deux ouvertures) et deux chalumeaux.

L'*aṅgómbe* sans se relever de son siège reçoit un *kihóšo*¹, un *rubito*², un *rugóro*³, des *mbali*⁴, une cruche à deux goulots, se borne à imiter l'eau qui bouille dans la marmite: «*šišišišišiši*.»

¹ *kihóšo* lance de forme spéciale, inusitée en dehors du *kubándwa*.

² *urubito* lame plate de 2 cm de largeur, de 75 cm de longueur et de 3 ou 4 mm d'épaisseur.

³ *urugóro* anneau d'ivoire dont *Mášira* s'orne le bras.

⁴ *imbali* tiges de fer, assez semblables au *rubito* mais époutées aux deux extrémités.

L'élú en fait autant.

Salut: «*Urakahóra nq Imána, Mášira.*»

Offrande de *nzoga*. «*Dorq inzoga yáwe, Mášira.* Vois ton *nzoga, Mášira.*»

Quelqu'un vient formuler ses vœux dans une supplication déjà connue.

L'*angómbe* à son fils: «*Bándwa Muzána.*»

Le fils s'excuse: «Je ne sais pas.»

L'*angómbe* prenant un tout petit bâton (*inkoni*), restant assis, dit en accentuant terriblement la première syllabe: «*Pígĩr q imáye*¹.»

L'élú ayant répété ces deux mots, un confirmé s'approche pour adresser le salut à *Muzána*: «*Urakahóra nq Imána.*»



Ikisábo (baratte à faire le beurre), *b)* bouchon de *mpúzo* pour empêcher la crème de sortir (¹/₇ gr. nat.).

Puis offrande d'une baratte (*ikisábo*) pleine de crème; elle fait du beurre, boit le lait qui reste (*amatšúnda*), aussi que la lie de *márwa*. — Prière ordinaire. *Muzána* disparaît et *Mútwa* lui succède.

L'*angómbe* à l'élú: «*Bándw q Umútwa.*»

L'élú: «*Sinábimeña.*»

¹ Il m'a été impossible d'obtenir des indigènes le sens de ces deux mots: «C'est une formule consacrée», avouent-ils sans détour, «mais nous n'en comprenons pas la portée.» — Voici une traduction que je propose sans la garantir.

Máye est un terme honorifique assez peu employé par les *Bána-Nduga*, mais d'usage courant dans le *Rúkiga* (contrée nord du Ruanda), le sens se rapprocherait assez de celui de «mère»: en tout cas on ne l'adresse jamais à un homme. — *Pígĩra* se présente comme un mot incomplet: on doit au moins le faire précéder d'une ou deux lettres. Ne serait-ce pas *um*, ce qui donnerait: «*Umpígĩr q imáye* chasse pour moi» (*kuhĩga* chasser, *kuhĩgira* chasser pour quelqu'un, *h* à la suite de *m* se change en *p*). *Muzána* était une chasserresse attachée à la suite de *L'angómbe*.

Ou bien de *kuhĩgira*, faire des promesses à quelqu'un. On aurait alors: «*Umpígĩr q imáye* promets-moi quelque chose», ou «faire des promesses pour quelqu'un».

L'aṅgómbe assis, s'étire, pousse un très long soupir assez semblable à un bâillement et dit:

«*Lubgéžānga lwa Muséga nḡ imbga yḡ umusēngo.*»

«*Lubgéžānga* de *Muséga* est un chien de couleur.»

L'enfant reprend cette courte phrase, dont je ne sais pas le sens précis.

Après la salutation (*Urakahóra nḡ Imāna, Mútwa*), on lui présente des haricots cuits, du *nzoga* dans une gourde moitié pleine, qu'on agite violemment et enfin de la bouillie de sorgho: «*Ēnda iḃáwe* prends les tiennes choses.»

Prière.

L'aṅgómbe à son enfant: «*Bāndwa Nákiliro.*»

L' élu: «Je ne sais pas.»

L'aṅgómbe pousse des hurlements prolongés: «*Ha, ha, ha*», sans rien ajouter de plus.

Lorsque son fils l'a imité, un des confirmés vient saluer: «*Urakahóra nḡ Imāna,*» etc.

Puis il offre les présents réglementaires: un *rubito*, un *kihóšo*, un *rugóro*, un *mpúzo* et du *nzoga* au miel (*inkāngaza*), en disant: «*Dorḡ iḃáwe* (vois les tiennes choses), *Nákiliro kḡxa Gázu umwámi wḡ Imāndwa*¹.»

Demande suppliante comme précédemment.

Les *Imāndwa* auxquels nous venons de voir l' élu offrir un sacrifice de louanges, sur les traces de son parrain, constituent la catégorie des *Imāndwa* majeurs au moins dans le Ruanda central. Jamais on ne fait la cérémonie du *kwátūra*, qu'il s'agisse d'un garçon ou d'une fille, d'un homme mûr ou d'une femme avancée en âge, sans les obliger à parcourir toute cette série et l'instruire de la façon traditionnelle dont on honore ces puissants esprits, bien que, dans la suite, plusieurs d'entre eux doivent être fatalement négligés. Ainsi *Nabilāngu* et *Muzána* ne sont régulièrement «visités» que par des femmes, *Mukása* que par des vieilles femmes ou des vieillards.

En dehors de ces *Imāndwa* majeurs qui ont droit au culte de tout initié, dans l'acte même de l'initiation, certaines familles ont une vénération spéciale pour des *Imāndwa* d'une classe inférieure, et dans le *kwátūra* elles astreignent le parrain à donner à l' élu la formation convenable sur la manière de *kubāndwa* ces *Imāndwa* de second ordre. Je signale rapidement les plus connus.

Le parrain à l' élu: «*Bāndwa Nkónžo.*»

Le fils à *L'aṅgómbe*: «Je ne sais pas.»

L'aṅgómbe se pose sur la tête la couronne dont j'ai parlé à propos de *Mukása* (le *mukáko*) et dit:

¹ On n'a pas pu me dire si l'on doit faire rapporter *umwámi wḡ Imāndwa* à *Nákiliro* (une femme), ou bien à *Gázu*, la construction par elle-même est équivoque.



Photo du P. SCHUMACHER.

„Anthropos“, VII.

Le *Kwátūra*: l'Initiation. Les *Imándwa* mineurs.

1. Le *mutánga*, contenant le *bgáhuru*.
2. Cruches teintes d'*íngwa*, dans lesquelles on offre le *nzoga* à *L'angómbe*.
3. *L'angómbe* sur son siège, à la main l'épée les *húhagi* et le *mwóko*, l'*isínzu* sur la tête.
4. L'initié, par terre.
5. *Kibónko*, tenant en main le *kinóguli*, panache sur la tête.
6. *Mutwa*.
7. *Nkônzo*, le *mukáko* sur la tête, tenant à la main un *imbéhe* plein de petits pois et de patates.
8. *Nákiliro*.
9. *Lerwákila*, deux petites cornes sur la tête, un bâton de berger à la main gauche, chassant de la main droite les mouches qui agacent 12 et 13.
10. *Umuléngetwe*, fumant la pipe, portant un *ruhágo* suspendu au cou.
11. *Kiházi*, tannant une peau de vache avec un *imbázo*.
12. *Ntale*, burant au *múvule*.
13. *Rumána*, burant au *múvule*.

Tous les *Imándwa* ont sur la tête une couronne de *míšwa*.

«*Žewe ndi Nkónžo, žewe nakwipfúnda¹, niberégetere² mángwe³,*
 «Moi je suis *Nkónžo*, moi je m'attribue (tout), je grignotte des feuilles de
ndavóma⁴, ndašigiša, ndasásá.»

bananier, je puis de l'eau, je fais la bouillie, j'étends les nattes.»

On s'approche, dès que l'élu a imité *L'aŋgómbe*. On offre à celui-ci du *nzoga*, des patates douces crues (*ibizúmba bibisi*), des petits pois (*amažéri*). «*Dorq ibáwe*», lui dit-on. — Suit l'exposé des désirs.

L'aŋgómbe à son enfant: «*Bándwa Rumána.*»

Et pour instruire l'élu qui avoue invariablement son ignorance, il se met «à quatre pattes», beugle comme une vache, s'approche d'un *múvule⁵*, dans lequel on a versé de l'*inkángaza* et boit à longs traits pendant qu'un des anciens, lui passant des branches (*ibiztnzo*) sur tout le corps, imite celui qui chasse les mouches en chantant:



Ye Ru-má-na! Ru-má-na wa-há-ze? Ru-má-na waši-me?
 Oui Rumána! Rumána tu es repu? Rumána tu es satisfait?

Prière ordinaire: «*Rumána*, accorde-nous de» etc.

L'aŋgómbe à l'élu: «*Bándwa Umuléngetwe.*»

L'élu: «Je ne sais pas.»

L'aŋgómbe se borne à siffler: «*Kúvugiriza.*»

Son fils l'imité. — Vient un confirmé qui salue *L'aŋgómbe*: «*Urakahóra nq Imána, Umuléngetwe.*» On lui présente une blague à tabac⁶, une pipe: i fume pendant qu'on lui adresse les supplications d'usage: «Accorde-nous de» etc.

L'aŋgómbe à son fils: «*Bándwa Kisíga.*»

L'élu: «*Sinábimeña.*»

L'aŋgómbe jette des cris de vautour, son fils en fait autant.

Salut: «*Urakahóra nq Imána, Kisíga.*»

¹ Mot réservé au langage des *Imándwa*; j'appellerai désormais ce dialecte *rumándwa* (*urúlimi rwq Imándwa*). Les Bañarwanda «vulgaires» diraient: *ntha* je me donne, je m'attribue (*kúha* donner, *kwtha* se donner à soi-même, ou se donner soi-même).

² *Rumándwa*, pour *ndahékeña* grignoter.

³ *mángwe*: *rumándwa*, pour *amákoma* feuilles vertes du bananier.

⁴ Elle énumère complaisamment les travaux propres aux femmes, aux esclaves: aller à la fontaine (cuire le *múdsima*) et surtout étendre les nattes; ce dernier point est tellement réservé aux femmes que c'est insulter un mari que de supposer qu'il étend les nattes pour sa femme: «*Kusásirq umugóre.*» — *Nkónžo* a reçu de *L'aŋgómbe* une place à part parmi les *Imándwa* ou plutôt en dehors des *Imándwa*. Elle est mise en quarantaine (*kitšibga*, de *ku-tšibga* passif de *kútša* exiler). On en verra la raison dans le 2^e *mugáni*.

⁵ Tronc d'arbre creusé dans lequel on presse les bananes; contenance moyenne 80 litres. Voir photographie.

⁶ La blague à tabac (*urúhago*) du Bañarwanda est formée d'une poche tissée en *butúmba* (filaments du tronc de bananier mère qu'on traite à peu près comme le lin). Cette poche est souvent ornée de *ndéngera* lanières de peau de loutre. — Chaque grand chef se fait suivre de son *muñarúhago*, qui porte suspendue au cou la blague de son maître.

On présente à *L'aṅgómbe* une immense gourde presque vide avec un chalumeau. Un des assistants vient exposer ses besoins. Un second tenant à la main un *kapfúnika* (feuille sèche de bananier qui sert à envelopper de menus objets ou de la nourriture), dit à *L'aṅgómbe*: «J'ai caché dans ce paquet des *bíkoba*¹, échangeons-les.» *L'aṅgómbe* crédule, cède son *nzoga* et reçoit le *kapfúnika* absolument vide. «Je t'ai trompé pour cette fois, déclare le Muñarwanda à *L'aṅgómbe*, mais crois-moi sur parole: voici un *kapfúnika* dont tu pourras faire cuire le contenu avec des haricots, je te l'abandonne contre un peu de *nzoga*.» Et cette comédie, d'un sel plus que fade, recommence jusqu'à ce que le *nzoga* ait complètement disparu de la gourde aux dépens de *L'aṅgómbe* toujours dupé. On fait vraisemblablement allusion ici à une scène dans laquelle *L'aṅgómbe* aurait été victime — volontaire ou non — de l'astuce de Kisiga à la suite d'une heureuse partie de chasse.

L'aṅgómbe à son fils: «*Bándwa Ntale*.»

L'aṅgómbe marche sur les pieds et sur les mains, parcourt le *lugo* dans tous les sens, en rugissant, s'attaque de préférence aux enfants, qu'il soulève et projette en l'air comme les lions font parfois de leur proie, mord les chiens qui montrent par leurs aboiements que les dents de l'*Imándwa* ne restent pas seulement à fleur de peau.

Offrande de viande. — Prière.

Le père à l'écu: «*Bándwa Kibóngo*.»

L'enfant: «Je ne sais pas.»

L'aṅgómbe: «Imite-moi.» Il agite un *kinóguli* (v. fig. p. 553) en disant:

«*Kibóngo k̄xa Mwéte wa Munána débahut̄a indágo*², *ndi umúpfumu*

«*Kibóngo* de *Mwéte* de *Munána* qui jette vite les sorts, je suis le sorcier

wa Niralaṅgómbe. Mbéga Kibóngo yábaba Kibóngo.»

de *Niralaṅgómbe. N'est-ce pas Kibóngo ? Kibóngo*.»

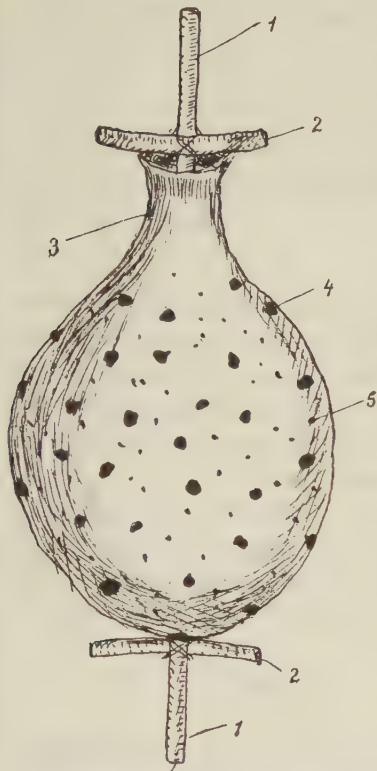
Alors un des assistants s'approche de *L'aṅgómbe* et lui demande une consultation qui lui révélera les auteurs des maux qui l'ont frappé. *Kibóngo* se prononce sans recourir aux instruments, il se contente de *kuráguz̄a umútwe*.

Les sorciers attitrés étant assez rares (dans les environs de Kabgáyi il s'en trouve deux ou trois tout au plus sur chaque colline, c'est-à-dire sur une population de 1500 âmes en moyenne), il arrive souvent que celui qui initie au culte de *L'aṅgómbe* n'a jamais exercé les fonctions de *múpfumu*. Néanmoins lorsque dans le *kwátūra* il joue le rôle de *Kibóngo*, on lui suppose au moins passagèrement des inspirations réelles dont on est avide de profiter.

¹ Lanières de peau à laquelle adhèrent encore de petits morceaux de viande.

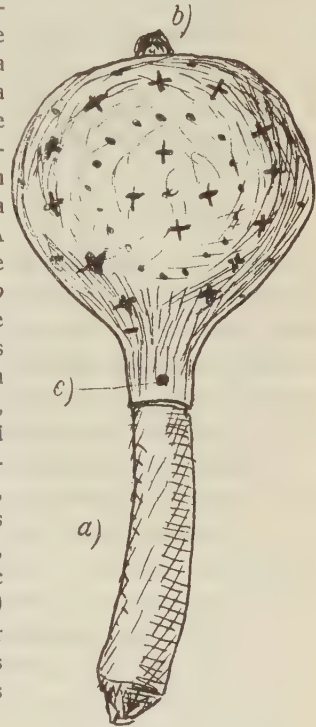
² Mot à mot: Le père de ceux qui se prononcent rapidement dans le *kurágura*, qui connaissent sans tarder le nom, les conditions, les volontés des esprits déchainés. — On dit équivalement: «*Kúgirā ikiléra*.» Ainsi le Muñarwanda qui a obtenu immédiatement une réponse du sorcier dit de lui: «*Nasánz̄e áfitē ikiléra*, mot à mot: «je l'ai trouvé, il m'a éclairé à la minute» — Lorsque quelque *múpfumu*, dans une affaire ordinaire, paraît hésiter à donner son avis (ce qui est excessivement rare et pour cause), son client plus ou moins déçu ou lassé de la lenteur des décisions, parle de lui en ces termes: «*Ntá kilérā áfitē* il n'est pas prompt», «*arahágalik̄a indágo*», mot à mot: il se tient debout auprès de la formule, ignorant de quel côté pencher.

Pleins de confiance donc dans les lumières que va fournir *Kibõngo*, un ou plusieurs des assistants s'approchent de lui pour lui soumettre leurs difficultés. Un dialogue s'engage, sérieux, parfois très long, entre le sosie du



1. ($\frac{1}{4}$ gr. nat.)

Ikiñóguli que les jeunes gens agitent dans le *múhara*. La forme 2 est de beaucoup plus usitée que la forme 1 et plus simple. La poignée est formée d'une branche de *múko* qui traverse la gourde de part en part, elle est retenue à la gourde par la cheville *c*). A l'intérieur on introduit de petites pierres, des *buléngo* et de *búbogobogo*: 1. branche de *múko* (arbre sacré des *Imándwa*) traversant la gourde de part en part, 2. branche de *musávi* qui retient le *múko* (1) et l'empêche de sortir de la gourde, 3. gourde (*akátsuma*), 4. gros trous pratiqués au fer chaud, 5. petits trous pratiqués avec une grosse aiguille (*ruhñdu*) rougie au feu. A l'intérieur on introduit des fruits durs qui jouent le rôle de grelots (*ubuléngo*, *ubúbogobogo*).



2. ($\frac{1}{4}$ gr. nat.)

múpfumu de *Níralañgómbe* et son client. Comme j'ai déjà fait allusion à ces séances divinatoires, je me borne ici à un court résumé des questions et des réponses en suivant l'ordre normal.

Kibõngo est assis sur une natte: le client qui vient en même temps *kuráguza* et *kúrama*, se tient à ses côtés.

Le client: «*Urakahóra nà Imána, Kibõngo?* puisses-tu toujours rester avec *Imána, Kibõngo?* *Undágulire* dis-moi mes sorts. Par qui ai-je été frappé? N'est-ce pas par le *múzimu* d'un tel?

Le sorcier: Non.

— Par tel autre?

— Non.

— Par tel autre.

— Non. Cependant . . . Oui, c'est lui, mais il n'est pas seul.

— Je m'en doutais, son malfaisant compagnon n'est-ce pas le *múzimu* de N.?

— C'est lui. Sache donc que tu as été frappé par le *múzimu* de N. Il est associé au *múzimu* d'une jeune fille qui est tombée sur la route de X à Y.

— Que ferai-je pour les apaiser? *Instnzi níki?*

— Tu offriras des sacrifices au premier, et à l'esprit de la jeune fille tu construiras une petite hutte devant la porte d'entrée. *Uzámwubakirā inzu yā ilēmbo*¹ etc.»

Celui qui est venu *kúramā* et *kuráguza* présente à *Kibóngo* une cruche de *nzoga* comme honoraires (*ingemo*).

L'angómbe à l'élú: «*Bándwa Ktházi*.»

L'enfant: «Je ne sais pas.»

L'angómbe tanne une peau de vache avec un *imbázo*². On le salue: «*Urakahóra nā Imána*.» Puis on lui présente les morceaux de viande (*inkuru*) qui adhéraient encore à la peau.

Prière: «Donne-nous.»

Lorsque *L'angómbe* a ainsi initié l'élú à la façon pratique de *kubándwa* tous les *Imándwa* majeurs et quelques uns des *Imándwa* de la seconde classe, ceux auxquels la famille de l'élú a une dévotion spéciale, il propose à son novice d'exécuter certaines opérations difficiles³. Celui-ci avoue son impuissance: le père en tire pour lui une conclusion relative à la fidélité avec laquelle il devra observer ses engagements vis-à-vis du secret.

L'angómbe est assis sur son siège, son fils et les *Imándwa* sont par terre, à ses côtés; *L'angómbe* adresse aux anciens ces quelques mots de provocation:

«Vous êtes tous mes enfants, vous êtes tous mes clients: mais depuis longtemps je n'ai plus de preuves de votre valeur. Ne vous êtes-vous pas relâchés?»

Tous ensemble: «Non.

— Pourrez-vous accomplir ce que je vous proposerai?

— Nous essaierons et nous réussirons.»

L'angómbe prenant un *muhéha*⁴ (chalumeau), mais qu'il dit n'être pas débouché dans toute sa longueur, le plonge dans une cruche de *nzoga*, il boit évidemment sans peine et convoque tous les *Imándwa* à l'imiter.

¹ Tout Muñarwanda qui se marie, le fait avant tout, prétend-t-il, pour doter une femme à un esprit défunt. — Tout Muñarwanda qui prend plusieurs épouses n'a d'autre intention que de donner des femmes à plusieurs esprits. (La polygamie serait ainsi basée — au moins au for externe — autant sur la religion que sur la passion.) Lors donc que le sorcier conseille à son client de bâtir pour le *múzimu* qui l'a frappé, une hutte dans la cour d'entrée (*inzu yā ilēmbo*), plusieurs hypothèses peuvent se présenter: a) Le client prendra à la lettre les paroles du devin, et en plus de la femme à laquelle il a construit la hutte à l'intérieur de l'enceinte (*inzu yō mu rúgo*), il en prendra une seconde qu'il établira *kw'ilēmbo*, évidemment cette seconde épouse n'est pas purement honoraire; b) Le client construira un immense *nddro kw'ilēmbo*, mais restera monogame. Seulement, de temps en temps il ira coucher quelques minutes dans ce *nddro* pour tenir compagnie au *muzimu*, auquel il offrira des cadeaux en rapport avec son sexe et sa condition.

² Fer en forme d'herminette mais beaucoup moins large.

³ *Kxábatwa* et les autres m'ont déclaré qu'ils n'avaient aucunement été victimes de la supercherie des *Imándwa*. «Je savais pertinemment, m'a dit *Kxábatwa*, que mes compagnons ne réussissaient pas mieux que moi à descendre les étoiles du ciel, à déchirer du fer ou de la pierre avec leurs dents; la fraude était patente, mais je me gardais bien, par peur, de faire la moindre observation et je manifestais de bouche un étonnement intérieurement absent.»

⁴ Dans cette partie du *kubándwa* on se sert comme chalumeau d'un *múseke* (espèce de roseau) dont on enlève les cloisons intérieures.

«*Wañwěša*¹ *umuhéha utázibuye ni nde?*»

«Qui peut boire avec un chalumeau non débouché, qui est-ce?»

Lorsque les *Imándwa* ont vaincu la difficulté, on substitue rapidement un chalumeau *uziše* (dont les nœuds n'ont pas été enlevés à l'intérieur), on le donne à l'enfant; celui-ci confesse qu'il ne se procure pas une seule goutte de *nzoga*. «*Umuheha uránaniye* le chalumeau m'a fatigué, m'a surpassé.»

L'aŋgómbe mystérieusement:

«*Ko unaniwe kuñwěša wə umuhéha, uzánanirwa na*

«De même que tu as été fatigué pour faire boire ce chalumeau, tu seras fatigué ainsi
kuménə ibānga.»
pour briser le secret.»

«Tu as été impuissant à boire avec un chalumeau non débouché, puisses-tu de même ne jamais violer le secret. Puisses-tu être aussi incapable de voiler le secret que tu l'as été de boire avec ce chalumeau.»

L'aŋgómbe prenant son épée (*inkóta*), fait semblant de détacher un morceau de la lame avec les dents, puis remettant, soi-disant, en place la partie ainsi enlevée, il transmet son *inkóta* à tous les anciens qui ont le même succès que lui. Vient l'enfant. Vains efforts. Un confirmé lui souffle à l'oreille:

«*Vuga ko yá kunaniye.*»

«Déclare qu'il t'a fatigué.»

L'élú: «*Iránaniye* il m'a fatigué» (je ne puis pas).

L'aŋgómbe: «*Ko unaniwe kuhōngorə tñkóta*

«De même que tu as été incapable de déchirer avec les dents l'épée

yánže, uzánanirwa na kuménə ibānga.»

mienne, tu seras incapable ainsi de briser le secret.»

L'aŋgómbe arrache le grelot (*umúlebe*) de la clochette (*inzógera*) de *Nabilāngu*, le remet en place toujours avec la même facilité. Seul le néophyte s'avoue impuissant à écarter les lèvres de la clochette solidement forgée d'une seule pièce.

Un ancien: «*Wémere ko yá kunaniye* confesse qu'elle (la clochette) t'a surpassé.»

L'enfant: «*Iránaniye* je ne puis.»

L'aŋgómbe: «*Óbgo yá kunaniye uzánanirwa na kuménə ibānga.*»

«Comme elle t'a fatigué tu seras fatigué et pour rompre le secret.»

L'aŋgómbe présente ensuite aux *Imándwa* une pierre à moudre (*ingásire*) et un *mwóke* pour que, comme lui, ils en détachent une partie avec leurs dents. Tout semble s'accomplir comme par enchantement: mais l'élú est toujours dans l'impossibilité de réaliser les prouesses des autres: «*Núkə uzánanirwa na kuménə ibānga* ainsi puisses-tu être impuissant à violer le secret», dit *L'aŋgómbe*.

¹ *kuñwěša* faire boire, causatif de *kúñwa* boire.

Enfin *L'angombe* prenant dans le foyer allumé sous le *multnzi*, un charbon enflammé, le projette à une certaine hauteur: le tison (*igišerira*) tombe aux pieds du néophyte.

L'angombe: «Qui pourra, à mon exemple, descendre les étoiles du ciel?»
Les *Imándwa* l'imitent et les étoiles pleuvent.

L'enfant qui n'a pas compris le stratagème — ou ne veut pas le comprendre par bonne politique —, se hisse péniblement sur le bout des pieds, élève le bras comme pour atteindre à la voûte du ciel, mais sans résultat.

«*Ziránaniye* elles m'ont fatigué», déclare-t-il.

L'angombe: «*Ko unaníwe kumánurq inéhéri, uzánanírwa*
«De même que tu as été impuissant à descendre les étoiles, tu seras fatigué

na kuménq ibánga.»
et pour rompre le secret.»

Finalement *L'angombe* ajoute ces quelques paroles triomphantes et convaincues:

«*Waránaniye umurózi, waránaniye abázimu, waránaniye nq*
«Tu as fatigué (vaincu) l'empoisonneur, tu as vaincu les esprits, tu as vaincu et
*abánzi: uzánanírwa kuménq ibánga*¹.»
les ennemis: (mais) tu seras vaincu pour rompre le secret.»

Puis à tous les assistants: «*Obgo L'angombe atazámwitsa, améne ibánga,*
«Si *L'angombe* ne le tuera pas, il a brisé le secret,
*muzángáya*².»
vous me mépriserez.»

«Ne parle donc jamais avec qui que ce soit, de ce que tu viens de voir ou d'entendre, déclare-t-il au novice, n'en parle pas à ta femme, n'en parle pas à tes enfants, n'en parle pas à ton père, à ta mère, à tes amis, à tes ennemis, n'en parle pas aux *nzigo*, et si tu violates le secret *urakitšwa nálo* puisses-tu être tué par lui.»

Il n'est pas malaisé maintenant de faire admettre au novice son infériorité par rapport aux autres *Imándwa*. «Tout ce que nous avons accompli, t'a surpassé, lui dit *L'angombe*, *nturákura* tu n'es pas encore grand. Aussi te donné-je un nom qui te rappellera ta condition:

Nakwíse Ruztngo. Nakwíse Kamána.»
Je t'ai appelé *Ruztngo*³. Je t'ai appelé *Kamána*⁴.»

Tous les néophytes reçoivent invariablement ce seul nom de *Ruztngo*, de *Kamána*, parce que tous sont également à parfaire, et ils le conserveront

¹ En quoi consiste ce fameux secret? Quel en est l'objet? J'avais cru d'abord que *L'angombe* formulait à l'oreille de son filleul des phrases mystérieuses autres que celles que j'ai rapportées. Tous ceux que j'ai interrogés m'ayant répondu que *L'angombe* s'était borné à leur faire connaître ce qui précède, il n'y a donc pas à chercher ailleurs.

² Manière assez répandue d'affirmer avec instance une vérité que les auditeurs seraient peut être exposés à mettre en doute. Ce n'est pourtant pas le cas ici, car tous les *lwándwa* sont intimement convaincus que la peine de mort est le châtiment des indiscretions au sujet du secret.

³ *Ruztngo* de *kuztngama* être maigre, faible, imparfaitement développé.

⁴ *Kamána* diminutif d'*Imána* petit dieu, petite bénédiction.

jusqu'au jour où étant confirmés ils en auront un nouveau dont ils ne se départiront jamais dans les cérémonies elles-mêmes du *kubándwa*.

Suit le pacte du sang entre *L'aṅgómbe* et l'initié. Quelques jours avant la cérémonie on a cueilli une herbe à feuilles et fleurettes rouges (*umwíšeke*); séchée au soleil, réduite en poudre, elle donne à l'eau une couleur sanguinolente¹. *L'aṅgómbe* présente ce breuvage au néophyte en l'avertissant des engagements solennels qu'il contracte en ce moment: fidélité absolue envers *L'aṅgómbe*, dévouement sans borne, affection sincère pour tous les *Imándwa*. (Des conséquences analogues résultent du pacte du sang entré Bañarwanda, *abañwáñi*, de *kuñwána* boire ensemble.)

Tous les *Imándwa* et avec eux le nouveau *Ruzĩngo* font sept fois le tour du *multnzi*, enjambant le feu qu'ils éteignent enfin avec leurs pieds nus et rentrent dans la maison de *Níraširhámberé*. Ils y trouvent ma mère qui durant toute la cérémonie n'a cessé de *kutelekéra Nírikitsũmbi*, le priant d'agréer l'enfant qu'on initie. Ma mère, au nom de *Nírikitsũmbi* trempe dans l'eau sacrée les *búhagi*ro, me les passe sur la tête, la poitrine, le dos en disant:

«*Íbo nĩ ibúhagi*ro *ba Basĩndi* na *kibánda*, *bikukíze*

«Ceux-ci sont les aspersoirs des *Basĩndi* et de tout le monde, qu'ils te guérissent *ibisále*, *na abazimu* *bá abagóre* *na abázimu* *bá abágabo*.»
des maux, et des esprits des femmes et des esprits des hommes.»

L'aṅgómbe présente officiellement au père naturel des *Ruzĩngo* ou à sa mère ou à leur défaut, au plus proche parent, celui u'il vient de consacrer *Imándwa*:

«*Dorə Imándwa yáwe*, *imbga záli zagiye kuhiga raráifáše*.»

«Vois l'*Imándwa* tien, les chiens étaient allés chasser ils l'ont attrapé (comme proie).»

On sert alors aux *Imándwa* qui ont pris une part active à la cérémonie les mets qu'on a cuits, et quand tout, viande, *nzoga*, légumes, bouillie, a été épuisé, il est déjà jour.

L'aṅgómbe et son *Ruzĩngo* se couchent ensemble quelques secondes sur une même natte, et on déclare la séance close de la façon suivante. L'un des *Imándwa* se lève et adressant la parole à l'un de ses compagnons lui dit, en le désignant sous son nom profane:

«*Ye máma we*²! *íbo nĩ ibiki*³ *ndígénde*ye. *Ni tugénde*, *Mináne*,

«Ces choses sont pourquoi je suis parti. Et partons *Mináne*,

Širubgoba! etc.»

Širubgoba! etc.»

A partir de cet instant une transformation à rebours s'est opérée, ous les assistants ont cessé d'être *Imándwa*: ils sont redevenus de simples hommes.

¹ Les Bañarwanda s'insultent parfois en faisant allusion à l'herbe très commune et sans utilité aucune qu'est le *mwišeke*. C'est ainsi qu'ils disent: «*Urakasigara nka umwišeke mu itongo (mw'itongo)* puisses-tu rester comme le *mwišeke* dans la propriété», c'est-à-dire manquer de tout, n'être recueilli par personne (cette plante pousse à l'état sauvage dans les endroits abandonnés).

² Mot-à-mot: Oui ma mère, toi ma mère! — Exclamation très usitée pour marquer la joie, la douleur, l'étonnement.

³ Pourquoi tout cela, tout ce qu'on a dit et fait ici? quelle plaisanterie, qu'est-ce donc?

Le parrain jette sur le foyer quelques gouttes du *nzoga* qu'on lui offre et dit :

«*Séka, Nírikitsûmbi, náli nagíye kubândiša.*»

«Ris, maître de la maison, j'étais je suis allé faire *kubândwa* (initier).»

Chacun prend ce qu'il a apporté, et tous, formant à l'*umwátûra* un cortège d'honneur, le reconduisent à sa demeure.

Ainsi se termine l'initiation au culte de *L'angómbe*.

II^o *Ukugábulirwa*¹ — les Agapes.

Cette deuxième cérémonie a lieu dans la nuit, comme le *kwátûra*. Quatre ou cinq jours après l'initiation (ou quelquefois davantage); le parrain vient prendre des nouvelles de son enfant et lui apporte des mets variés qui ont été cuits chez lui, mets qui consistent surtout en légumes, herbes, tubercules tels que l'*isógi*, le *ñabutónko*, l'*isógo* (petites herbes d'un goût très fade), des *matéke* (ignames), des *nzúngwáne* et des *bisúsa* (deux espèces différentes de courge), un peu de sel, etc.

Le *Ruzîngo* a eu la précaution, de son côté, de remplir de *nzoga* plusieurs grandes cruches. Sont invités les *Imándwa* qui ont pris part à l'initiation, les *nzigo* ne pénètrent pas dans la hutte où aura lieu le festin fraternel; *Bínego* les maintient même hors de l'enceinte.

Celui qui, dans le *kwátûra*, a joué le rôle de *L'angómbe*, s'assied sur son siège, l'enfant est à terre à ses côtés. *L'angómbe* prenant dans l'écuëlle (*imbéhe*) avec ses doigts une poignée de *múdsima* (bouillie épaisse), en forme des boulettes qu'il met directement dans la bouche de son filleul. L'enfant en fait autant à l'égard de son père, et durant le repas entier ils se rendent, d'une manière touchante, ce mutuel service².

On entonne le *múhara* no. 2 en s'accompagnant comme d'habitude des *binóguli* et des sonnettes.

Chacun honore son *Imándwa* ou ses *Imándwa* préférés en employant les formules brèves déjà rapportées dans le *kwátûra*.

Lorsque le *kubândwa* proprement dit a pris fin, et qu'on a constaté avec plaisir que l'enfant n'a pas oublié les leçons reçues quelques jours auparavant, *Bínego* octroie aux profanes la licence de s'approcher, et tous fraternisant achèvent le *nzoga* qui avait été mis de côté.

NB. Le costume des *Imándwa* est le même dans le *kugábulirwa* que celui que j'ai dépeint dans le *kwátûra*.

Je pourrais placer à cet endroit le *kúhiga* et le *kuhígurà*, les *Nzíngo* (pluriel de *Ruzîngo* nom imposé aux néophytes) ayant déjà la faculté d'accomplir ces cérémonies; je préfère en fournir la description à la suite du chapitre consacré au *kuséga* (la collecte), en indiquant les modifications introduites dans les formules pour ceux qui n'ont pas été confirmés.

(A suivre.)

¹ *Kugábulirwa* (recevoir de la nourriture), passif de *kugábulira* (donner de la nourriture à quelqu'un), applicatif de *kugábura*, donner de la nourriture.

² Dans certaines régions (à Kabgayi v. g.), *L'angómbe* et son fils se présentent mutuellement de la nourriture dès le *kwátûra*, au repas final.

Die Eingebornen der Marshallinseln im Verkehr mit ihren Häuptlingen.

Von P. AUGUST ERDLAND, M. S. C.

Die Eingebornen stehen in ihrer Eigenschaft als Hörige in einem vollständigen Abhängigkeitsverhältnisse zu ihren Häuptlingen. Dieses Verhältnis hat einen unüberbrückbaren Abstand zwischen beiden geschaffen, der sich in allen ihren gegenseitigen Beziehungen bemerkbar macht und in der gegenseitigen Abschätzung seinen psychologischen Grund hat. Die Lehnsherren sind nämlich nicht allein im vollen Sinne des Wortes Herrscher, wenn auch ohne Herrscherstab und ohne äußeren Prunk, sondern sie allein sind wirkliche Menschen, in deren Adern echtes Ahnenblut fließt, wohingegen die gewöhnlichen Leute verachtenswerte und an sich wertlose Wesen (keine Menschen) sind, deren Dasein und Schaffen nur zur Wohlfahrt der Herrscher dienen darf.

Diese soziale Stellung der Untertanen könnte den Gedanken nahelegen, daß es sich hier um Sklaverei handle; das wäre jedoch nicht berechtigt. Gewiß hat der Häuptling das Recht des Blutbannes, und in den früheren Jahren hat mancher Untertan der willkürlichen Laune des Häuptlings sein Leben opfern müssen. Jedoch ist der Zustand der Untertanen kein so elender, daß von Sklaverei die Rede sein könnte, und außerdem ist bereits seit der Einführung des Christentums von der ehemaligen Härte viel geschwunden. Der Klassenunterschied ist aber keineswegs verwischt worden, was folgende Gebräuche, die sich auf die äußere Erscheinung, auf die Verpflegung, auf die Besuche, auf die Seefahrten und auf den Tod der Häuptlinge beziehen, dartun werden.

I. Äußere Erscheinung.

Bevor europäische Kleidung eingeführt war, konnten die Häuptlinge leicht von den gewöhnlichen Untertanen unterschieden werden, nämlich durch die Tätowierung. Die Häuptlinge allein durften über und über tätowiert werden, während der gewöhnliche Sterbliche sich mit einigen groben Strichen und Punkten auf der Brust, auf dem Rücken und an den Beinen begnügen mußte.

Welche Wertschätzung auf die Tätowierung gelegt wurde, das bekundeten die großen mit der Operation verbundenen Festlichkeiten. Monatlang mußten Männer und Frauen um die Tätowierhütte versammelt bleiben; die Männer, um Speisen herbeizuschaffen und den Häuptlingssohn vor den Augen neugieriger Frauen zu verdecken, die Frauen, um durch Trommeln und Klatschen auf den Oberschenkeln den Schmerz des Betreffenden zu lindern. Und wenn erst der Tag gekommen war, an dem der Tätowierte seine neue Hautverzierung zeigte, da herrschte großer Jubel und noch größere Bewunderung. Stolz denn ein Pfau paradierte der Held oder die Heldin unter ihren Leuten, in deren Ansehen sie um ein bedeutendes gewachsen waren. Die Tätowierung war ein Zeichen der Verbindung mit den Ahnen, und zwar ein unauslöschliches, eine unveräußerliche Erbschaft.

Seit der Einführung moderner Kleider ist die Tätowierung als äußeres Rangabzeichen verschwunden. Nur bei den Häuptlingen der Radakgruppe,

deren Wangen und Schläfen tätowiert sind, ferner bei den hohen Häuptlingsfrauen, deren Hände verziert sind, ist auch jetzt noch der Rang sofort einleuchtend. Bei den Häuptlingen der Ralikgruppe guckt die Tätowierung meistens an beiden Seiten des Halses aus den Kleidern hervor.

In früheren Zeiten galten eine geflochtene Schnur auf der Mattenumsäumung wie auch Ketten aus Spondylus und Walzähnen als den Hohen eigene Abzeichen. Die Verzierungen der Matten mit dem an der Sonne geröteten Bast der *triumphetta procumbens* waren sehr einfache für Untertanen, kunstvollere jedoch für Häuptlinge. Die schwarzweiße Schnur, die die eigentliche Matte mit der Umsäumung (*ieñieñ*) verbindet, und ebenfalls der schwarzweiße Gurt, mit dem die Frauen ihre Matten am Körper befestigen, geziemen ausschließlich den Höheren. Die gewöhnlichen Leute mußten die Verbindung zwischen Mattenfläche und Mattensaum mit einfach aufgelegtem Streifen (*triumphetta procumbens*) verdecken und schlichtes Material beim Tragen der Matten verwenden. Ketten aus Spondylus und Walzähnen geziemten nur den Höheren, und diese Zieraten hatten in aller Augen einen hohen Wert. Seitdem nun keine Walfischfänger mehr die Inseln anlaufen, sind Ketten aus Walzähnen verschwunden. Die roten Halsketten werden auch mehr und mehr von gewöhnlichen Eingebornen getragen und besitzen in ihren Augen höheren Wert als kostbare Ketten aus Gold und Edelstein. Blumenkränze sind bei allen Eingebornen sehr beliebt. Bei festlichen Gelegenheiten darf jedoch nur der Höhergestellte mit verschiedenen Kränzen oder Ketten geschmückt sein.

Die oben erwähnten Verzierungen der Matten wurden bei Einführung von selbstgeflochtenen Hüten aus Pandanusblättern auch auf diese übertragen. Die Hüte der Häuptlinge hatten ein erhabenes Flechtwerk oder ein mit geschwärztem Bast durchzogenes. Heutzutage werden auf diese Weise geflochtene aber auch von gewöhnlichen Eingebornen getragen. Vor vier Jahren versuchte der in Flechtarbeiten und Erfindung neuer Muster berühmte Häuptling Lejitñil ein neues Hutmodell für Häuptlinge einzuführen, dessen Rand in der Höhe des Deckels angebracht war. Dieses Modell fand aber keinen Anklang und erfüllte auch nicht den Zweck, den Kopf gegen die Sonnenstrahlen zu schützen.

Im allgemeinen gibt es also keine äußeren Zeichen mehr, die den gewöhnlichen Mann von einem höheren unterscheiden. Seines größeren Reichtums wegen kann sich der Häuptling allerdings vornehmer kleiden, und außerdem braucht er nur ein Wort zu sagen, um die ihm bei Untertanen gefallenden Schmucksachen zu erhalten. Es gibt einige stutzerhafte Häuptlinge, die sehr viel Geld für neue Kleidungsstücke ausgeben. Haben sie die Kleider ein- oder zweimal getragen, so verschenken sie sie an Untertanen, eine Schenkung, die bei diesen sehr geschätzt wird. Andere wiederum sind so geizig, daß sie auf Putz wenig geben und daher ihren Untergebenen die Beschaffung von neuen Kleidern verbieten. Unter diesen Umständen erkennt man allerdings den armen Mann an den zerrissenen und zerlumpten Kleidern, die wiederum ein schlechtes Licht auf den geizigen Häuptling werfen.

Mag aber auch wenig auf äußeren Prunk gegeben werden, jedenfalls leidet die Autorität des Häuptlings nicht darunter, da diese eine tieferwurzelnde ist, was aus den folgenden Gebräuchen hervorgehen wird.



*Lajeimata, Kabua's Sohn, mit Frau, drei Kindern und zwei Dienerinnen
(Marshall-Inseln).*



*Kabua, Oberhäuptling der Ralik-Gruppe (Marshall-Inseln).
„Anthropos“, VII.*

II. Verpflegung.

Der Häuptling ist alleiniger Landeigentümer, und als solchem ist ihm das Land tributpflichtig. Dies gilt auch für diejenigen Ländereien, die den Unterhäuptlingen (*buirak*) gehören. Das Hoheitsrecht über diese letzten Ländereien könnte ein Patronatsrecht genannt werden. Der hohe Häuptling (*iroj*) hat zwar kein Recht, das den *buirak* gehörende Land diesen zu nehmen, noch schlechthin über die auf den Ländereien der *buirak* wohnenden Leute frei zu verfügen. Der Unterhäuptling schuldet dem über ihn stehenden *iroj* jedoch einen jährlichen Tribut. Und dieser Tribut wird auch regelmäßig entrichtet, mag er nun in Speisen, Matten oder Geld bestehen.

Die ausschließlich dem Häuptling (*iroj*) zustehenden Länder dienen vor allem seinem eigenen Vorteil. In den früheren Jahren mußten die Untertanen außer der gewöhnlichen Verpflegung den Häuptlingen Matten flechten und alle Arbeiten auf den Wink des Häuptlings verrichten, ohne irgendwelchen Lohn beanspruchen zu können. Seitdem die Weißen den Öl- und Koprahandel eingeführt haben, spielt die klingende Münze eine wichtige Rolle.

Sechs Monate im Jahre müssen die Untertanen für ihren Häuptling Kopra schneiden. Wenn dem Häuptling größere Fahrzeuge zur Verfügung stehen, so fährt er oft selbst die getrockneten Nüsse zusammen. Andernfalls liefern die Untertanen ihre Kopra an Händler einer kaufmännischen Firma ab, und am Ende der festgesetzten Zeit stellt der Häuptling sich ein, um den Ertrag der halbjährigen Ernte in Empfang zu nehmen. Sobald die Eingebornen ihren Häuptling angekommen wissen — wenn er sich bis dahin auf einem andern Atoll aufgehalten hatte —, so fahren sie nach der Insel, auf der der Häuptling wohnt und legen ihm ihren Tribut zu Füßen. Dieser Tribut ist gewöhnlich eine vom Häuptling festgesetzte Summe, die im Verhältnis zur Größe der einzelnen von jeder Familie bearbeiteten Landparzelle steht. Manchmal kann es vorkommen, daß diese Abgabe zu hoch angesetzt ist. In diesem Falle wird der Lehnsmann alles daran setzen, um die betreffende Summe aufzubringen, mag er auch selbst von seinen eigenen Mitteln hinzufügen müssen. Das von allen Seiten zusammengetragene Geld ist an erster Stelle für den Häuptling und dessen Familie bestimmt. Er kauft sich damit importierten Proviant, hauptsächlich Brot, Biskuit, Tee, Zucker, Dosenfleisch und selbst kalifornische Früchte. Außerdem kann er Kleider kaufen, wie auch die zum Unterhalt seiner Fahrzeuge notwendigen Materialien.

Das ganze Jahr hindurch sind aber die Untertanen verpflichtet, ihren Häuptlingen Proviant von ihren Ländereien zu bringen, wie frische Kokosnüsse, Brotfrüchte, Pandanusfrüchte, Fische usw. Der Häuptling braucht sich keine Sorgen zu machen. Der Proviantmeister hat dafür aufzukommen, daß die Untertanen regelmäßig frische Speisen herbeischaffen. Diese setzen ihren Stolz darin, mit mehreren Kanus in einer Linie heranzusegeln und in langen Zügen zur Häuptlingshütte zu marschieren. Der hohe Herr empfindet sichtbare Freude, wenn der mit Speisen verschiedenster Art beladene Aufmarsch kein Ende nehmen will. Von den vor der Häuptlingshütte ausgebreiteten Speisen erhält jede Familie einen Teil angewiesen. Selbstverständlich kommt der Häuptling für seine Familie nie zu kurz.

Übrigens dürfen die für die Häuptlingsfamilie bestimmten Speisen nur ausgewählte sein. Kleine Fische sind des Häuptlings unwürdig. Ferner müssen von einer Sorte entweder große oder mehrere da sein, da bei derselben Mahlzeit nur von einer Sorte Fisch gegessen, Fleisch und Fisch nicht zusammen genossen werden dürfen. Von großen Fischen gebührt den Häuptlingen die untere Fleischlage wie auch der Kopf, welche beide als besondere Delikatesse gelten. Besonders große Pandanus- und Brotfrüchte sind nur für den Häuptling. Mag auch die Kokosnuß noch so dick sein, sie muß, wie jeder andere Trunk, in einem Zuge geleert werden. Einige Arten Pandanus, Brotfrucht und Fische dürfen nur von Häuptlingen genossen werden. Der verstorbene Loesak ließ einem Untertanen Nase und Lippe abschneiden, weil er von einem Häuptlingspandanus gekostet hatte. Jede Schildkröte muß dem Häuptling abgeliefert werden. Ist sie zubereitet, so zerlegt sie ein Seefahrer. Gewisse Teile sind ausschließlich Häuptlingsspeise, die andern werden an die einzelnen auf der Insel befindlichen Familien verteilt.

Sobald die Speisen sich im Häuptlingshause befinden, dürfen sie von gewöhnlichen Untertanen nicht mehr gegessen werden, mit Ausnahme von wenigen Bevorzugten. Der Häuptling nimmt seine Hauptmahlzeit nachts ein, wie er auch nur nachts in der heiligen Stunde von 3—4 seinen natürlichen Bedürfnissen nachgehen darf. Morgens ißt der Häuptling zuerst, und vor ihm darf keiner den Hunger stillen.

Der Häuptling kann also ein sorgenloses Dasein führen. Die Untertanen verpflegen ihn aufs beste, mögen auch sie selbst Hunger leiden müssen. Wie sehr die Macht der Gewohnheit ihren Einfluß ausübt, das zeigte sich nach dem im Jahre 1905 stattgefundenen Taifun, der die Atolle Jaluit, Mille und Arno hart mitnahm. Ein alter Fischer wohnte auf dem östlichen Teile des Jaluit-Atolls und ernährte seine Familie mit dem durch sein Handwerk verdienten Geld, und dies war kaum genügend, um sie am Leben zu erhalten. Da kam sein alter Häuptling von Ailiñlablab her. Einige Tage nachher stellte sich der Fischer, ein überaus gutherziger Mann, bei mir ein, und es entwickelte sich folgendes Gespräch:

„Kannst du mir 12 Mark geben?“

„Nein, denn dein Fischkonto weist bei mir kein Guthaben auf.“

„Das weiß ich, aber gib mir doch 12 Mark! Du weißt ja, daß ich stets viele Fische bringe und diese kleine Schuld in wenigen Tagen abtragen werde.“

„Du bist ein tüchtiger Fischer, aber dein ganzes Geld verbrauchst du zum Unterhalt deiner Familie. Die 12 Mark willst du wohl deinem Häuptling geben?“

„Du hast es erraten . . .“

„Das dachte ich mir gleich. Weil du nun diese 12 Mark deinem Häuptling geben willst, so strecke ich sie dir erst recht nicht vor. Der Häuptling besitzt Geld genug, und wenn er auf Ailiñlablab lebt, so stehen ihm Speisen in Hülle und Fülle zur Verfügung. Deine Pflicht ist es, zuerst für dein Leben und das deiner Familie zu sorgen. Du selbst siehst so ausgehungert aus, als hättest du tagelang nichts gegessen. Dir als armen Mann will ich gern helfen, nicht jedoch einem Häuptling, der Schätze Goldes vergraben hat.“

„Ich weiß dies alles, und du hast auch recht. Allein dem Häuptling muß ich meinen Tribut zahlen, weil — dies stets der Fall gewesen ist. Früher gab ich ihm jedes Jahr 800 Mark. Jetzt muß ich ihm doch wenigstens etwas geben, damit er mir nicht zürne.“

„Zürnen? Ich werde ihm schon sagen, daß du ihm dieses Jahr nichts geben kannst, und er wird dir gewiß nicht böse sein. Jedenfalls kann ich dir kein Geld geben, zudem du weißt, daß Schuldenmachen amtlich verboten ist.“

Da fing der Alte an zu weinen, und die Tränen rollten über die gefurchten Wangen. Dann schluchzte er: „Mein ganzes Leben lang werde ich für dich fischen, wenn du mir die erbetenen 12 Mark gibst!“

Dieser Vorfall zeigt deutlich, wie ergeben die Untertanen ihren Häuptlingen sind. Sie verachten ihr eigenes Leben, damit der Häuptling an nichts Not leide. Gerade deshalb kann es einen oft ärgern, daß der Häuptling diese Hingebung nicht zu schätzen weiß. Nach dem Taifun kam der Häuptling mehrmals nach Jaluit, eine Menge Körbe voll Brotfrucht- und Pandanuspräserven mit sich bringend. Man hätte annehmen dürfen, der Häuptling würde seinen hungernden Untertanen die mitgebrachten Speisen schenken. Der geizige Oberhäuptling gab nur denjenigen Untertanen, die ihm Tribut zahlten oder ihm die Präserven bezahlten. Da viele von den armen Untergebenen kein Geld besaßen, so verkaufte er die Präserven lieber an Weiße, die sie als Schweinefutter verwerteten. Diese Hartherzigkeit zeigt sich auch in der Behandlung der Kranken. Ein Häuptling der Ralikgruppe wollte einen neuen Schoner kaufen und verbat seinen Untertanen, zum Arzt zu gehen. Als dieser Häuptling zu mir kam, hielt ich ihm seine ungerechte Handlungsweise vor. Ganz gelassen antwortete er: „Wenn es nicht sicher ist, daß die Leute durch ärztliche Behandlung gesunden, so mögen sie sterben!“ Diese Antwort verriet so recht, wie gering die Häuptlinge von ihren Untertanen denken und sich selbst über alle erhaben dünken.

Seitdem viele Matrosen auf den Schiffen fremde Verhältnisse kennen gelernt haben, fängt die Ergebenheit allmählich zu wanken an. Am Auszahlungstage der Matrosen wird auch der Häuptling sich einstellen, um seinen Anteil zu erhalten. Viele sind jedoch schlau genug, ihr Geld stehen zu lassen und erst allmählich nach Bedarf abzuheben. In dieser Hinsicht herrscht bereits eine moderne Strömung, die freilich noch dadurch gehemmt wird, daß die furchtsamen Alten die jüngeren Verwandten von der Unbotmäßigkeit und Unabhängigkeit zurückhalten. Der Häuptling ist und bleibt immer noch derjenige, dem das Land und das Heim der einzelnen Eingebornen gehört. Solange der Grundbesitz nicht an alle Eingebornen aufgeteilt wird, bleibt der Untertan ein von der Gunst des Häuptlings abhängiges Wesen und der Häuptling ein sie ausnutzender Herr.

III. Besuche.

Da von der Gunst des Häuptlings alles abhängt, haben die Untergebenen ihren Häuptling zu hegen und zu pflegen. Wer sich lange Zeit hindurch nicht beim Häuptling blicken läßt und bei den Besuchen nicht noch extra eine Huldigungsgabe bringt, steht nicht in Gnaden.

Die Häuptlingshütte liegt gewöhnlich von den anderen Hütten getrennt und zeichnet sich durch Größe oder besseren Bau von ihnen aus. Vor der Hütte und vor dem Häuptling haben die Besuche stattzufinden. Es ist den gewöhnlichen Leuten strengstens verboten, sich auf die Rückseite der Hütte zu begeben. Nur einige Eingeborne, die das Haus des Häuptlings besorgen und vertrauenswürdige Leute sind, dürfen dorthin gehen. Sitzt der Häuptling auf einem freien Platz, so haben die Untertanen sich in einer respektablen Entfernung zu halten. Geht jemand vor dem Häuptling her, so darf er es nur in gebückter Stellung. Hat er eine Bitte vorzutragen, so muß er sich erst setzen. Selbst wenn ein Häuptling einen befreundeten Häuptling besucht, so tritt dieser nicht in die Hütte hinein, sondern setzt sich neben der Tür hin. Eifersucht auf die eigenen Frauen ist der eigentliche Grund davon. Frauen dürfen nicht mit wallendem Haar vor ihren Häuptlingen erscheinen. Eine Frau, die die monatlichen Blutungen hat, darf sich nicht zur Häuptlingshütte begeben, selbst wenn sie dorthin gerufen wird. Wenn der Häuptling nach ihr schickt und sie nicht erscheint, so weiß der Häuptling bereits den Grund. Eine solche Frau dürfte auch nicht von den Speisen aus der großen Hütte essen.

Die Unterhaltung ist eine ungezwungene. Es werden über alle möglichen Sachen Unterredungen gehalten. Die Häuptlingsfrau darf nur *lillab*, „die Alte“, genannt werden. Auch ist es verboten, die Kleidermatte des Häuptlings *in* zu nennen; es darf nur das Wort *buni* „Bastrock“ gesagt werden. Nach dem Besuch darf man nicht auf dem Wege stehen bleiben, sondern man muß gleich weitergehen, da sonst der Häuptling glauben könne, es würde über ihn gesprochen. Dort, wo der Häuptling sich aufhält, ist jedes Lärmen verpönt und im höchsten Grade respektwidrig.

IV. Seefahrten.

Will der Häuptling eine Reise innerhalb der Lagune oder über See machen, so wählt er sich die tüchtigsten Untertanen zur Führung des Kanus, ohne daß diese eine Belohnung beanspruchen können. Begleiten ihn mehrere Kanus, so darf keines schneller fahren, als das des Häuptlings. Der Häuptling mit seiner Familie nimmt auf der großen Auslegerplatte seinen Sitz und wohnt gewöhnlich in der kleinen, darauf gesetzten Hütte aus Pandanusblättern.

Auf Überseefahrten nimmt der Häuptling viele Eingeborne mit sich, die alle gern dem Häuptling in den Tod folgen. Wenn das Unglück es wollte, daß die Fahrzeuge abtreiben und vertreiben, so ist es für die Untergebenen eine Ehre, mit ihrem Herrn zu sterben und ein Schmuck des Kielwassers zu sein (*inkanloaure*: *inökan*, Zierde [von], *loaure* Ort des Kielwassers). Da der Häuptling das Fahrzeug führt, selbst wenn er der Seefahrt nicht kundig ist, so sind Irrfahrten nicht selten, was ich aus eigener Erfahrung bestätigen kann. Der gewöhnliche Seefahrer darf dem Häuptling nicht „vorsprechen“, und erst wenn nach Verlauf von einigen Tagen kein Land gesichtet wird, so übernimmt er die Führung des Fahrzeuges.

Vor einigen Jahren fuhr ich mit einem Häuptlingsschoner von Ebon nach Ailiñlablab. Da ein berühmter Seefahrer an Bord war, der alte, in meinem



Litowka, Häuptling zweiten Ranges (Marshall-Inseln).



Ein Häuptling von Mille mit Frau und Dienerin (Marshall-Inseln).

Artikel über die Sternkunde erwähnte Legoujabe¹, so bekümmerte ich mich wenig um den Kurs. Merkwürdigerweise bekümmerte sich auch der Alte wenig um das Schiff und überließ dies vielmehr dem Häuptling. Dieser Halbwissende hatte aber nicht mit der Strömung gerechnet, und so kam es, daß kein Land gesichtet wurde. Mehrere Tage kreuzte das Schiff hin und her, bis schließlich der Häuptling den erfahrenen Legoujabe zu Rate zog. Die große Unruhe in der „Kehle“ des Häuptlings bewirkte aber, daß er nach Willkür die Segelmanöver änderte, worüber der Seefahrer allerdings mir gegenüber grollte, dem Häuptling jedoch kein Wort zu sagen wagte. Volle Ergebung im Schicksal ist eben der gute Ton. Nur durch Zufall sighteten wir damals ein 180 Seemeilen vom Ziel entferntes Atoll. Die Untertanen verrieten den Leuten auch nichts von der Irrfahrt, sondern gaben ungünstige Brise, Stillen und Strömung als Grund des Abtreibens an.

Wie hoch die Eingebornen das Leben des Häuptlings auf See schätzen, zeigt auch ferner das mit dem Wetter verbundene Mutmaßen. Ist nämlich Wetterleuchten oder regnet es stark, so ist dies ein Zeichen, daß ein Häuptling sich auf hoher See befindet. Dieses Wetter wird deshalb auch *lañ in iroj*, „Häuptlingswetter“ genannt.

Kommt ein Häuptling von einem andern Atoll, so muß ein Eingeborner zur Begrüßung an Bord fahren. Dieser erhält dann ein Geschenk an Brotfrucht- oder Pandanuspräserve.

Sobald ein Häuptling auf einer Insel anlangt, werden in aller Eile Speisen zubereitet (*nibarbare iroj*), deren Fülle manchmal für verschiedene Tage ausreicht. Die Untertanen selbst freuen sich wie Kinder, wenn der Häuptling etwas vom andern Atoll mitgebrachte Speise austeilt, mag sie auch noch so geringfügig sein.

V. Beim Tode des Häuptlings.

Wenn ein Häuptling schwer erkrankt, so strömen die Untertanen zusammen und trachten durch ihre Gegenwart ihm ihre Ergebenheit zu bekunden und letztwillige Verfügungen zu vernehmen. Die Trauer über dem Grabe dauert acht Tage. Merkwürdig ist, daß die Frauen aus der nächsten Verwandtschaft und selbst gewöhnliche Untertanen sich die Haare scheren, was früher auch die Männer taten. Diese Sitte zwingt die Frauen, zurückgezogen zu leben, da sie sich, ihrer Hauptzierde beraubt, schämen, in der Öffentlichkeit zu erscheinen.

Alle diese Sitten und Gebräuche zeigen, wie sehr die Untertanen von ihren Häuptlingen abhängig sind und wie sehr diese Abhängigkeit das Leben der Untertanen beeinflußt.



¹ S. „Anthropos“, V (1910), S. 16.

Au pays d'Abraham.

Etude sur les usages et mœurs en Mésopotamie.

Par l'Abbé L. JOSEPH TFINKDJI, prêtre chaldéen à Mardin (Mésopotamie), Turquie d'Asie.

Introduction.

Un des pays les plus ethnologiques, si je puis ainsi m'exprimer, qui, après avoir été le berceau des usages primitifs et des mœurs patriarcales, est cependant aujourd'hui un des plus oubliés et des moins connus pour ce qui regarde ethnographie, c'est assurément la terre d'Abraham qui embrasse, d'après les géographes modernes, les trois contrées de la Chaldée, du Kurdistan et de la Mésopotamie.

L'Orient a toujours été, dès l'origine et au premier rang, le pays des mœurs primitives, la terre des usages typiques les plus antiques, la source première des traditions ethnologiques de l'homme, les mieux observées, que les siècles se transmettaient comme un legs précieux et sacré. La science ethnologiste de l'Europe devrait donc s'occuper avec plus d'intérêt et de zèle de l'étude des mœurs et usages indigènes des différentes et nombreuses peuplades de l'Orient et plus particulièrement de ces contrées qui sont de véritables trésors inépuisables de folklore.

Par l'antiquité, la variété, la nouveauté et la richesse des matières, leurs travaux seraient sans doute des plus intéressants et de nature à mériter incontestablement un bon accueil: car les changements si divers survenus à travers les siècles passés, dans les croyances et l'état de l'Orient, n'ont point changé ses mœurs antiques et ses traditions propres. Mais, au contraire, en disparaissant, les religions et les empires n'ont fait que laisser après eux des traces bien visibles.

Cependant, je me hâte de faire observer que ces usages et mœurs, tant de fois séculaires, commencent aujourd'hui à disparaître rapidement. L'influence du catholicisme qui condamne, à bon droit, grand nombre de ces usages parfois superstitieux, légués du paganisme, la civilisation moderne, l'émigration à l'étranger presque générale, les relations continuelles avec l'Europe, l'éducation éclairée de notre jeunesse, quelques usages européens introduits: voilà autant de puissants motifs qui, de nos jours, tendent à détruire, pour ne pas dire à ensevelir à tout jamais, les vieilles habitudes locales et traditionnelles du pays, et plus particulièrement chez nos catholiques indigènes. Les différentes peuplades infidèles et moins encore les différentes sectes hérétiques disséminées, en restent les meilleures trésorières. Aussi est-il temps de se mettre à l'œuvre, de recueillir et de glaner les usages encore existants afin d'en garder le précieux souvenir.

Pour faire ce travail, il m'a fallu de toute nécessité observer par moi-même, prendre des notes, questionner, faire de soigneuses recherches, parfois coûteuses, me mettre en contact intime avec les populations auxquelles je suis voué par le Ministère sacerdotal, interroger personnellement les mieux instruits et écouter les vieillards qui en sont les meilleurs dépositaires. Ces notes,

recueillies, comme on le voit, après beaucoup de peine, de soin et de labeur, seront rédigées avec le plus d'exactitude et de détails possible, en toute simplicité, de façon à leur conserver leur caractère local.

Il va aussi, sans dire, que ces usages varient plus ou moins de ville en ville, mais le fond en reste partout le même; aussi bien je ne prétends donner ici qu'un tableau ethnographique local. Et voici mon plan: je prends mon compatriote dès son berceau et le suis pas à pas jusqu'à la tombe, en décrivant ses mœurs, en le faisant passer devant les yeux de mes lecteurs dans toutes les phases possibles de sa vie. Pour les usages religieux, je les ai entièrement négligés, excepté dans le cas où certaines pratiques populaires s'y rattachent, de nature à être de quelque utilité pour le lecteur.

I^o Naissance et enfance.

I^o La mère enceinte.

Toute femme enceinte est en général, surtout à l'approche de son enfantement, entourée des meilleurs égards et des soins assidus les plus touchants. Dans son état de grossesse, elle est regardée comme une faible créature digne de compassion et de déférence. Les parents sont de toute tendresse pour elle, les voisins aussi ne lui sont pas moins sympathiques; il est d'usage pour ces derniers de faire goûter à leur voisine enceinte, de tous les aliments, cuits, rôtis ou grillés qu'ils se servent, ne fût-ce qu'en très petite quantité, surtout dans le cas où elle en a connaissance et en sent l'odeur. Les inimitiés, les rancunes doivent alors s'effacer. L'oubli de cet usage est regardé, non seulement, comme une incivilité déplacée, mais même comme un crime qui peut être nuisible à la future mère et à son enfant.

Il va sans dire que la femme elle-même doit goûter de toutes les mets servis dans son propre ménage. Sous peine de s'exposer à de fâcheuses conséquences, celle qui va bientôt devenir mère doit soigneusement éviter: 1^o le port de tout signe de deuil, même à la mort de ses proches parents, le mari excepté; 2^o la visite, toujours regardée comme malfaisante, d'un gravement malade ou d'une maison mortuaire; 3^o la rencontre des animaux malfaisants, chien, loup, etc.; 4^o l'entrée seule dans la cuisine, le grenier et tout autre lieu inhabité; 5^o l'assistance à l'effusion du sang des poules et des moutons égorgés en sa maison; 6^o il lui est également défendu de se trouver seule en compagnie d'une femme stérile ou folle.

En revanche, elle doit se donner à la joie et ne porter de préférence ses regards que sur des objets agréables. On voit souvent les femmes enceintes porter sur leurs bras de petits enfants beaux et charmants de nature, fixer les yeux sur eux, les embrasser souvent pour que leur futur-né naisse, comme eux, beau et charmant. Les parents lui cachent toutes les nouvelles tristes et douloureuses qui pourraient l'affliger.

Il est d'usage, chez les Musulmans particulièrement, de faire porter à la femme enceinte, attaché à son cou, un gros grain de cristal ou de bois, auquel on attribue la vertu de la préserver des dangers de l'enfantement. On lui recommande également tous les soins et ménagements qui sont plutôt hygiéniques ou du ressort de l'art médical.

Elle doit donc se condamner à un repos presque absolu et garder une vie sédentaire; l'on voit alors la future mère occupée à préparer les habits, le lit, les ornements, le berceau et tout ce qui forme le petit trousseau de son futur enfant.

2° L'enfantement.

Aux premières atteintes des douleurs de l'enfantement, la pauvre éprouvée qui voit venir son heure, en fait part d'abord à sa belle-mère et à son défaut à la première femme de la maison. La sage-femme et la mère de l'intéressée sont mandées sans retard. Les plus proches parentes, les femmes voisines mariées ou veuves (non point les filles), sont convoquées sur-le-champ. Elles accourent toutes pour entourer la pauvre souffrante, en ayant soin, avant d'entrer, de se laver les mains, d'enlever les signes de deuil qu'elles pourraient avoir, de se débarrasser de tout instrument tranchant ou métallique, regardé comme nuisible à la mère. Une femme malade ou nouvellement accouchée ne peut jamais assister à l'enfantement, sa présence serait à charge.

Toute personne mâle, jusqu'au petit bébé au berceau, doit disparaître de l'habitation où l'enfantement doit avoir lieu. Rien ne doit y rester ouvert: caisses, armoires, coffres, tiroirs, fenêtres et portes, tout doit être soigneusement fermé; omettre ce soin, serait exposer la mère et l'enfant aux malfaisances dangereuses. Une bougie ou une lampe doit être allumée, et la lumière ne peut être éteinte qu'à la fin de l'accouchement; cette lumière veille à la vie du nouveau-né. Si l'enfantement arrive la nuit, personne ne doit rester couché dans la pièce, mais la famille se transporte dans une chambre voisine.

3° Naissance, congratulations, cérémonies.

A. **Naissance.** — Aussitôt que l'enfant est né, la sage-femme en déclare le sexe, et toutes les assistantes chantent de l'intérieur trois *halhulah* joyeux qui annoncent l'heureuse délivrance de la mère¹, et l'une d'elles (c'est généralement la proche parente du mari: sa sœur, nièce ou cousine) ouvre la porte et court porter la nouvelle aux parents qui attendaient impatients dans une chambre voisine: «Je vous annonce, dit-elle, que Dieu nous a donné un fils ou une fille.» ابشركم الله اعطانا ابن او بنت. Quand la naissance a lieu le jour, et que le grand-père ou, à son défaut, le père du nouveau-né est absent de la maison, on charge un jeune enfant de ses parents de porter la joyeuse nouvelle au premier de toute convenance ou, à son défaut, au second. L'envoyé part, et en voyant le père, s'approche de lui et sans autre préambule lui dit, le sourire sur les lèvres: ابشرك بشروية² الفرح. «Je vous annonce une toute joyeuse nouvelle.» Le père répond en faisant semblant de ne rien savoir الله يبشرك بالخير «Que Dieu vous annonce le bonheur.» Le messenger poursuit الله عطاك³ ابن او بنت «Dieu vous a donné un fils ou une fille.» Le père ajoute

¹ De nos jours, ces *halhulah* ne sont généralement chantés qu'à la naissance du premier des enfants des jeunes époux et particulièrement si cet enfant aîné est un garçon. Il est à remarquer en passant, que la mère ne doit point prendre part à ces cris d'allégresse.

² بشروية mot populaire pour بُشْرَى bonne nouvelle.

³ عطاك pour اعطاك dans le langage vulgaire le أ du passé est presque toujours éliminé.

صورة كاملة¹ الحمد لله «Figure parfaite, grâces à Dieu», et le père congédie le bon messager avec un petit don, dit بشروية, qui consiste en une pièce de monnaie ou un objet de valeur, suivant son état de fortune. Tous les parents du mari et de la nouvelle mère sont successivement avertis.

B. Congratulations. — Après l'enfantement et les soins donnés et exigés, la sage-femme, qui, de toutes les collaboratrices, a le plus travaillé, et toutes celles qui ont assisté aux couches, doivent se laver les mains. La mère est placée dans son lit, et son enfant emmaillotté est mis auprès d'elle; les fenêtres et les portes sont ouvertes.

Le père, ses frères et toutes les connaissances accourent voir la mère, ceux-ci pour la féliciter, celui-là pour recevoir les félicitations des assistants. Une petite table est alors servie sur laquelle on dispose des assiettes de fruits et de dragées, des noix, des amandes etc. qu'on distribue à tous les assistants sans exception, en gardant une bonne part pour les parents et visiteurs absents — cette table porte le nom de مائدة السيدة «Table de Notre-Dame». Car d'après une tradition immémoriale, la Sainte Vierge Marie aurait eu la joie, après son divin enfantement, d'être visitée par les habitants de Bethléhem, qui lui auraient offert alors des félicitations avec des présents en fruits. C'est en mémoire de cette pieuse tradition que nos Chrétiens de la Mésopotamie servent toujours cette table à la naissance de leurs enfants et qu'ils distribuent des mets comme une bénédiction.

Tous les assistants plus ou moins étrangers se font un devoir d'offrir leurs congratulations aux parents du nouveau-né. Un des membres de la famille se lève et offre successivement aux assistants un petit verre de vin² qu'on donne d'abord à la sage femme qui, avant de le boire, s'adresse au père en particulier et à tous les parents en disant: الحمد لله الحمد لله على سلامتها تكمل اربعينها بالحير الله بحرس الولد بعيش بام وأب «Gloire à Dieu, grâces à Dieu de son heureuse délivrance (de la mère), puisse-t-elle heureusement accomplir ses quarante jours! Dieu le garde (l'enfant), puisse-t-il vivre longtemps, ayant toujours en vie sa mère et son père!»³ ou d'autres vœux et compliments semblables. Les parents répondent aussitôt par des souhaits en ces termes: الله يعطيك الصحة ويطول عمرك «Que Dieu te donne la santé et prolonge ta vie!»⁴ Ainsi disent et répètent tous les assistants, et quand le verre arrive en dernier lieu au père de l'enfant, avant de le boire à leur santé, il offre ses remerciements à tous ceux et à toutes celles qui ont pris part à sa joie et à l'heureuse délivrance de sa compagne. الله يحفظكم «Que Dieu vous garde, récompense vos fatigues et donne à vous tous la joie!»

Suit immédiatement après un usage très antique qu'on appelle قطع السرة «l'incision du nombril»; il consiste en de petits dons offerts à la sage-femme,

¹ صورة كاملة «Figure parfaite». C'est un souhait que fait le père à son enfant, en ce sens que son nouveau-né soit parfait et n'ait aucun défaut dans toutes les parties de son corps.

² Hélas, aujourd'hui l'eau-de-vie a remplacé le vin, dans toutes les réjouissances, les fêtes, et les noces, comme on le verra.

³ Pourquoi le nom du père est ici après le nom de la mère? C'est, dit-on, parce que la mère est pour l'enfant plus nécessaire que le père.

⁴ Les formes de la congratulation et les réponses faites varient un peu suivant les circonstances, la condition et le rang des personnes.

en récompense de son travail pendant l'enfantement. Les plus proches parents de la mère et de l'enfant sont les seuls donataires et remettent chacun une petite rétribution en espèces à la sage-femme, dont le dernier service est l'incision du nombril de l'enfant nouveau-né, d'où ce trait de mœurs tire son nom¹. Les voisins sont exempts de ces dons, car outre ces présents, la sage-femme a un juste droit à un autre honoraire de la famille pour ses soins.

Quelques moments après, tous les assistants disparaissent. Il ne reste auprès de la mère fatiguée et épuisée que la sage-femme, sa mère et les femmes de la maison. Le repos et le silence lui sont nécessaires à cause des dangers pendant les 40 jours qui suivent, et pendant lesquels elle ne doit jamais rester seule.

C. Usages et cérémonies. — Les parents qui ont précédemment éprouvé la perte de leurs petits enfants, pour assurer la vie au dernier né et le soustraire au sort malheureux de ses devanciers, se livrent à des usages que l'on croit préservateurs, mais condamnables et que je note, en simple observateur, pour l'intérêt qu'ils peuvent avoir :

1^o Les parents qui ont éprouvé, dis-je, la perte dans le passé de leurs enfants, ont la superstitieuse coutume pour assurer la vie au dernier, de préparer avant l'enfantement une poule de couleur nécessairement noire qu'ils font secrètement égorger, aussitôt que le nouveau-né a vu le jour, au son des *halhulah* dont nous avons parlé plus haut². Il est défendu de manger de la chair de l'innocente victime qui doit être après son immolation ou enterrée ou livrée au feu. C'est en sacrifiant ainsi la poule noire que les parents croient racheter la vie du nouveau-né, sur la poitrine duquel on fait un signe de croix avec le sang de la victime.

2^o Pour sauvegarder la vie de leur enfant, les parents ont encore un autre usage plus singulier. Au moment de sa naissance on a soin de ramasser tous les excréments utérins de la mère, l'enveloppe naturelle du fœtus, et ce qui est de la suite naturelle de tout accouchement et d'enfermer le tout bien soigneusement avec un gros clou dans un vase d'argile dont on ferme très exactement l'ouverture et que l'on garde dans un endroit peu accessible pour le soustraire à tout accident. Ces matières, qui sont, d'après l'usage universel, enfouies en terre, tout de suite après l'enfantement, restent dans ce vase jusqu'à ce que l'enfant ait atteint la troisième ou quatrième année de son âge et dépassé l'époque des dangers habituels de l'enfance. Le vase est alors, sans être ouvert, enterré dans un endroit secret et souterrain de la maison, dans l'écurie par exemple.

3^o Un troisième usage plus répandu est de suspendre aux pieds de l'enfant, après son baptême, deux anneaux d'acier blanc, nommés *خالاخيل* *xalaxil* (anneaux). On lui en suspend un au bas de chaque jambe. On attribue à ces *xalaxil* la vertu d'empêcher la mort du petit bébé.

Il y en a qui, pour assurer la vie du nouveau-né, font brûler le talon du dernier de ses frères à l'improviste, avec un chiffon bleu enflammé. D'autres

¹ La somme que remet chacun à la sage-femme varie de 20 Centimes à 2 Francs, suivant l'état de fortune des donateurs. C'est le père qui donne la plus grande somme.

² Cet usage est fort répandu chez les hérétiques surtout.

glissent dans le coussin du bambin de grandes aiguilles de fer, des arêtes de poisson, un os de loup, du pain, ou font coudre à son petit bonnet un gros grain de cristal pour le préserver du mauvais œil¹ ou lui font encore une robe cousue de sept morceaux d'étoffe de différentes couleurs etc. etc. Ces préservatifs se multiplient à l'infini, nous en relaterons bon nombre dans le 11^e, 12^e et 13^e paragraphe. Mais ces usages sus-mentionnés suffisent pour en donner une idée générale.

4° Les visites rendues à la mère après l'enfantement

Pendant les premiers jours qui suivent ses couches, la femme est regardée comme impure et doit s'abstenir de faire des visites qui seraient non seulement à charge, mais réputées toujours dangereuses et de mauvais effet; l'assistance aux noces ou aux funérailles lui est de même défendue.

Mais par contre, ses parents, proches et amis se font un devoir de venir la féliciter et lui offrir des présents et des dons, pour elle et pour son enfant.

Les femmes malades ou affligées, les nouvelles épouses doivent s'abstenir de visiter une accouchée, qui serait alors «foulée» مديوسه en ce sens que la visite d'une femme malade, affligée peut lui être très funeste, aggraver sa maladie, ou même la rendre désormais inapte à devenir mère. En effet, on a vu des femmes, après avoir donné le jour à deux ou trois enfants ou plus, devenir stérile pour tout jamais, et ce malheur est attribuée à des visites de femmes malades qui devaient s'en abstenir. Une femme devenue ainsi stérile s'appelle مديوسه «foulée». Ainsi donc, des parents voire même des sœurs accouchées ne peuvent se visiter avant les 40 jours expirés pour l'une ou l'autre. Une femme en deuil, obligée par les circonstances d'aller visiter une femme accouchée, ne peut entrer chez elle, avant d'enlever les signes de son affliction. — Il n'est également pas permis de sortir d'une maison mortuaire et de passer directement chez l'accouchée; pour éviter cet inconvénient, les visiteurs doivent entrer d'abord à la cuisine par exemple ou dans une autre maison avant de mettre le pied dans l'habitation de l'accouchée.

Les présents offerts à la nouvelle mère consistent généralement en un foulard de soie ou de laine, en une boîte de sucre, une pièce de monnaie, un flacon de boisson douce, des fruits, grenades, prunes, etc.; la richesse et la quantité du cadeau dépendent de la fortune et du degré de parenté des deux partis. Ces cadeaux se donnent généralement quelques instants avant de prendre congé de la malade mais peuvent être aussi renvoyés pour la visite du jour du baptême², ils ne peuvent être refusés, à moins que la mère ne prévoie l'impossibilité d'avoir l'occasion de rendre à sa bienfaitrice le même honneur qu'elle lui fait, et à moins qu'il n'y ait inimitié ou mécontentement de part ou d'autre.

¹ La mauvaise influence de l'œil est une conviction innée dans toutes nos contrées où l'on craint et évite beaucoup l'œil pénétrant, réputé néfaste appelé العين الصمّاءة. On prétend qu'il y a des gens qui peuvent causer des malheurs par leur regard frappant; les yeux bleus azurés sont réputés de mauvaise influence.

² Les dons offerts à la mort portent le nom de جَسَّ (jass) qui veut dire littéralement «attouchement», du verbe arabe جَسَّ toucher, tâter.

5° Baptême, réjouissance et visite du prêtre

Autrefois, l'enfant ne recevait le baptême que plusieurs jours après sa naissance, mais de nos jours, il lui est conféré dans les huit jours qui suivent. Dans ce paragraphe, je n'envisage pas les pratiques religieuses à proprement parler, mais certaines pratiques populaires qui s'y rattachent et qui peuvent intéresser.

Chaque famille a son parrain et sa marraine, choisis pour les deux époux au moment de leur mariage, par les parents du mari. Ils sont dès lors regardés, s'ils ne sont pas même attachés par aucune parenté, comme de véritables parents et amis qui doivent prendre part à toutes les joies, aussi bien qu'à toutes les tristesses, et ils sont appelés pour cela *القريب والقريبة* «proches». Le parrain porte au baptême les garçons et la marraine les filles. Ces derniers doivent faire les frais du baptême (à part l'honoraire du prêtre laissé à la charge des parents), fournir les bougies, payer le sacristain, inviter les parents au baptême, distribuer des dragées et faire en dernier lieu un cadeau à leur filleul *المعتمد*. Il n'est pas requis que le porteur de l'un soit le porteur de tous les enfants, mais ces garants mutuels doivent tous être de la même famille, des frères par exemple.

A. Le jour du baptême, les petits enfants, les jeunes filles ou épouses et proches parentes du père et de la mère sont invités. Tous ceux qui doivent assister à la cérémonie baptismale se revêtent ce jour-là de leurs habits de fête et accompagnent la sage-femme qui porte le bambin, emmailloté et le visage couvert.

Pendant la cérémonie, le parrain et la marraine ne peuvent et ne doivent s'asseoir ni avoir aucun signe de deuil, ni être malades.

Le nom du baptisé ne doit pas être le même que celui de son garant. Ainsi par exemple si le parrain s'appelle «Pierre», le baptisé ne peut recevoir ce nom. Cette homonymie est réputée dangereuse pour l'un des deux, qui ne vivra pas.

Le père et la mère de l'enfant ne peuvent assister au baptême de leur enfant, leur présence séparée ou simultanée est pareillement condamnable.

Aussitôt que l'enfant est retiré des fonts baptismaux, le parrain le reçoit et le remet à la sage-femme qui l'habille. Les filles qui, arrivées à l'âge de puberté, n'ont pas été demandées en mariage, ne manquent pas de venir assister au baptême pour porter sur leur bras l'enfant après son baptême. Cette pratique se fait dans l'espoir de trouver bientôt à se marier. Les jeunes épouses qui après trois et quatre ans de mariage n'ont pas eu la joie de concevoir, les femmes réputées stériles viennent aussi au baptême, sans être même invitées, pour porter le nouveau baptisé, dans l'espoir d'être bientôt mères.

J'ai vu plus d'une fois des femmes musulmanes qui venaient exprès assister à nos cérémonies baptismales et porter le petit baptisé après sa confirmation¹. C'est un des moyens qu'elles croient efficace pour remédier à leur stérilité toujours envisagée comme un opprobre. Il y a encore plusieurs autres pratiques pour remédier à la stérilité que je relaterai à l'occasion.

¹ Dans les églises orientales la confirmation est administrée aussitôt après le baptême.

B. Le jour du baptême est un jour de fête et de congratulations pour la famille; les parentes viennent complimenter les parents. Le soir même du jour du baptême ou le premier dimanche suivant, les parents de l'enfant (quand c'est l'aîné) donnent un grand repas appelé هنا (*hâna*) «réjouissance» auquel ils invitent le prêtre-baptiseur, les proches parents de la mère, leurs propres parents et amis qui viennent tous pour prendre part à la joie des parents.

C. Le jour même du baptême ou à la rigueur le dimanche suivant, le prêtre qui a conféré le baptême, se rend à la maison pour visiter la mère et réciter quelques prières sur elle et sur son enfant. Cette visite prend le nom de تكميل العماد «achèvement du baptême», parce que les prières qu'il récite sont considérées comme la suite complémentaire des cérémonies baptismales.

6° Présentation de la mère au temple.

Les quarante jours accomplis, la femme se présente à l'église portant son enfant. Le prêtre, averti, la reçoit à la porte de l'église, récite certaines prières, lui donne un cierge neuf et allumé et l'introduit au sein du temple. Autrefois, la femme devait offrir, en se présentant au temple, des présents à l'église en actions de grâces à Dieu de son heureuse délivrance.

Après sa présentation, la mère devient pure et quitte de toutes les prescriptions, les circonspections et les précautions auxquelles l'avait condamnée son état. Quelques jours après le baptême, elle est conduite au bain chaud et de là elle est invitée à aller passer une semaine chez ses propres parents, sans son époux. Après sa présentation, elle est invitée une seconde fois, mais avec son mari et les deux époux passent quelques jours, surtout dans les dix premières années de leur union.

7° Lectures, prières et bénédictions sur la tête des enfants.

Les mères chrétiennes présentent souvent leurs petits enfants au prêtre pour les bénir et prier sur leurs têtes comme on le dit vulgairement¹ يصلى على راسو. Dans les maladies, les dangers cette pratique est commune. On voit parfois des mères porter leurs enfants au presbytère, venir demander au prêtre ou même à l'évêque de prier et de faire baiser la croix à leurs enfants. Une autre coutume consiste à présenter au prêtre ou à l'évêque un verre d'eau pour le bénir et le consacrer en y plongeant la sainte Croix dans l'eau qu'elles font boire à leurs enfants souffrants. La lecture de l'Evangile sur la tête de l'enfant est la meilleure prière, aussi rencontre-t-on des mères qui viennent, leurs enfants sur les bras, se mettre au pied du prêtre quand il chante l'Evangile à la messe.

Les enfants qui arrivent à l'âge voulu et ne peuvent encore bégayer ni parler sont présentés au prêtre, qui prend les petites clefs du Tabernacle et les passe dans la bouche de l'enfant en les tournant, comme s'il ouvrait pour ainsi dire cette bouche prétendue fermée et muette. Cette dernière pratique est fort estimée par les Musulmans eux-mêmes.

¹ راسو pour راسه dans le langage populaire le « pronom possessif de la 3^e personne est communément changé en و *waw*.

Ajoutons une autre coutume non moins intéressante: Quand le petit bébé tombe malade, sa mère envoie sa petite chemise au prêtre pour la placer sous le calice et la patène pendant le Saint Sacrifice. Le petit souffrant est ensuite vêtu de sa chemise ainsi bénite.

Si l'enfant a peur, s'il perd le sommeil ou se réveille en sursaut, on a alors recours à une image, une croix, qu'on place sous son petit oreiller ou bien on lave sa tête avec de l'eau bénite en lui en faisant boire un peu. Les hérétiques ont l'habitude de faire manger aux enfants souffrants des hosties non-consacrées, regardées comme une bénédiction.

8° L'enfant au berceau.

C'est généralement après son baptême que le bambin est mis dans son berceau. Auparavant, il couche emmailloté près de sa mère. Pour endormir leurs enfants, les mères ont recours aux chants dits: هدى *hadi* (du verbe هَدَا calmer, adoucir). Il est bien difficile de pouvoir recueillir tous ces chants car presque chaque mère a les siens, et qui peut dire toute la tendresse du cœur maternel éclatant dans ces chants que lui inspire le sentiment de son amour?

La mélodie de ces chants est monotone, lente et triste. Les mots, les expressions d'agrément que chaque mère ajoute à plaisir, ses propres malheurs qu'elle rappelle, la douceur de la voix féminine, rendent ces chants harmonieux et fort agréables.

Très peu versé en musique, j'ai beaucoup de peine à les noter. Pour en donner une idée, je traduis en français le texte original, sans m'attarder à l'explication littérale. Le choix a été fait dans les meilleurs recueils, et je les donne comme spécimens du genre.

Lente et triste.

A. Berceuses.



واتمرمرفني تبكي يكي نني نام نني نام

Nam nenni, nam nenni¹ ikfa Tibki watmarmirni i i i.

Dors ton sommeil, dors ton sommeil, assez, ne pleure plus, tu me contristes.

1° Dors, ô le chéri de mon cœur,
Repose-toi sur le cœur de ta mère,
Qui vit pour toi et sait mourir
Pour t'arracher aux malheurs.

2° J'ai chanté toute cette longue nuit,
J'ai compté les étoiles du firmament.
Pour toi, il m'est doux de ne pas dormir,
O mon chéri et la prune de mes yeux.

3° Ne pleure plus, ô mon œil,
Tes larmes fendent mon cœur,
Dors, comme Jésus dans son berceau.

4° Petit Jésus, réjouis-toi,
Hérode, l'injuste, a péri,
Ne crains et ne pleure plus.
Je te porterai dans la terre d'Egypte
Repose-toi et dors sans frayeur².

5° Dors! Quand tu seras éveillé,
Je te donnerai mes mamelles,
Des bonbons et des fruits.

(A un fils entouré de ses frères.)

6° Dormez, sur vos trônes (lits)!
Reposez-vous tant qu'il fait bon.

¹ *Nenni* نني dans le langage des enfants veut dire sommeil.

² Ce couplet vient, prétend-on, de la Sainte Vierge qui le chantait pour son Jésus persécuté par Hérode.

Je veille pour vous, je ne dors plus.
Dormez (*nenni*) sous l'ombre du noyer
Et sous les branches du grenadier.

7° Dormez petits, dormez agneaux!
Pour vous, je sacrifie tout ce qui m'est cher.
Si vous avez faim, mangez ma chair.
Si vous avez soif, buvez le sang de votre mère.

(A un fils unique.)

8° O mon unique, ô mon trésor,
Mon Benjamin et toute ma vie,
Repose-toi auprès de ta mère,
Qui n'a que toi, mais quel bonheur!

9° Vous toutes qui m'écoutez,
Donnez-moi tout votre amour:
Mon unique est plus précieux
Que les diamants et les bijoux,
Un fils chéri n'a pas de prix.

(A un fils malade.)

10° O mal cruel qui accable mon petit,
Va-t-en et laisse-le dormir.
Mon chéri souffre et brûle mes entrailles,
Pitié, cruel! Un ange peut-il souffrir?

11° Viens, maladie, accable-moi,
Je puis souffrir pour mon enfant.
Tu es puissante pour les faibles,
Que veux-tu donc de mon petit?

(Pour une fille.)

12° Ma fille, dors, ô mon soleil,
Ta beauté bientôt ravira les regards.
Je te ferai des robes belles,
Je te mettrai un collier d'or.

13° Je te souhaite, ô ma colombe,
Le doux sommeil de l'aurore.
O mon étoile, belle, étincelante,
Brille à jamais sur le front de ta mère!

B. Chants funèbres.

Les mères, avons-nous observé plus haut, mêlent presque toujours à leurs chants, des lamentations et des plaintes touchantes. Parfois, celles qui savent la langue kurde qui se prête bien au genre dramatique, chantent en cette langue des strophes vraiment sublimes. Au souvenir d'un fils perdu, d'un père, d'un ami frappés par la mort, la mère laisse épancher son cœur; elle berce et chante:

1° O mort cruelle, que tu es amère,
Tu m'as ravi l'objet de mes amours
Sans pitié et sans égards
Tu frappes les petits et les grands.

2° Je cherche mon petit et sans lui ne puis dormir:
Où sont ses joues, rouges comme la rose?
Où sont ses yeux, beaux, étincelants et doux?
Où sont ses pieds blancs comme la neige?
La mort me les a changés
Contre un peu de terre. Aveugle mort,
Mon trésor était-il si vil?

3° Pleurez mes yeux, pleurez sans cesse,
Les héros et les chéris ne sont plus.
J'ai en vain conjuré la mort,
J'ai supplié. C'est un tyran toujours sourd.

Pour vous soustraire au malheur
J'ai sacrifié biens et richesses et même ma vie.

4° Dors mon chéri, mon héritage,
Si la mort se présente à toi,
Dis-lui: Assez, ma mère ne peut plus souffrir,
Si elle est inflexible, dis lui sans crainte:
Prends donc ma mère qui dort ici,
En me donnant la vie, le jour
Elle ne vit que pour son chéri.

5° Je monte les montagnes,
Je descends dans les vallées,
Je cherche mon enfant et mon cœur,
Ne le trouvant pas, je pleure et dis
A vous toutes que la mort n'a point épargnées:
Une mère peut-elle vivre sans son enfant¹?

C. Prières et invocations

1° Dors *nenni* et repose-toi
Comme Jésus dans son berceau,
Qui à la voix de sa Sainte Mère
Se reposait comme un ange au ciel.

2° Amour, au maître des yeux,
Qui distribue aux mères des enfants,
Ta mère aussi, ô mon mignon,

A supplié et pleuré devant lui.
Elle était privée et sans enfants,
Le miséricordieux t'a donné pour elle.

3° Je prie sans cesse et crie vers vous,
O mon Jésus, mon père, mon maître.
Tu fus petit, tu fus enfant,
Mets mon enfant dans ton berceau

¹ Ce couplet est traduit du Kurde.

Et veille sur la mère et l'enfant,
Prends-les sous ton égide tutélaire.

4° Sainte Vierge, garde mon enfant,
Viens le visiter et le bénir.
Je ne puis dormir tant que mon chéri
Pleure et verse ses douces larmes.
Calme-le donc, ô mère bénie,
O le miroir de toutes les mères.

5° Ange de Dieu, porte ma prière
Auprès de la Vierge de Nazareth.

Gloire à Jésus et à sa mère,
Qui acceptèrent les louanges des enfants.
Ecoutez la voix d'une pauvre mère,
Agréez l'intercession de son protecteur¹.
Envoyez Saint Michel, l'ange de force,
Et l'ange gardien pour protéger
Le doux sommeil de mon enfant.
O mère bénie, fille de Sion,
Je te donne mon fils chéri,
Je le fais tien, garde-le en paix
Avec Jésus, ton fils divin.

9° Le langage des petits enfants.

Les petits enfants qui commencent à bégayer, ont un langage à part fort curieux, composés de mots monosyllabiques ou bisyllabiques qu'on leur dit et dont ils se servent eux-mêmes pour faire comprendre leurs désirs. Je donne par ordre alphabétique les mots les plus usités de ce dictionnaire de l'enfance :

أَبَا	<i>abba</i> ou <i>baba</i>	papa, père
أُمَّا	<i>amma</i> ou <i>mama</i>	maman, mère
أَحْ	<i>ahh</i>	chaud, brûlant
آي	<i>a-iy</i>	berceau
أَهْ	<i>ahh</i>	frapper, battre
اوشو	<i>o-dio</i>	chien
امو	<i>e-mmo</i>	voleur, pour faire peur
افد	<i>e-ffo</i>	aliment, nourriture
اوي	<i>ou-iy</i>	mal, douleur
اَدَى	<i>addy</i>	froid
ببو	<i>bebbo</i>	bébé, petit
بچي	<i>bydjy</i>	baiser
بسو	<i>bassou</i>	assez
بلي	<i>belly</i>	urine
بيبي	<i>byby</i>	lecture
بقي	<i>bevvy</i>	crachat
بَر	<i>biz</i>	œuf
پشي	<i>pechdy</i>	chat
پپا	<i>pappa</i>	pain
پای	<i>pa-iy</i>	argent, monnaie
پنج	<i>pahh</i>	fini, plus rien
پاپو	<i>papo</i>	chaussures, souliers
توتو	<i>tū-tū</i>	pou, insecte quelconque
تاتی	<i>taty</i>	marcher
تووی	<i>touy</i>	mouton, chèvre

¹ Le protecteur ici, c'est le saint dont l'enfant porte le nom, appelé شفيع.

تیتی	<i>titi</i>	danse
تیا	<i>tia</i>	donne
دادا	<i>dada</i>	frère
دودو	<i>dodo</i>	lumière, cierge
دولی	<i>douly</i>	pomme, jouet
ده	<i>dah</i>	monture, cheval
دایی	<i>da-ty</i>	nourrice
چلیچی	<i>djidjdjy</i>	mamelle
جلیجی	<i>jiji</i>	joli, beau
حنونه	<i>hanouny</i>	la Ste Vierge Marie
عم	<i>amm</i>	manger
عمانی	<i>aany</i>	saleté
کندی	<i>chaninde</i>	secouer la tête
کری	<i>kry</i>	pour caresser le bébé
ککی	<i>kekky</i>	aliment pétri
کوسی	<i>kosy</i>	enchantant
کخو	<i>kixxo</i>	saleté, malpropreté
کچو	<i>kedjo</i>	petit chien
للی	<i>lili</i>	garde de tomber
مما	<i>mamma</i>	eau
مون	<i>moun</i>	robe, habit
محمی	<i>maḥmy</i>	viande
ماع	<i>māṣ</i>	bêlement, mouton
منی	<i>menny</i>	fromage
هپا	<i>happa</i>	promenade
هم	<i>hamm</i>	ne touche pas
قافا	<i>kaḥa</i>	dragées, sucrerie, bonbon

On pourrait encore prolonger la liste intéressante de ce charmant dictionnaire des petits enfants. Mais les mots précités suffisent pour donner une idée aux amateurs de linguistique, de ce langage primitif et propre aux enfants.

Je fais remarquer que les premiers mots que bégaye le bébé sont *ابا* et *اما* (*papa, maman*) qui sont à sa bouche avant tout autre.

10° La dentition.

L'apparition de la première dent de l'enfant donne lieu à un trait de mœurs curieux fort répandu en Mésopotamie. Le jour même où la première dent se fait remarquer, la mère invite ses parentes, les voisines, et les petits enfants du voisinage, fait bouillir et cuire une bonne quantité de blé appelé pour cela *سليقة الاضراس salikat al-adrass* (blé des dents¹). On se rassemble,

¹ L'usage de manger du blé cuit et bouilli dit *سليقة* (du verbe *سلق* bouillir cuire) est fort commun en Orient.

on fait fête, on distribue des dragées. Après quoi, on fait asseoir le petit jubilaire sur un tapis, et deux femmes tiennent tendu sur sa tête un grand voile sur lequel on répand le blé bouilli un peu refroidi qu'on laisse même tomber sur sa tête, ses épaules, sa poitrine. Le blé tombe, se répand tout autour de lui et on l'entoure de tous les côtés.

La mère et toutes les assistantes se font un plaisir de manger de ce blé qu'on distribue par petites assiettes aux parents absents (qui n'ont pu assister à cette réjouissance); tous, en renvoyant aussitôt l'assiette vidée, la font accompagner d'un petit cadeau en espèce ou un objet pour le petit privilégié. On réunit ces dons divers (quand ils sont en monnaie) et on achète généralement avec le prix un bel habit de fête pour l'enfant.

On passe ensuite à une autre cérémonie. On ramasse divers instruments de métiers et d'emplois connus dans le pays qu'on dispose devant le petit: des ciseaux, une aiguille, un morceau de cuir, un livre, une croix, une pièce de monnaie, etc. Si l'enfant tend la main, touche et tient en ses mains les ciseaux, on conclut de là qu'il aimera plus tard le métier de tailleur; s'il touche à la croix, il deviendra prêtre ou religieux; s'il touche à la pièce de monnaie, il s'adonnera au commerce, etc.

On clôt cette fête populaire par *halhulah* de joie et des compliments à la famille et des souhaits à l'enfant. La dentition commence ici généralement vers de neuf mois à un an et demi.

II^o Les vœux.

Avant même de naître, l'enfant est voué à Dieu, à la Sainte Vierge et mis sous la garde de tel ou tel saint. Il portera tel nom, il sera baptisé dans tel sanctuaire, par tel prêtre, à tel jour, il aura pour parrain un mendiant, à la place du parrain habituel de la famille, etc.

Les parents qui ont souvent éprouvé la mort de leurs petits enfants s'engagent à la naissance d'un nouveau-né à plusieurs vœux dont voici les plus typiques et les plus populaires. Il est à noter que de tous les parents c'est la mère surtout qui s'astreint personnellement aux vœux et s'adonne, toute joyeuse, pour la conservation de son enfant, à la pratique de ces œuvres parfois coûteuses et pénibles:

1^o Elle fait vœu de jeûner tous les samedis de l'année en l'honneur de la Sainte Vierge, jusqu'à ce que son fils ait atteint l'âge de raison.

2^o De porter en esprit de pénitence, pendant un certain temps, des habits de deuil de couleurs sombres, bleus ou noirs et de sacrifier le port de ses bijoux et de ses beaux vêtements de soie.

3^o De donner les vieux habits de son enfant aux pauvres qu'elle a aussi soin d'inviter à venir manger à sa table; le nombre des conviés est généralement de trois.

4^o De se passer du plaisir de tailler et de coudre le petit trousseau de son enfant et d'en laisser la charge à d'autres.

5^o De donner le poids de son enfant, en cierge ou en huile, à tel saint, pendant tel nombre d'années à tel sanctuaire ou église.

6° Son chéri également portera des vêtements noirs ou bleus pendant sept ans et ses cheveux resteront pendants sur ses épaules; aucun instrument tranchant ne doit alors toucher la tête du petit Samson avant la fin du temps marqué.

7° Elle s'engage de même, si son enfant est unique, à payer pendant une année, la valeur de l'huile nécessaire pour la lampe qui brûle jour et nuit devant le Saint-Sacrement.

8° Le jour de la fête du saint dont son fils porte le nom, si leur fortune le permet, les parents achètent une quantité considérable de farine qu'ils distribuent en petits morceaux de pain à tous les pauvres qui se présentent sans distinction. Renvoyer ce jour-là, ne fût ce qu'un seul pauvre, est réputé préjudiciable à l'enfant.

9° Les parents s'engagent au nom de leur enfant à lui laisser toute liberté de devenir prêtre ou religieux s'il le veut.

10° A conduire personnellement, les pieds-nus, l'enfant à tel sanctuaire. Il y en a qui s'engagent à la visite du Saint-Sépulcre et de la Terre-Sainte.

11° Il n'est pas rare de rencontrer une mère qui s'engage à allaiter un enfant pauvre qu'elles font pour ainsi dire leur, en se chargeant de l'habillement et de la subsistance de ce fils adoptif, tandis que leur propre fils est confié à une nourrice.

12° A donner son premier gain aux pauvres, etc. etc.

Un des vœux les plus typiques et qui peut intéresser mes lecteurs dans ce paragraphe est le suivant:

Les parents aisés font vœu à la naissance de leur enfant de se soumettre à l'humiliante tâche de se faire pauvres et mendiants pour leur fils. Cet engagement consiste à quêter auprès de leurs parents et amis tout ce qu'il faut pour l'habillement de leur petit gâté, jusqu'à la septième année de son âge. Le vœu une fois émis, le père et la mère tendent la main et quêtent partout. De leur côté, les parents qui ont connaissance du vœu ne manquent pas de s'empresser pour fournir le nécessaire. On voit alors la cousine procurer la robe bleue, la nièce les bas, une autre la chemise du petit voué. Ces quêtes se font aussi par lettres quand les parents sont absents. Elles sont d'un usage très ancien et pratiquées par les musulmans eux-mêmes.

Un mot du toupet dit *kaṣṣa* قصة (que nos indigènes prononcent *gassa*), très répandu et propre à la jeunesse mésopotamienne. Le toupet est une petite touffe de cheveux qu'on laisse pousser et croître sur le devant de la tête et qui, relevée, couvre le milieu de la tête et pend jusqu'à l'occiput. On y attache une vertu merveilleuse et préservative. C'est le signe de la force virile, mais c'est aussi souvent l'indice extérieur d'un vœu. Il y en a encore qui adoptent pour les enfants en bas âge une autre forme de toupet, fort ancienne et propre jadis aux moines d'orient; elle consiste à raser les cheveux du devant de la tête et à laisser croître ceux de la partie postérieure d'une oreille à l'autre. Un troisième mode consiste à laisser croître et pendre les cheveux sur la partie antérieure et postérieure de la tête.

12° Les ornements des petits enfants.

Notre intention n'est pas de parler dans ce paragraphe de l'habillement proprement dit des enfants qui se compose généralement d'une robe tombant jusqu'aux talons, d'un gilet (sans manches) qui couvre la robe par devant, pour entretenir la propreté des habits; nous envisageons plutôt certains ornements spéciaux à l'enfance.

Le premier est le collier d'ambre jaune قليدة الكهرب *klaidet al kahrab* qu'on met au cou du bébé après son baptême. Ce collier composé exclusivement de grains d'ambre enfilés entoure son cou en guise de cercle.

Un deuxième collier, dit de مَحَلَب, analogue mais plus long, qu'on suspend par dessus l'épaule droite de l'enfant en le faisant passer par dessous le bras gauche, comme l'étole du diacre, forme sa deuxième parure. Ce dernier collier se compose en plus grande partie de grains d'une plante orientale appelée مَحَلَب *mahlab*¹; on les enfle deux à deux en y attachant aussi quelques grains d'ambre, une petite corne de gazelle, deux amandes doubles, deux noix de galle doubles aussi², une croix, une médaille, de petits grains d'argent, etc. Le collier en question reste suspendu au cou de l'enfant jusqu'à ce qu'il quitte le berceau et marche.

Il y en a qui attachent des anneaux خلاخيل d'argent au bas des jambes de leurs enfants, garnis parfois de petits grelots d'argent aussi, lesquels amusent beaucoup le petit bébé, surtout pendant ses premiers pas. Ajoutons un quatrième ornement de bracelets composés de petits grains de cristal de couleurs différentes qu'on laisse au poignet de l'enfant.

Pour les fillettes qui de nature aiment davantage la parure, on ajoute aux ornements précédents, réservés aux garçons 1° des pendants d'oreilles, 2° des anneaux de quartz, 3° une certaine élégance dans les vêtements: festons, dentelles, rosaces, etc.

Le bonnet du petit enfant est aussi soigneusement orné de fleurs, d'objets de piété, de broderies; on rencontre parfois des enfants qui portent, cousu à leur bonnet, un gros grain de cristal dit عين فستو *ain pesto*. On lui attribue une vertu conservatrice et préservatrice. Un jour peut-être, je reviendrai sur ces différents usages pour les traiter avec de plus amples détails.

13° Précautions prises en faveur des enfants

Il est un proverbe arabe qui dit: «L'enfant est une fleur qui s'ouvre et s'épanouit en un instant», pour dire qu'un petit rien l'abat, un peu de soin le remet. Fidèles à ce principe, les Orientaux ont pour leurs enfants des égards et des soins qui tiennent souvent d'une tendresse exagérée, surtout chez la mère.

Dire tout ce qu'elle entreprend pour la vie de son enfant, décrire les ingénuités dont elle l'entoure et les ménagements qu'elle lui prodigue, est une chose difficile, pour ne pas dire impossible. Je relate quelques précautions es plus communes:

¹ مَحَلَب le *mahlab* est une plante odoriférante (dont les grains un peu amers servent pour a médecine), de la famille des rosacées.

² Ces trois derniers objets ont la vertu, croit-on, de préserver l'enfant des effets du mauvais œil.

1° S'il se trouve dans la famille quelqu'un qui porte le même nom que le bébé, les parents, après le baptême, ont soin pour lui assurer la vie, de plonger le bras de son homonyme dans un vase de miel ou de beurre, de la manière suivante: Si, par exemple, le petit bébé (Georges) a un cousin nommé Georges, les parents invitent ce dernier à se plonger le bras, à son insu, sous un prétexte quelconque, dans le vase préparé. Le pauvre dupé plonge la main et se retire son bras beurré ou couvert de miel, pendant que les assistants accueillent la surprise par des rires joyeux. Un cadeau est la récompense de celui qui a été trompé. Cet usage a presque disparu de nos jours et a passé en proverbe, quand, pour dire de quelqu'un qu'il est en honneur auprès d'un ami, on dit: *او الدهن يده في العسل* «Sa main est dans le miel ou le beurre». On prétendait par cet usage assurer la vie aux deux homonymes de la famille dont l'un mourrait sans cela.

2° On évite pour l'enfant la rencontre du serpent, du scorpion et de tout animal féroce ou malfaisant.

3° L'enfant ne doit pas non plus se trouver dans l'habitation lorsque un mourant y exhale le dernier soupir, ni même être avec le cortège funèbre.

4° Pendant l'été, comme tout le monde, d'après l'usage, couche sur les toits et les terrasses, on veille à ce que l'enfant au berceau ne fixe point ses regards sur la lune dont la vue le distrait et l'amuse, parce que la lune, dit-on, le frappera. Parfois on trouve de petits enfants maigres et souffrants. A qui demande la cause de leur indisposition, on répond: la lune l'a frappé pendant la nuit, *القمر لطمه*.

5° On évite de même de laisser passer un charbon par dessus la tête du bébé; le feu dans son passage peut lui être funeste.

6° On ne doit jamais ouvrir des ciseaux ou un couteau devant la figure de l'enfant, cela lui causerait des blessures qu'on appelle *حريق الليل* brûlure de nuit, souvent difficile à guérir.

7° Il n'est pas permis de prendre l'enfant en le faisant passer sur une table quand on mange: l'enfant en souffrirait.

8° Il n'est pas bien non plus de faire asseoir le petit ou de le faire coucher dans un lieu isolé ou inhabité. Le *جن (djinn)*, mauvais génie, lui ferait du mal (car on prétend que les lieux inhabités sont hantés par les mauvais esprits. J'aurai plus tard l'occasion de parler de ces mauvais génies avec de plus amples détails).

14° Le sevrage et les chants de l'enfant.

L'enfant est généralement sevré lorsqu'il arrive à l'âge de faire les premiers pas et de quitter le berceau.

La mère, pour dégoûter l'enfant de son lait, enduit ses mamelles de substances amères et répugnantes de sorte que l'enfant se retire aussitôt qu'il pose les lèvres. On remplit ses poches de fruits, de sucreries et pour lui faire oublier la mamelle qu'il convoite avec cris et larmes, on le promène, on l'amuse de mille manières surtout pendant les premiers jours de son sevrage qui sont un vrai tourment pour la famille.

La mère attache aussi à sa poitrine, suspendue par un fil, une touffe d'épines qui finissent par en écarter à tout jamais le petit sevré.

15° Les fêtes des enfants.

Dans ce dernier paragraphe qui achève le premier chapitre de mon travail, je me borne à traiter en dernier lieu, les fêtes et solennités si chères à notre jeunesse.

A. Le *dam*. — Une fête bien chère aux enfants et toujours attendue avec impatience, c'est le *dam*¹ *الدام* qui se célèbre, chaque année, dans tout le pays et ses environs, pendant trois soirées consécutives: le 31 décembre, la veille du premier jour de l'an et les deux soirées suivantes, le 1^{er} et le 2 janvier. Cette fête date de temps immémorial et les hérétiques du pays qui suivent le calendrier julien, la célèbrent aussi à leur tour, à l'occasion de leur nouvel an, 13 jours après les catholiques. Les musulmans la font à la même époque; c'est une fête générale, civile et religieuse, mais qu'on nomme à bon droit: la fête des enfants. Voici la description de cette solennité:

A l'approche du 31 décembre, et pendant la dernière semaine, c'est-à-dire à partir de Noël, chaque famille fait ses préparatifs qui consistent à acheter toutes sortes de gâteaux, de dragées et de fruits: des figues, des dattes, des noix, des amandes, des prunes, des raisins-secs, des oranges, des noisettes, des pistaches, des châtaignes et toutes les espèces possibles de fruits et de sucreries; on ne doit pas oublier d'acheter les petites bougies de couleurs diverses dites vulgairement *شمع الدام* bougies du *dam*.

Ce jour arrivé, le 31 décembre, la famille fait un grand et somptueux repas et convie pour les trois jours du *dam* ceux de ses parents et amis qui sont en deuil ou incapables à faire le *dam*². Le soir, après le coucher du soleil, on prépare le souper, et c'est après le souper que se fait le *dam* à proprement parler. Le souper fini, on dispose une grande table ronde sur laquelle on range de petites assiettes remplies chacune de toutes les espèces de friandises et des fruits mentionnés plus haut. On les a achetés et préparés précédemment. Tous les assistants, hommes, femmes, filles et garçons, se réunissent autour de cette table ornée de bougies et de chandelles. Ils mangent, à leur aise, de tout ce qui est servi devant eux jusqu'à l'heure ordinaire du coucher. Les enfants sont vêtus de leurs beaux habits et gratifiés des petites bougies précitées qu'ils tiennent en mains, allumées, sans oublier de prendre leur part de la table.

La table du *dam* ne peut pas être enlevée et doit rester en place toutes les nuits avec ses assiettes presque vides, parce que la Sainte Vierge, dit-on, va passer la nuit dans toutes les maisons pour bénir les tables du *dam*. Le matin, au lever, chaque membre de la famille sort dehors et rentre pour dire «oui, دائماً الى الابد» «que le nom de Jésus soit béni». On lui répond *يتمجد اسم يسوع*

¹ *dam* *دام* est le prétérit du verbe *يدوم* *دام* durer, rester (manière, en latin) pris comme substantif. Cette fête populaire est ainsi appelée dans tout le pays. On sous-entend après le *دام* les mots *والفرح والنون* la joie et les années: *دام الفرح والنون* «que la joie et les années durent à jamais, puisqu'on fait le *dam*, à l'occasion de tout nouvel an.

² En signe de deuil, l'usage veut que ceux qui ont éprouvé, pendant l'année qui va finir, la mort d'un chéri, ou ceux encore qui ont le premier membre de la famille absent, ou prisonnier, ne puissent célébrer ces joyeuses fêtes du *dam*. Leurs proches parents ou amis se font alors un devoir de les inviter chez eux pour les trois jours du *dam*.

toujours et à jamais». C'est un pieux usage, en mémoire de la circoncision de Notre Seigneur et du nom de Jésus qu'il reçut alors.

Le 31 décembre au soir, dis-je, est une fête générale dans toute la ville. Aussitôt que la table du *dam* est ainsi servie, les enfants pauvres et les jeunes mendiants quittent leurs demeures et parcourent la ville en tous sens pour quêter pendant la nuit. Ils vont de maison en maison, portant chacun son grand sac. Ils escaladent les terrasses, montent sur les toits, frappent aux portes, répétant à satiété leurs cris et leurs souhaits dont je vais parler, font descendre des terrasses, sur chaque habitation, leur sac suspendu à une corde, pour recevoir les fruits et friandises du *dam* qu'on leur donnera.

Pour toucher leurs bienfaiteurs, ces jeunes mendiants répètent à cor et à cri des souhaits et des compliments à l'adresse de la famille, chants typiques que je ne puis m'empêcher de citer littéralement: En voici quelques strophes prises au hasard.

<i>Dam, dam, dam</i>	دام دام دام
<i>Ḳarḳouché</i> sur <i>ḳarḳouché</i>	قرقوشه على قرقوشه ¹
Que Dieu garde le petit qui est dans le <i>dargouché</i> (berceau).	الله يحلى الذى فى الدركوشه ²
<i>Dam, dam, dam;</i>	دام دام دام
Fil sur fil,	خيط على خيط
Que Dieu garde le maître de la famille!	الله يحلى صاحب البيت
<i>Dam, dam</i> (répété plusieurs fois).	دام دام دام
<i>Dam, dam, dam,</i>	دام دام دام
Pâte sur pâte,	عجين على عجين
Que Dieu aie pitié de vos morts!	الله يرحم الميتين
<i>Dam, dam, dam.</i>	دام دام دام
<i>Dam, dam, dam,</i>	دام دام دام
Paille sur paille,	تبن على تبن
Que Dieu donne à mon maître un fils!	الله يعطى لاسئاذى ابن
<i>Dam, dam, dam.</i>	دام دام دام
<i>Dami, dami, dami</i> (le <i>dam</i> est à moi)	دامى دامى دامى
Mettez la marmite devant moi (donnez-moi à manger)	حطوا القدرة قدامى
<i>Dam, dam.</i>	دام دام
<i>Dam, dam, dam,</i>	دام دام دام
Cela ou cela,	هاذى يا هاذى
Que Dieu garde la femme de mon maître!	الله يحلى امراة اسئاذى
<i>Dam, dam.</i>	دام دام

¹ Le *ḳ* ici se prononce en vulgaire comme s'il y avait un *y*. Le *ḳarḳouché* est un jouet pour amuser les petits enfants au berceau. C'est un grelot à manche.

² Le *dargouché* *درگوشه* est le nom du berceau en langage populaire.

Par ces couplets, nos lecteurs voient que les pauvres chanteurs du *dam* ne visent qu'à faire une supplication rimée, sans trop se gêner pour la partie de la strophe souvent insignifiante, de ces fameux vers.

B. La chandeleur. — Cette fête religieuse qui porte en Orient le nom de عيد شمعون الشيخ (la fête du vieillard Siméon) est bien celle des enfants, qui vont tous à l'église ce jour-là portant leurs habits neufs, et pour avoir des cierges qu'on distribue d'après l'usage liturgique, dans toutes les églises. Les parents en achètent aussi pour les enfants qui reviennent à la maison, allument leurs bougies et s'en vont parcourir toutes les maisons. La mère prend aussi de ces bougies bénites, les allume et en extrait la suie noire, produite par la fumée de la bougie laissée allumée sous un vase de métal; elle enduit de cette suie (collyre) avec un petit instrument humecté et tourné dans la suie, les paupières de tous ses enfants, garçons et filles, et les siennes propres¹. Cette pratique est regardée non seulement comme une bénédiction, mais aussi comme une beauté pour les yeux. On garde ces cierges de la chandeleur avec respect; on s'en sert, pour les petits enfants, comme une bénédiction et un soulagement dans leurs souffrances, maladies et dangers.

C. La fête de Pâques dite عيد الكبير la grande fête. — A l'occasion de la fête de Pâques les parents achètent des œufs de poule qu'ils font cuire dans l'eau chaude et teignent ensuite de diverses couleurs, rouge, bleue, jaune, verte, etc. pour en faire cadeau à leurs petits enfants. Outre leur symbolisme, les œufs sont toute la fête pour le jeune âge, suivant l'adage populaire لا عيد بلا بيض «point de fête sans œufs.» Le jour de la fête, non seulement les enfants souhaitent la bonne fête à leurs parents qui leur donnent les œufs préparés, mais ils vont aussi la souhaiter à leurs autres parents en groupes ou seuls, pour avoir encore des œufs qui servent à les récompenser de leurs compliments. Un enfant souhaite la fête en baisant la main de ses parents.

(A suivre.)



¹ L'usage d'enduire les paupières de la suie noire dite كحل (*kouhoul*) produite par la fumée d'un cierge béni est très populaire en Orient. Les femmes et les filles musulmanes, en font un usage quotidien, comme stimulant de la beauté.

Die Sprache von Südost-Bougainville, Deutsche Salomonsinseln.

Von P. J. RAUSCH, S. M., Koromira, Bougainville.

(Fortsetzung.)

VIII. Das Verbum.

I. Allgemeine Übersicht der Verbalformen.

A. Das Verbum der Nasioi-Sprache unterscheidet vier Konjugationen.

1. Eine einfach objektive (Akkusativ-Konjugation):

pava kaniansi ich habe ein Haus gebaut.

2. Eine erweiterte objektive (Dativ-Akkusativ-Konjugation):

ovorinuñ pava kanievonsi ich habe dem Häuptling ein Haus gebaut.

3. Eine äußerlich subjektive. Dazu gehören:

a) Alle Verba, die einen bloßen Zustand bezeichnen, z. B.:

kenámari ich habe gesungen

kuámari ich bin gelaufen

pumári ich bin gefallen

birómari ich habe geweint.

b) Alle Verba, die eine Tätigkeit bezeichnen, die die handelnde Person auf sich selbst ausübt, z. B.:

báikemari ich habe mir weh getan

ómari ich sehe mich

dámari ich habe mich gewaschen, gebadet

karámari ich liebe mich.

4. Eine innerlich subjektive. Sie umfaßt alle Verba, welche einen innerlichen Zustand, d. h. ein Gefühl oder ein Beschaffensein, bekunden, z. B.:

péramoi es hungert mich

táremoi ich bin wieder hergestellt, gesund

nukámoi es dürstet mich

tampa dēmoi ich fühle mich wohl

kamárinmoi es friert mich

oraka dēmoi ich fühle mich unwohl

marémoi es schaudert mich

tokāmoi es ist mir übel, kotzerig

kedúmoi ich habe den Schlucken

tompómoi ich bin gesund

túurimoi ich bin es satt

ióntamoi ich schwitze

mánkimoi ich liege im Todeskampf

uāmoi ich ruhe mich aus

máiamoi ich schäme mich

porēmoi ich mühe mich ab

tramoi ich bin zornig

irimoi ich strengte mich an

típamoi ich bin krank

muntemoi ich bin verdrießlich

piámoi ich will, ich wünsche

derāoi es ist gefault

turémoi ich will gerne, je veux bien

maraoi es ist verwelkt

kóntemoi ich will nicht

petāoi es ist gereift, schon reif.

kupimoi ich habe keine Lust dazu

B. Das Nasioi-Verbum kennt vier Hauptzeiten: Präsens, Futur, erstes Perfekt (nahe Vergangenheit), zweites Perfekt (ferne Vergangenheit).

Es kennt ferner drei Numeri: Singular, Dual, Plural; jeder Numerus zählt drei Personen.

Es besitzt eine positive und eine negative Form; außerdem noch eine Durativform.

Die Zeiten der positiven Form kommen durch die Nachsilben *ma*, *ai*, *i(ri)*, *u(nu)* zum Ausdruck; *ma* bezeichnet das Präsens, *ai* das Futur, *i* das erste und *u* das zweite Perfekt.

Die Zeiten der negativen Form werden durch die Nachsilben *a*, *auka*, *arui*, *aru* ausgedrückt; *a* gibt das Präsens, *auka* das Futur, *arui* das erste und *aru* das zweite Perfekt an.

C. Die Personenbezeichnung steht dem Verbalstamm nach. Der Stamm kann ein Substantiv, ein Adjektiv oder ein Adverb sein. Er leidet in der Abwandlung keinerlei Veränderungen.

D. Das pronominale Objekt wird der Verbalform einverleibt. Es geht der Subjektbezeichnung voraus und steht unmittelbar nach dem Stamm oder, wenn das kausative Infix *anta* noch hinzutritt, unmittelbar nach diesem, z. B.:

<i>ta-m-e-i</i> (<i>tamei</i>) geschlagen mich du hast	<i>ira-r-oi</i> (<i>iraroi</i>) Zorn dir ist geworden (du bist zornig)
<i>ta-r-u-i</i> (<i>târui</i>) geschlagen dich er hat	
<i>kena-m-ari</i> (<i>kenamari</i>) Gesang mir ward (ich habe gesungen)	<i>tipa-anta-m-u-i</i> (<i>tipaantamui</i>) krank gemacht mich er hat
<i>bake-m-ari</i> (<i>bakemari</i>) genug mir ist geworden (ich habe genug)	<i>pari-anta-r-u-i</i> (<i>pariantarui</i>) abgenommen gemacht dich er hat (er hat dich abge- löst, ersetzt)
<i>pia-m-oi</i> (<i>piamoi</i>) Wunsch mir ist geworden (ich wünsche)	

Anmerkung 1: Um eine Tätigkeit oder einen Zustand zu bezeichnen, der sich zugleich auf Vergangenheit und Gegenwart erstreckt, bedient man sich in der Nasioi-Sprache nicht der Präsens-, sondern der ersten Perfektform.

<i>noruansi</i> ich weiß, ich kann	<i>munteansi</i> ich bin unzufrieden mit ihm
<i>âpansi</i> ich meine, denke	<i>ôansi</i> ich sehe
<i>onôuansi</i> ich denke nach	<i>tampa oansi</i> ich bin ihm gut, habe ihn gern
<i>masikaantaansi</i> ich glaube	<i>oraka oansi</i> ich bin ihm böse
<i>arôansi</i> ich hoffe	<i>bêteansi</i> ich verachte, ich verschmähe
<i>karaansi</i> ich liebe	<i>banamari</i> ich sitze
<i>tôdeansi</i> ich hasse	<i>piâmoi</i> ich will, ich wünsche.

Gewöhnlich bedient man sich bei diesen Verben der Durativform:

norûansi ono ich bin wissend, *banâmari ono* ich bin sitzend.

Anmerkung 2: Bei Anwendung der objektiven Verbalform hat man nicht nur auf die Verschiedenheit von Person und Zeit, sondern auch, falls der objektive Gegenstand ein mit Vernunft begabtes Wesen ist, auf den Numerus desselben zu achten, z. B.:

ôansi ich sehe (ihn) *ôampesi* ich sehe (sie beide) *ôaransi* ich sehe (sie).

Wo es sich um unbelebte oder vernunftlose Wesen handelt, kommt der objektive Numerus nicht in Betracht; eine Ausnahme wird gemacht in Bezug auf vernunftlose Wesen, wenn sie in der Rede näher bestimmt werden, z. B.:

pôro kenânka oansi ich habe zwei Schweine gesehen
pôroka kevôroka ôampesi ich habe die zwei Schweine gesehen.

2. Die Konjugationen.

A. Akkusativ-Konjugation, d. h. Konjugation der einfach objektiven Verba.

Verbum: *ukûsiansi* ich habe verklagt; Stamm: *ukûsi* Anklage.

a) Objekt im Singular.

a) Die positive Form.

Erstes Perfekt.

Singular

ukúsi-ànsi ich habe verklagt
ukusi-ei du hast verklagt
ukusi-ui er hat verklagt

Dual

ukúsi-àmpesi wir zwei haben verklagt
ukúsi-èresi ihr zwei habet verklagt
ukúsi-ùresi sie zwei haben verklagt

Plural

ukúsi-àmpiri wir haben verklagt
ukúsi-èri ihr habet verklagt
ukúsi-ài sie haben verklagt.

Zweites Perfekt

Präsens

Futur

Singular

ukusi-antū
ukusi-eū
ukusi-uū

ukúsi-ama
ukúsi-ema
ukúsi-uma

ukúsi-ampai
ukúsi-eai
ukúsi-uai

Dual

ukúsi-àmpetū
ukúsi-eretū
ukúsi-uretū

ukúsi-àmpema
ukúsi-èrema
ukúsi-ùrema

ukúsi-ampeai
ukúsi-ereai
ukúsi-ureai

Plural

ukúsi-àmpirū
ukúsi-eru
ukúsi-au

ukúsi-àmpima
ukúsi-erima
ukúsi-āma

ukúsi-àmpiai
ukúsi-eriai
ukúsi-āvai.

β) Die negative Form

Erstes Perfekt.

Singular

ukúsi-àmpàrui ich habe nicht verklagt
ukúsi-eàrui du hast nicht verklagt
ukúsi-uàrui er hat nicht verklagt

Dual

ukúsi-àmpèàrui wir zwei haben nicht verklagt
ukúsi-èrèàrui ihr zwei habet nicht verklagt
ukúsi-urèàrui sie zwei haben nicht verklagt

Plural

ukúsi-àmpiàrui wir haben nicht verklagt
ukúsi-èriàrui ihr habet nicht verklagt
ukúsi-āvàrui sie haben nicht verklagt.

Zweites Perfekt

Präsens

Futur

Singular

ukúsi-àmparu
ukúsi-earu
ukúsi-uaru

ukúsi-ampa
ukúsi-ea
ukúsi-ua

ukúsi-ampàuka
ukúsi-eàuka
ukúsi-uàuka

Dual

ukúsi-àmpèaru
ukúsi-erèaru
ukúsi-urèaru

ukúsi-àmpea
ukúsi-erea
ukúsi-urea

ukúsi-àmpèauka
ukúsi-erèauka
ukúsi-urèauka

Plural

ukusi-ampiaru
ukusi-eriaru
ukusi-āvaru

ukusi-ampia
ukusi-eria
ukusi-āva

ukusi-ampiauka
ukusi-eriauka
ukusi-āvauka.

Anmerkung 1: Die negativen Zeitpartikeln haben, wie aus vorhergehendem Paradigma ersichtlich ist, denselben Anschluß an die Personenbezeichnung wie die positive Futurpartikel *ai*. Dasselbe ist auch bei den übrigen Konjugationen der Fall.

Anmerkung 2: Das zweite Perfekt hat vielfach das relative *nu* als Auslaut, z. B.:

ukúsiántànu, ukúsiamparànu, ukusieünü, ukusiearànu usw.

b) Objekt im Plural.

a) Die positive Form.

Koromirari ukusiaransi ich habe die Koromira-Leute verklagt.

Erstes Perfekt.

Wenn das zweite Perfekt die Silbe *nu* erhält, so ist die Betonung: *ukú-siàmparànu, ukúsiàmpearànu*.

Singular	Dual
<i>ukúsi-arànsi</i> ich habe (sie) verklagt	<i>ukúsi-aràmpesi</i> wir zwei haben (sie) verklagt
<i>ukusi-eri</i> du hast (sie) verklagt	<i>ukusi-</i> fehlt
<i>ukusi-uri</i> er hat (sie) verklagt	<i>ukusi-äresi</i> sie zwei haben (sie) verklagt

Plural

ukúsi-aràmpiri wir haben (sie) verklagt
ukúsi-èrerèri ihr habet (sie) verklagt
ukusi-āri sie haben (sie) verklagt.

Zweites Perfekt

Präsens

Futur

ukúsi-aràntu
ukúsi-eru
ukúsi-uru

ukúsi-àrama
ukúsi-erima
ukúsi-urima

ukúsi-aràmpai
ukúsi-eriai
ukúsi-uriai

Dual

ukúsi-aràmpetu
ukúsi- fehlt
ukúsi-aretu

ukúsi-aràmpema
ukúsi- fehlt
ukúsi-arema

ukúsi-aràmpeai
ukúsi- fehlt
ukúsi-areai

Plural

ukúsi-aràmpiru
ukúsi-erereru
ukúsi-āru

ukúsi-aràmpima
ukúsi-erererima
ukúsi-ārima

ukúsi-aràmpiai
ukúsi-erereriai
ukúsi-āriai

β) Die negative Form.

Erstes Perfekt.

Singular	Dual
<i>ukúsi-aràmparui</i> ich habe (sie) nicht verklagt	<i>ukúsi-aràmpeàrui</i> wir zwei haben sie nicht verklagt
<i>ukúsi-èriàrui</i> du hast (sie) nicht verklagt	<i>ukusi-</i> fehlt
<i>ukusi-uriarui</i> er hat (sie) nicht verklagt	<i>ukúsi-dreàrui</i> sie zwei h. (sie) nicht verklagt

Plural

ukúsi-aràmpiàrui wir haben (sie) nicht verklagt
ukúsi-èrerèriàrui ihr habet (sie) nicht verklagt
ukusi-ariarui sie haben (sie) nicht verklagt.

Zweites Perfekt	Präsens	Futur
	Singular	
<i>ukusi-aramparu</i>	<i>ukusi-arampa</i>	<i>ukusi-arampauka</i>
<i>ukusi-eriäru</i>	<i>ukusi-eria</i>	<i>ukusi-eriauka</i>
<i>ukusi-uriäru</i>	<i>ukusi-uria</i>	<i>ukusi-uriauka</i>
	Dual	
<i>ukusi-arämpearu</i>	<i>ukusi-arampea</i>	<i>ukusi-arampeauka</i>
<i>ukusi-</i>	<i>ukusi-</i> fehlt	<i>ukusi-</i> fehlt
<i>ukusi-äreäru</i>	<i>ukusi-ärea</i>	<i>ukusi-äreauka</i>
	Plural	
<i>ukusi-arampiaru</i>	<i>ukusi-arampia</i>	<i>ukusi-arampiauka</i>
<i>ukusi-erereriaru</i>	<i>ukusi-ererereria</i>	<i>ukusi-ererereriauka</i>
<i>ukusi-äriaru</i>	<i>ukusi-äria</i>	<i>ukusi-äriauka</i>

c) Objekt im Dual.

a) Die positive Form.

Futur, positive Form.

Singular	Dual und Plural
<i>ukusi-ampeai</i> ich verklage sie zwei	<i>ukusi-arampeai</i> wir verklagen sie zwei
<i>ukusi-ereai</i> du verklagst sie zwei	<i>ukusi-</i> fehlt
<i>ukusi-ureai</i> er verklagt sie zwei	<i>ukusi-äreai</i> sie verklagen sie zwei.

Was die Anwendung der Dualform betrifft, gelten im allgemeinen folgende Regeln:

1. Steht das Objekt in der Einzahl und das Subjekt im Dual oder vice versa, so erhält das Verbum je nach der Person die Dualendung *ampe*, *ére*, *üre*, z. B.: *ukusiampeai* ich werde sie zwei verklagen oder wir beide werden ihn verklagen.

2. Steht das Objekt in der Mehrzahl und das Subjekt im Dual oder vice versa, so flektiert das Verbum in der ersten und dritten Person nach der Dualform mit Objekt in der Mehrzahl, nämlich: *arämpe*, *are*, z. B.: *ukusiarampeai* wir beide werden sie verklagen oder wir werden sie beide verklagen. Gewöhnlich aber bleibt der Dual in diesem Falle unberücksichtigt.

3. Stehen beide, d. h. sowohl das Objekt als auch das Subjekt, im Dual, so gilt die vorhergehende Regel. Gebräuchlicher ist jedoch auch in diesem Falle die Pluralform.

Die Akkusativ-Konjugation mit inkorporiertem pronominalen Objekt: *m* mich, uns; *r(d)* dich, euch.

Zur Bezeichnung der dritten objektiven Person besteht kein besonderer Mitlaut. Die objektive Verbalflexion zeigt schon aus sich auf eine dritte Person hin. Durch das Einschalten eines der oben angegebenen Buchstaben wird sie von der dritten Person ab- und auf die dem eingeschalteten Buchstaben entsprechende hingelenkt.

Erstes Perfekt, positive Form.

<i>ukúsi-änsi</i> ich habe ihn verklagt	<i>ukusi-ampiri</i> wir haben ihn verklagt
<i>ukúsi-ransi</i> ich habe dich verklagt	<i>ukusi-rampiri</i> wir haben dich verklagt
<i>ukúsi-ampesi</i> ich habe sie zwei verklagt	<i>ukusi-rarampiri</i> wir haben euch verklagt
<i>ukúsi-rampesi</i> ich habe euch zwei verklagt	<i>ukusi-arampiri</i> wir haben sie verklagt
<i>ukúsi-rampiri</i> ich habe euch verklagt	<i>ukusi-arampesi</i> wir haben sie zwei verklagt
<i>ukúsi-aransi</i> ich habe sie verklagt	<i>ukusi-rarampesi</i> wir haben euch zwei verklagt

ukusi-ei du hast ihn verklagt
ukusi-mei du hast mich verklagt
ukusi-eri du hast sie verklagt
ukusi-meri du hast uns verklagt
ukusi-eresi du hast sie zwei verklagt
ukusi-meresi du hast uns zwei verklagt

ukusi-ui er hat ihn verklagt
ukusi-mui er hat mich verklagt
ukusi-rui er hat dich verklagt
ukusi-uri er hat sie verklagt
ukusi-muri er hat uns verklagt
ukusi-ruri er hat euch verklagt
ukusi-uresi er hat sie zwei verklagt
ukusi-muresi er hat uns zwei verklagt
ukusi-ruresi er hat euch zwei verklagt

ukusi-meri ihr habet mich verklagt
ukusi-eri ihr habet ihn verklagt
ukusi-èrerèri ihr habet sie verklagt
ukusi-merereri ihr habet uns verklagt

ukusi-ai sie haben ihn verklagt
ukusi-mai sie haben mich verklagt
ukusi-rai sie haben dich verklagt
ukusi-äri sie haben sie verklagt
ukusi-māri sie haben uns verklagt
ukusi-rāri sie haben euch verklagt
ukusi-āresi sie haben sie zwei verklagt
ukusi-māresi sie haben uns zwei verklagt
ukusi-rāresi sie haben euch zwei verklagt.

Futur, positive Form.

ukusi-ampai ich werde ihn verklagen
ukusi-rampai ich werde dich verklagen
ukusi-ampeai ich werde sie zwei verklagen
ukusi-rampeai ich werde euch zwei verklagen
ukusi-rampiai ich werde euch verklagen
ukusi-arampai ich werde sie verklagen

ukusi-eai du wirst ihn verklagen
ukusi-meai du wirst mich verklagen
ukusi-erai du wirst sie verklagen
ukusi-meriai du wirst uns verklagen
ukusi-ereai du wirst sie zwei verklagen
ukusi-mereai du wirst uns zwei verklagen

ukusi-uai er wird ihn verklagen
ukusi-muai er wird mich verklagen
ukusi-ruai er wird dich verklagen
ukusi-uriai er wird sie verklagen
ukusi-muriai er wird uns verklagen
ukusi-ruriai er wird euch verklagen
ukusi-ureai er wird sie zwei verklagen
ukusi-mureai er wird uns zwei verklagen
ukusi-rureai er wird euch zwei verklagen

ukusi-ampiai wir werden ihn verklagen
ukusi-rampiai wir werden dich verklagen
ukusi-arampai wir werden sie verklagen
ukusi-rarampai wir werden euch verklagen
ukusi-arampeai wir werden sie zwei verklagen
ukusi-arampeai wir w. euch zwei verklagen

ukusi-erai ihr werdet ihn verklagen
ukusi-meriai ihr werdet mich verklagen
ukusi-erereriai ihr werdet sie verklagen
ukusi-merereriai ihr werdet uns verklagen

ukusi-māvai sie werden mich verklagen
ukusi-āvai sie werden ihn verklagen
ukusi-rāvai sie werden dich verklagen
ukusi-āriai sie werden sie verklagen
ukusi-māriai sie werden uns verklagen
ukusi-rāriai sie werden euch verklagen
ukusi-āreai sie werden sie zwei verklagen
ukusi-māreai sie werden uns zwei verklagen
ukusi-rāreai sie werden euch zwei verklagen.

Erstes Perfekt, negative Form.

ukusi-amparui ich habe ihn nicht verklagt
ukusi-ramparui ich habe dich nicht verklagt
ukusi-rampiarui ich habe euch nicht verklagt
ukusi-amparui ich habe sie nicht verklagt
ukusi-ampearui ich habe sie zwei verklagt
ukusi-rampearui ich habe euch zwei verklagt

ukusi-earui du hast ihn nicht verklagt
ukusi-mearui du hast mich nicht verklagt
ukusi-eriarui du hast sie nicht verklagt
ukusi-meriarui du hast uns nicht verklagt
ukusi-erearui du hast sie zwei nicht verklagt
ukusi-merearui du hast uns zwei nicht verklagt

ukusi-ampiarui wir haben ihn nicht verklagt
ukusi-rampiarui wir haben dich nicht verklagt
ukusi-arampiarui wir haben sie nicht verklagt
kuusi-rarampiarui wir h. euch nicht verklagt

ukusi-eriarui ihr habet ihn nicht verklagt
ukusi-meriarui ihr habet mich nicht verklagt
ukusi-erereriarui ihr habet sie nicht verklagt
ukusi-merereriarui ihr h. uns nicht verklagt

ukusi-uarui er hat ihn nicht verklagt
ukusi-muarui er hat mich nicht verklagt
ukusi-ruarui er hat dich nicht verklagt
ukusi-urui er hat sie nicht verklagt
ukusi-muriarui er hat uns nicht verklagt
ukusi-ruruarui er hat euch nicht verklagt
ukusi-urearui er hat sie zwei nicht verklagt
ukusi-murearui er hat uns zwei nicht verklagt
ukusi-rurearui er hat euch zwei nicht verklagt

ukusi-avarui sie haben ihn nicht verklagt
ukusi-mavarui sie haben mich nicht verklagt
ukusi-ravarui sie haben dich nicht verklagt
ukusi-ariarui sie haben sie nicht verklagt
ukusi-mariarui sie haben uns nicht verklagt
ukusi-rariarui sie haben euch nicht verklagt.

Zur Bildung der übrigen Zeiten stelle die entsprechende Zeitpartikel.

B. Die Dativ-Akkusativ-Konjugation.

Verbum: *kaniansi* ich habe gebaut; Stamm: *kani* das Bauen.

pava kaniansi ich habe ein Haus gebaut; *ovorinu pava kanievonsi*
 ich habe dem Häuptling ein Haus gebaut.

Erstes Perfekt, positive Form.

kani-evonsi ich habe es ihm gebaut
kani-revonsi ich habe es dir gebaut
kani-evoronsi ich habe es ihnen gebaut
kani-rerompiri ich habe es euch gebaut
kani-evòmpesi ich habe es ihnen zweien gebaut
kani-reròmpesi ich habe es euch zweien gebaut

kani-memui du hast es mir gebaut
kani-memuri du hast es uns gebaut
kani-evui du hast es ihm gebaut
kani-evuri du hast es ihnen gebaut
kani-evuresi du hast es ihnen zweien gebaut
kani-mèmuresi du hast es uns zweien gebaut

kani-evui er hat es ihm gebaut
kani-evuri er hat es ihnen gebaut
kani-memui er hat es mir gebaut
kani-memuri er hat es uns gebaut
kani-rerui er hat es dir gebaut
kani-reruri er hat es euch gebaut
kani-evuresi er hat es ihnen zweien gebaut
kani-memuresi er hat es uns zweien gebaut
kani-reruresi er hat es euch zweien gebaut

kani-evompiri wir haben es ihm gebaut
kani-rerompiri wir haben es dir gebaut
kani-evorompiri wir haben es ihnen gebaut
kani-rerorompiri wir haben es euch gebaut
kani-evorompesi wir h. es ihnen zweien gebaut
kani-rerorompesi wir h. es euch zweien gebaut

kani-memuri ihr habet es mir gebaut
kani-evuri ihr habet es ihm gebaut
kani-evurereri ihr habet es ihnen gebaut
kani-memurereri ihr habet es uns gebaut

kani-evai sie haben es ihm gebaut
kani-memai sie haben es mir gebaut
kani-rerai sie haben es dir gebaut
kani-evari sie haben es ihnen gebaut
kani-memari sie haben es uns gebaut
kani-rerari sie haben es euch gebaut
kani-evaresi sie haben es ihnen zweien gebaut
kani-memaresi sie haben es uns zweien gebaut
kani-reraresi sie haben es euch zweien gebaut.

Futur, positive Form.

kani-evompai ich werde es ihm bauen
kani-rerompai ich werde es dir bauen
kani-evorompai ich werde es ihnen bauen
kani-rerompiai ich werde es euch bauen
kani-evompeai ich w. es ihnen zweien bauen
kani-erompeai ich w. es euch zweien bauen

kani-evuai du wirst es ihm bauen
kani-memui du wirst es mir bauen
kani-evuriai du wirst es ihnen bauen
kani-memuriai du wirst es uns bauen
kani-evureai du wirst es ihnen zweien bauen
kani-memureai du wirst es uns zweien bauen

kani-evompiai wir werden es ihm bauen
kani-rerompiai wir werden es dir bauen
kani-evorompiai wir werden es ihnen bauen
kani-rerorompiai wir werden es euch bauen

kani-evuriai ihr werdet es ihm bauen
kani-memuriai ihr werdet es mir bauen
kani-evurererai ihr werdet es ihnen bauen
kani-memurererai ihr werdet es uns bauen

kani-evuui er wird es ihm bauen
kani-memuui er wird es mir bauen
kani-reruui er wird es dir bauen
kani-evurui er wird es ihnen bauen
kani-memurui er wird es uns bauen
kani-rerurui er wird es euch bauen
kani-evureui er wird es ihnen zweien bauen
kani-memureui er wird es uns zweien bauen
kani-rerureui er wird es euch zweien bauen

kani-evāui sie werden es ihm bauen
kani-evāriai sie werden es ihnen bauen
kani-memāui sie werden es mir bauen
kani-memāriai sie werden es uns bauen
kani-rerāui sie werden es dir bauen
kani-rerāriai sie werden es euch bauen.

Erstes Perfekt, negative Form.

kani-evomparui ich habe es ihm nicht gebaut
kani-reromparui ich habe es dir nicht gebaut
kani-evoromparui ich h. es ihnen nicht gebaut
kani-rerompiarui ich h. es euch nicht gebaut
kani-evompearui ich h. es ihnen zweien nicht gebaut
kani-rerompearui ich h. es euch zweien nicht gebaut

kani-evompiarui wir haben es ihm nicht gebaut
kani-rerompiarui wir haben es dir nicht gebaut
kani-evorompiarui wir h. es ihnen nicht gebaut
kani-rerorompiarui wir h. es euch nicht gebaut

kani-evuarui du hast es ihm nicht gebaut
kani-memuarui du hast es mir nicht gebaut
kani-evurui du hast es ihnen nicht gebaut
kani-memurui du hast es uns nicht gebaut
kani-evurearui du h. es ihnen zw. nicht gebaut
kani-memurearui du h. es uns zw. nicht gebaut

kani-evurui ihr habet es ihm nicht gebaut
kani-memurui ihr habet es mir nicht gebaut
kani-evurererui ihr h. es ihnen nicht gebaut
kani-memurererui ihr h. es uns nicht gebaut

kani-evuarui er hat es ihm nicht gebaut
kani-memuarui er hat es mir nicht gebaut
kani-reruui er hat es dir nicht gebaut
kani-evurui er hat es ihnen nicht gebaut
kani-memurui er hat es uns nicht gebaut
kani-reruui er hat es euch nicht gebaut
kani-evurearui er h. es ihnen zw. nicht gebaut
kani-memurearui er h. es uns zw. nicht gebaut
kani-rerurearui er h. es euch zw. nicht gebaut

kani-evāvarui sie haben es ihm nicht gebaut
kani-memāvarui sie haben es mir nicht gebaut
kani-rerāvarui sie haben es dir nicht gebaut
kani-evāriarui sie haben es ihnen nicht gebaut
kani-memāriarui sie haben es uns nicht gebaut
kani-rerāriarui sie haben es euch nicht gebaut.

Zur Bildung der übrigen Zeiten stelle die entsprechende Zeitpartikel an die Stelle von *ai* oder *arui*.

Anmerkung: Die Verba *nauansi* sagen, zu wissen tun, *sioansi* sagen, verraten, *minkuansi* erzählen, *botoansi* beauftragen, befehlen, *ponteansi* verbieten, *tirapansi* offenbaren, nehmen neben das Sachobjekt auch das Personenobjekt in den Akkusativ. Wenn diese Verba nach der Dativ-Akkusativ-Konjugation abgewandelt werden, so erhält das Pronomen die Bedeutung von: meinerseits, deinerseits usw., meinerstatt, deinerstatt usw.:

kapo naurampai ich werde dir etwas sagen, oder ich habe dir etwas zu sagen. *kapo naurerompai* ich werde es ihm deinerstatt sagen. *dake Moko botomemuai mou tinantamemuana* sage dem Moko meinerseits, er soll mir Kokosnüsse herunter bringen. *aneri bikana karakara noruampa nin, dake póai, karakara siomemuai* ich verstehe die Sprache der Weißen nicht, komme und rede du an meinerstatt. *naniai Misionare naumemuai* gehe und sage dem Missionar meinerseits . . .

G. Dritte Konjugation.

Verbum: *kenamari* ich habe gesungen; Stamm: *kena* Gesang.

a) Die positive Form.

Erstes Perfekt.

Singular

kená-mari ich habe gesungen
kena-rari du hast gesungen
kena-ari er hat gesungen

Dual

kenamaresi wir zwei haben gesungen
kena-rāresi ihr zwei habet gesungen
kena-aresi sie zwei haben gesungen

Plural

kena-mariri wir haben gesungen
kena-rariri ihr habet gesungen
kena-ariri sie haben gesungen.

Zweites Perfekt

Präsens

Futur

Singular

kena-maru
kana-raru
kena-aru

kena-marama
kena-rarama
kena-arama

kena-maravai
kena-raravai
kena-aravai

Dual

kena-maretu
kena-raretu
kena-aretu

kena-marema
kena-rarema
kena-arema

kena-mareai
kena-rareai
kena-areai

Plural

kena-mariru
kena-rariru
kena-ariru

kena-marima
kena-rarima
kena-arima

kena-mariai
kena-rariai
kena-ariai.

b) Die negative Form.

Erstes Perfekt

Singular

kena-maravarui ich habe nicht gesungen
kena-raravarui du hast nicht gesungen
kena-aravarui er hat nicht gesungen

Dual

kena-marearui wir zwei haben nicht gesungen
kena-rarearui ihr zwei habet nicht gesungen
kena-arearui sie zwei haben nicht gesunge

Plural

kena-mariarui wir haben nicht gesungen
kena-rariarui ihr habet nicht gesungen
kena-ariarui sie haben nicht gesungen.

Zur Bildung der übrigen negativen Zeiten stelle die entsprechende Zeitpartikel an Stelle von *arui*.

D. Vierte Konjugation.

Verbum: *piamoi* ich wünsche, ich will; Stamm: *pia* Wunsch.

a) Die positive Form.

Erstes Perfekt.

Singular

pia-moi ich wünsche, ich will
pia-roi du wünschest
pia-oi er wünscht

Dual

pia-moresi wir zwei wünschen
pia-roresi ihr zwei wünschet
pia-oresi sie zwei wünschen

Plural

pia-mori wir wünschen
pia-rori ihr wünschet
pia-oroi sie wünschen.

Zweites Perfekt	Präsens	Futur
	Singular	
<i>pia-mou</i>	<i>pia-moma</i>	<i>pia-moi</i>
<i>pia-rou</i>	<i>pia-roma</i>	<i>pia-roai</i>
<i>pia-ou</i>	<i>pia-oma</i>	<i>pia-oai</i>
	Dual	
<i>pia-moretu</i>	<i>pia-morema</i>	<i>pia-moreai</i>
<i>pia-roretu</i>	<i>pia-rorema</i>	<i>pia-roreai</i>
<i>pia-oretu</i>	<i>pia-orema</i>	<i>pia-oreai</i>
	Plura	
<i>pia-moru</i>	<i>pia-morima</i>	<i>pia-moriai</i>
<i>pia-roru</i>	<i>pia-rorima</i>	<i>pia-roriai</i>
<i>pia-orou</i>	<i>pia-oroma</i>	<i>pia-oroai</i>

b) Die negative Form.

Singular	Erstes Perfekt.	Dual
<i>pia-moarui</i> ich habe nicht gewünscht	<i>pia-morearui</i> wir zwei haben nicht gewünscht	
<i>pia-roarui</i> du hast nicht gewünscht	<i>pia-rorearui</i> ihr zwei habet nicht gewünscht	
<i>pia-oarui</i> er hat nicht gewünscht	<i>pia-orearui</i> sie zwei haben nicht gewünscht	

Plural

pia-moriarui wir haben nicht gewünscht
pia-roriarui ihr habet nicht gewünscht
pia-oroarui sie haben nicht gewünscht.

Zweites Perfekt	Präsens	Futur
	Singular	
<i>pia-moaru</i>	<i>pia-moa</i>	<i>pia-moauka</i>
<i>pia-roaru</i>	<i>pia-roa</i>	<i>pia-roauka</i>
<i>pia-oaru</i>	<i>pia-oa</i>	<i>pia-oauka</i>
	Dual	
<i>pia-morearu</i>	<i>pia-morea</i>	<i>pia-moreauka</i>
<i>pia-roearu</i>	<i>pia-rorea</i>	<i>pia-roreauka</i>
<i>pia-orearu</i>	<i>pia-orea</i>	<i>pia-oreauka</i>
	Pluriel	
<i>pia-moriaru</i>	<i>pia-moria</i>	<i>pia-moriauka</i>
<i>pia-roriaru</i>	<i>pia-roria</i>	<i>pia-roriauka</i>
<i>pia-oroaru</i>	<i>pia-oroa</i>	<i>pia-oroauka</i>

Anmerkung: Das erste Perfekt der positiven Form (vierte Konjugation) entspricht unserem Präsens. *piamoi* heißt wörtlich: Wunsch ist mir geworden, d. h. ich habe *hic et nunc* einen Wunsch, ich wünsche; *piamoma* ein Wunsch wird in mir, entsteht jetzt in mir. Diese Präsensform wird gewöhnlich in Verbindung mit der Durativform gebraucht.

Das erste Perfekt aber der negativen Form entspricht der Vergangenheit: *piamoarui* ich habe nicht gewünscht, *piamoa* ich wünsche nicht, mir ist kein Wunsch.

E. Unregelmässige Verba.

a) *avónsi* ich habe ihm gegeben (Stamm *avu*).

Erstes Perfekt, positive Form.

avónsi ich habe ihm gegeben
arónsi ich habe dir gegeben
avorónsi ich habe ihnen gegeben
arómpiri ich habe euch gegeben
arómpesi ich habe euch zweien gegeben
avómpesi ich habe ihnen zweien gegeben
amei du hast mir gegeben
avei du hast ihm gegeben
ameri du hast uns gegeben
averi du hast ihnen gegeben
ameresi du hast uns zweien gegeben
averesi du hast ihnen zweien gegeben
amui er hat mir gegeben
arui er hat dir gegeben
avui er hat ihm gegeben
amuri er hat uns gegeben
aruri er hat euch gegeben
avuri er hat ihnen gegeben
amuresi er hat uns zweien gegeben
aruresi er hat euch zweien gegeben
avuresi er hat ihnen zweien gegeben

avompiri wir haben ihm gegeben
arompiri wir haben dir gegeben
avorompiri wir haben ihnen gegeben
arorompiri wir haben euch gegeben

averi ihr habet ihm gegeben
ameri ihr habet mir gegeben
amerereri ihr habet uns gegeben
averereri ihr habet ihnen gegeben

amai sie haben mir gegeben
arai sie haben dir gegeben
avai sie haben ihm gegeben
amari sie haben uns gegeben
arari sie haben euch gegeben
avari sie haben ihnen gegeben.

Futur, positive Form.

avompai ich werde ihm geben
arompai ich werde dir geben
arompiai ich werde euch geben
avorompai ich werde ihnen geben
avompeai ich werde ihnen zweien geben
arompeai ich werde euch zweien geben
ameai du wirst mir geben
aveai du wirst ihm geben
ameriai du wirst uns geben
averiai du wirst ihnen geben
amereai du wirst uns zweien geben
avereai du wirst ihnen zweien geben
amuai er wird mir geben
aruai er wird dir geben
avuai er wird ihm geben
amuriai er wird uns geben
aruriai er wird euch geben
avuriai er wird ihnen geben
amureai er wird uns zweien geben
arureai er wird euch zweien geben
avureai er wird ihnen zweien geben

avompiai wir werden ihm geben
arompiai wir werden dir geben
avorompiai wir werden ihnen geben
arorompiai wir werden euch geben

ameriai ihr werdet mir geben
averiai ihr werdet ihm geben
amerereriai ihr werdet uns geben
averereriai ihr werdet ihnen geben

amavai sie werden mir geben
aravai sie werden dir geben
avavai sie werden ihm geben
amariai sie werden uns geben
arariai sie werden euch geben
avariai sie werden ihnen geben.

Zur Bildung der übrigen Zeiten stelle die entsprechende Zeitpartikel.

b) *amoronsi* sich fürchten, *karonsi* sprechen, *bantonsi* blinzeln.

Erstes Perfekt, positive Form.

Singular

amóronsi
arórei
avóroi

karónsi
karéi
karói

bāntónsi
bantéi
bantói

	Dual	
<i>amórompesi</i>	<i>karómpesi</i>	<i>bantómpesi</i>
<i>aróreresi</i>	<i>karéresi</i>	<i>bantéresi</i>
<i>avóreresi</i>	<i>karóresi</i>	<i>bantóresi</i>

	Plural	
<i>amórompiri</i>	<i>karómpiri</i>	<i>bantómpiri</i>
<i>arórereri</i>	<i>karéri</i>	<i>bantéri</i>
<i>aróreai</i>	<i>karéai</i>	<i>bantéai.</i>

Futur, positive Form.

	Singular	
<i>amorompai</i>	<i>karompai</i>	<i>bantompai</i>
<i>aroreai</i>	<i>kareai</i>	<i>banteai</i>
<i>avoroai</i>	<i>karoai</i>	<i>bantoai</i>

	Dual	
<i>amorompeai</i>	<i>karompeai</i>	<i>bantompeai</i>
<i>aroreai</i>	<i>karereai</i>	<i>bantereai</i>
<i>avororeai</i>	<i>karoreai</i>	<i>bantoreai</i>

	Plural	
<i>amorompiai</i>	<i>karompiai</i>	<i>bantompiai</i>
<i>aroreriai</i>	<i>kareriai</i>	<i>banteriai</i>
<i>avoreavai</i>	<i>kareavai</i>	<i>banteavai.</i>

c) *mamonsi* dazu essen, *uronsi* vorausgehen.

Positive Form.

Erstes Perfekt	Futur	Erstes Perfekt	Futur
		Singular	
<i>mamónsi</i>	<i>mamompai</i>	<i>urónsi</i>	<i>urompai</i>
<i>marói</i>	<i>maroai</i>	<i>uréi</i>	<i>ureai</i>
<i>mavói</i>	<i>mavoai</i>	<i>urói</i>	<i>uroai</i>
		Dual	
<i>mamómpesi</i>	<i>mamompeai</i>	<i>urómpesi</i>	<i>urompeai</i>
<i>maróresi</i>	<i>maroreai</i>	<i>uréresi</i>	<i>urereai</i>
<i>mavóresi</i>	<i>mavoreai</i>	<i>uróresi</i>	<i>uroreai</i>
		Plural	
<i>mamómpiri</i>	<i>mamompiai</i>	<i>urompiri</i>	<i>urompiiai</i>
<i>maróri</i>	<i>maroriai</i>	<i>ureri</i>	<i>ureriai</i>
<i>mavóroi</i>	<i>mavoroai</i>	<i>ureai</i>	<i>ureavai.</i>

d) *mei* hingehen, hinkommen; *moi* kommen.

Positive Form.

Erstes Perfekt	Futur	Erstes Perfekt	Futur
		Singular	
<i>mei</i>	<i>meai</i>	<i>moi</i>	<i>moái</i>
<i>bei</i>	<i>beai</i>	<i>poi</i>	<i>poái</i>
<i>bei</i>	<i>beai</i>	<i>poi</i>	<i>poái</i>
		Dual	
<i>méresi</i>	<i>mereai</i>	<i>móresi</i>	<i>moréai</i>
<i>béresi</i>	<i>bereai</i>	<i>póresi</i>	<i>poréai</i>
<i>béresi</i>	<i>bereai</i>	<i>póresi</i>	<i>poréai</i>

Erstes Perfekt	Futur	Plural	Erstes Perfekt	Futur
<i>méri</i>	<i>meriai</i>		<i>móri</i>	<i>moriai</i>
<i>béri</i>	<i>beriai</i>		<i>póri</i>	<i>poriai</i>
<i>béroi</i>	<i>beroi</i>		<i>poroi</i>	<i>poroi.</i>

Zur Bildung der übrigen Zeiten stelle die entsprechende Zeitpartikel.

e) *mónsi* sterben.

Positive Form.			
Erstes Perfekt	Zweites Perfekt	Präsens	Futur
Singular			
<i>mónsi</i> (oder <i>moí</i>)	<i>mōntu</i>	<i>mōma</i>	<i>mōmpai</i>
<i>doi</i>	<i>dou</i>	<i>doma</i>	<i>dóai</i>
<i>boi</i>	<i>bou</i>	<i>boma</i>	<i>bóai</i>
Dual			
<i>mompesi</i> (<i>moresi</i>)	<i>mōmpetu</i>	<i>mōmpema</i>	<i>mōmpeai</i>
<i>doresi</i>	<i>dōretu</i>	<i>dōrema</i>	<i>dōreai</i>
<i>boresi</i>	<i>bōretu</i>	<i>bōrema</i>	<i>bōreai</i>
Plural			
<i>mōmpiri</i> (<i>mori</i>)	<i>mompiru</i>	<i>mōmpina</i>	<i>mōmpiai</i>
<i>dōri</i>	<i>doru</i>	<i>dorima</i>	<i>dōriai</i>
<i>bōroi</i>	<i>bōrou</i>	<i>bōroma</i>	<i>bōroi.</i>

f) *onomaun* sein, bleiben.

Positive Form.			
Erstes Perfekt	Zweites Perfekt	Präsens	Futur
Singular			
<i>onói</i>	<i>onou</i>	<i>onómaun</i>	<i>onoai</i>
<i>otói</i>	<i>olou</i>	<i>otómaun</i>	<i>otoai</i>
<i>otói</i>	<i>otou</i>	<i>otómaun</i>	<i>otoai</i>
Dual			
<i>onóresi</i>	<i>onoretu</i>	<i>onóremaun</i>	<i>onoreai</i>
<i>otóresi</i>	<i>otoretu</i>	<i>otóremaun</i>	<i>otoreai</i>
<i>otóresi</i>	<i>otoretu</i>	<i>otóremaun</i>	<i>otoreai</i>
Plural			
<i>onóri</i>	<i>onoru</i>	<i>onórimaun</i>	<i>onorai</i>
<i>otóri</i>	<i>otoru</i>	<i>otórimaun</i>	<i>otorai</i>
<i>otóroi</i>	<i>otorou</i>	<i>otóromaun</i>	<i>otoroi.</i>

g) *marúnsi* flüchten.

Positive Form.			
Erstes Perfekt	Zweites Perfekt	Präsens	Futur
Singular			
<i>marunsi</i>	<i>maruntu</i>	<i>maruma</i>	<i>marumpai</i>
<i>mari</i>	<i>mariu</i>	<i>marima</i>	<i>mariai</i>
<i>marui</i>	<i>maruu</i>	<i>maruma</i>	<i>maruai</i>
Dual			
<i>marumpesi</i>	<i>marumpetu</i>	<i>marumpema</i>	<i>marumpeai</i>
<i>marireši</i>	<i>mariretu</i>	<i>marirema</i>	<i>marireai</i>
<i>maruresi</i>	<i>maruretu</i>	<i>marurema</i>	<i>marureai</i>
Plural			
<i>marumpiri</i>	<i>marumpiru</i>	<i>marumpima</i>	<i>marumpiai</i>
<i>mariri</i>	<i>mariru</i>	<i>maririma</i>	<i>maririai</i>
<i>mariai</i>	<i>mariau</i>	<i>mariaama</i>	<i>mariaavai.</i>

Zur Bildung der negativen Zeiten stelle die entsprechende negative Zeitpartikel an Stelle der positiven Futurpartikel *ai*.

Wie *marunsi* werden noch abgewandelt: *atunsi* schlafen, *dumunsi* landen (intr.), *tuunsi* zum Vorschein kommen. Der der Personenbezeichnung vorhergehende Konsonant gehört zum Stamm; *t* wird beim Zusammentreffen mit *i* in *s* verwandelt, z. B.:

atunsi ich schlafe, *asi* du schläfst, *atui* er schläft, *asiri* ihr schlafet, *asiai* sie schlafen.

3. Verbalinfixe.

A. Infix *anta*.

anta drückt ein Bewirken oder Verschulden dessen aus, was das Stammwort bedeutet. Es steht wie die übrigen Verbalinfixe unmittelbar nach dem Stamm, z. B.:

iramoi ich bin zornig, *iraantaansi* ich habe ihn erzürnt,
porèmoi ich habe mich bemüht, *poreantaansi* ich habe ihm Mühe gemacht, ihn belästigt,
bo Tod, *bōantaansi* ich habe ihn getötet, *bōantamāre* ich habe mich totmüde gemacht,
 bin totmüde,
pumāri ich bin gefallen, *puantaansi* ich habe ihn fallen getan, fallen gelassen,
nkōansi ich habe ihn gemacht, *nkoantaansi* ich habe ihn gemacht, ihn erzeugt,
kīmataansi ich habe ihn bestraft, *kimatamari* ich habe mich bestraft, *kimataantamari*
 ich habe mich bestraft gemacht, mir eine Strafe zugezogen,
masika wahr, *masikaantaansi* ich mache ihn wahr, glaube ihm, *dakana karākara māsi-*
kaāntarānsi ich mache dich (in) deinen Worten wahr, halte deine Worte für wahr,
ovórinuāntarānsi ich „hauptlinge“ dich, verehere dich (to worship),
dēmari ich bin geworden (Stamm *deg*), *okina dēnantaānsi* ich habe ihn klein geworden
 gemacht (ich schätze ihn gering),
okina dēnantamari ich schätze mich gering, *okinaantamari* ich demütige mich,
orāka nko pōnu dēnantamui er hat mich eine schlechte Tat haben gemacht (er hat mich
 zur Sünde verführt),
tampa dēmoi ich fühle mich wohl, *tampa dēantāmui* er hat mich gut fühlen gemacht
 (mich getröstet),
mōantarāmpai je vous ferai être reçu (ich werde dich empfehlen), *daiantarampai* ich
 werde dich gebunden machen (dich ins Gefängnis abführen lassen),
tāimui er hat mich gebissen, gestochen, verletzt, *ntāke taimui* das Feuer hat mich ge-
 bissen (verbrannt), *ntake taiantamei* du hast mich mit Feuer verbrannt gemacht (du bist schuld,
 daß ich mich verbrannt habe),
pusi taimui die Katze hat mich gekratzt, *pusike taiantamei* du bist schuld, daß die Katze
 mich gekratzt hat, eigentlich: du hast mich mit der Katze gekratzt gemacht,
koike tamēi du hast mich mit einem (Stück) Holz geschlagen, *koike tavūantamēi* du hast
 mich mit dem Holz geschlagen gemacht (du bist schuld, daß ein Holz [Baum] mich geschlagen
 hat) (*tavu* Stamm vom Zeitwort schlagen).

B. Infix *p* (*mp*).

p hat eine gewisse Ähnlichkeit mit *anta*. Es entspricht im allgemeinen den deutschen Vorsilben „be, ver“ und gibt an, daß ein drittes Fortexistierendes mit einem bleibenden Resultat irgend einer Handlung behaftet wird oder behaftet worden ist.

Erste Person der Einzahl mit dem deutschen Infinitiv daneben:

opānsi beenden

mintōmpansi bearbeiten

birōmpansi beweinen

dadēmpansi beschleunigen

tutūmpansi beginnen

dāpansi waschen

tokōmpansi im Verdacht haben

domāmpansi retten, heilen

<i>dānpansi</i> loben	<i>iānpansi</i> aufheben (soulever)
<i>tekāpansi</i> aushöhlen, behauen	<i>makēmpansi</i> verheimlichen
<i>parāmpansi</i> umzäunen	<i>purimpansi</i> straff anziehen
<i>nāmpansi</i> heiraten	<i>tāmpansi</i> nennen
<i>banāmpansi</i> hinsetzen	<i>taslpansi</i> erkennen
<i>kēmpansi</i> pflanzen	<i>tāurapānsi</i> erlauben, nachgeben

siōmpansi ich folge nach, *siōhantaānsi* ich mache ihn nachfolgen, ziehe ihn an,
tipānsi niederlegen, niederstellen, lassen, *tiñantaānsi* hinunter oder herunter bringen,
 faire descendre,
domāmpansi heilen, retten, *domāhantaānsi* lebendig machen, beleben.

Beim Zusammentreffen mit dem pronominalen Objekt *m* verschwindet *p*; beim Zusammentreffen mit dem pronominalen Objekt *r* gehen beide in *nt* oder *d* über.

<i>dānpansi</i> ich liebe ihn, oder, ich habe ihn	<i>birōntānsi</i> ich beweine dich
<i>dāhantānsi</i> ich liebe dich [gelobt]	<i>birōntui</i> er beweint dich
<i>dāhnamui</i> er lobt mich	<i>birōmui</i> er beweint mich
<i>dāhamari</i> ich liebe mich	<i>birōmari</i> ich weine
<i>dāhantari</i> du lobst dich	<i>birōntari</i> du weinst
<i>dāhampari</i> er lobt sich	<i>birōmpari</i> er weint
<i>birōmpansi</i> ich beweine ihn	<i>birōmariri</i> wir weinen
<i>birōmpei</i> du beweinst ihn	<i>birōntariri</i> ihr weinet
<i>birōmpui</i> er beweint ihn	<i>birōmpariri</i> sie weinen.

Die mit *mp* infigierten Verba haben als pronominales Objekt der zweiten Person *nt*, die mit bloßem *p* infigierten haben als pronominales Objekt der zweiten Person *d*, z. B.:

<i>dūpansi</i> ich habe ihn gewaschen	<i>pankāpansi</i> ich habe ihn vergrößert
<i>dūdānsi</i> ich habe dich gewaschen	<i>pankāmari</i> ich bin gewachsen
<i>dūmari</i> ich habe mich gewaschen, gebadet	<i>pankādari</i> du bist gewachsen
<i>dūdari</i> du hast dich gewaschen	<i>pankāpari</i> er ist gewachsen
<i>dūpari</i> er hat sich gewaschen	<i>pankāmariri</i> wir sind gewachsen
	<i>pankādariri</i> ihr seid gewachsen.

C. Infix *n*.

n steht mit trans-intransitiven Verba, z. B.:

<i>nanānsi</i> gehen, fortgehen	<i>bēnkenānsi</i> lachen, <i>benkempansi</i> verlachen,
<i>kēntenānsi</i> fortgehen, verlassen	spotten
<i>kōinānsi</i> klettern, hinaufgehen	<i>donkōnānsi</i> sich aufrecht stellen, <i>donkōm-</i>
<i>tinkēnānsi</i> nießen	<i>pansi</i> aufrecht stellen [kotzen]
<i>uvōtranānsi</i> pfeifen	<i>kurlnānsi</i> sich erbrechen, <i>kurimpansi</i> zurück
<i>tadlnānsi</i> sich erschrecken an	<i>kompānsi</i> ergreifen, anrühren, <i>konānsi</i> in
<i>eānānsi</i> atmen	Besitz haben [essen.]
<i>avlnānsi</i> umher, hin und her gehen	<i>tāmanānsi</i> essen, <i>mānsi</i> oder <i>nāiansi</i> (etwas)

D. Infix *k*.

k gibt der transitiven Endung intransitive Bedeutung, z. B.:

ōansi ich sehe ihn, *okānsi* ich sehe (bin nicht blind),
dua ōkui die Sonne scheint, *dua oui oto* die Sonne bescheint es,
kempōari oder *kempókui* schwanger sein,
tavōari oder *tavókui* in Erscheinung treten, empor, herauskommen,
deréari oder *derékui* zerrissen sein, *nkana baro derekui* mein Lendentuch ist zerrissen,
nkāna bāro deréui er hat mein Lendentuch zerrissen.

Die mit *k* oder *n* infigierten Verba haben in der zweiten Person *i* anstatt als pronominales Subjekt:

Erstes Perfekt	Futur	Erstes Perfekt	Futur
Singular			
<i>okansi</i>	<i>okampai</i>	<i>nanánsi</i>	<i>nanámpai</i>
<i>oki</i>	<i>okiai</i>	<i>nani</i>	<i>nániai</i>
<i>okui</i>	<i>okuai</i>	<i>nánui</i>	<i>nánuai</i>
Dual			
<i>ókampesi</i>	<i>ókampai</i>	<i>nandámpesi</i>	<i>nanámpai</i>
<i>ókiresi</i>	<i>ókireai</i>	<i>nániresi</i>	<i>nánireai</i>
<i>ókuresi</i>	<i>ókureai</i>	<i>nánuresi</i>	<i>nanureai</i>
Plural			
<i>ókampiri</i>	<i>ókampiai</i>	<i>nanámpiri</i>	<i>nanampiai</i>
<i>ókiri</i>	<i>okiriai</i>	<i>nániri</i>	<i>naniriai</i>
<i>ókai</i>	<i>ókavai</i>	<i>nanai</i>	<i>nanávai</i>

4. Die übrigen Verbalformen.

A. Die Befehlsform.

Die Befehlsform stimmt in allen Konjugationen mit der Futurform überein.

<i>nkoeai</i> mache	<i>nkoeauka</i> mache nicht
<i>nkoereai</i> ihr zwei machet	<i>nkoereauka</i> ihr zwei machet nicht
<i>nkoeriai</i> machet	<i>nkoeriauka</i> machet nicht
<i>nkomemuai</i> mache mir	<i>nkomemuauka</i> mache mir nicht
<i>nkmemuriai</i> macht mir	<i>nkmemuriauka</i> macht mir nicht
<i>nkmemurereriai</i> machet uns	<i>nkmemurereriauka</i> machet uns nicht
<i>kenararavai</i> singe	<i>kenararavauka</i> singe nicht
<i>iridoai</i> strenge dich an	<i>iridoauka</i> strenge dich nicht an.

Bei den Verben der vierten Konjugation wird die positive Perfektform häufig als Befehlsform verwandt, z. B.:

iridoi strenge dich an, *iridori* strengt euch an.

Als negative Befehlsform dient vielfach das negative Präsens, z. B.:

iridoa strenge dich nicht an, *iridoria* strengt euch nicht an.

Einige Verba, wie *ōansi* (im Sinne von) überwachen, achtgeben, *kompánsi* angreifen, anrühren, *neriansi* in Verwahrksam stellen, wegstellen, bilden die positive Befehlsform durch die Nachsilbe *o*, welche der ersten Perfektform nachgestellt wird, z. B.:

ovéio wache über, *kompéio* tiens, *nerieio* stelle es weg.

B. Die Wunschform.

Die positive Wunschform wird durch die Nachsilbe *na* (oder *ana*) und die negative durch die Nachsilbe *ne* gebildet, z. B.:

<i>nkoena</i> mache, oder, du sollst machen	<i>nkoene</i> mache nicht
<i>nkoerena</i> ihr zwei machet	<i>nkoerene</i> ihr zwei machet nicht
<i>nkoerina</i> machet	<i>nkoerine</i> machet nicht
<i>kenararana</i> oder <i>kenararavana</i> singe	<i>kenararane</i> singe nicht
<i>kenararina</i> oder <i>kenarariana</i> singet	<i>kenararine</i> singet nicht.

C. Die Durativform.

Die positive Durativform wird gebildet durch die Nachstellung einer verkürzten Form des Zeitwortes *onomaun* sein, bleiben. Das vorhergehende Verbum behält in allen Tempora die Präsensform. Die Zeit wird durch das nachstehende Verbum *onómaun* angegeben.

In der negativen Durativform steht das Zeitwort *onomaun* in seiner unverkürzten Form. Das vorhergehende Zeitwort erhält in allen Tempora die negative Präsenspartikel, während *onomaun* die positive Form beibehält. Auch hier wird die Zeit durch das nachstehende Zeitwort *onomaun* angegeben.

a) Die positive Form.

Erstes Perfekt.		
Singular		Dual
<i>nkó-amānoi</i> ich bin machend gewesen		<i>nkó-ampemānoi</i> wir zwei sind machend gewesen
<i>nkó-emātoi</i> du bist machend gewesen		<i>nkó-eremātoi</i> ihr zwei seid machend gewesen
<i>nkó-umātoi</i> er ist machend gewesen		<i>nkó-uremātoi</i> sie zwei sind machend gewesen
Plural		
	<i>nkó-ampimānoi</i> wir sind machend gewesen	
	<i>nkó-erimātoi</i> ihr seid machend gewesen	
	<i>nkó-āmatoi</i> sie sind machend gewesen.	
Zweites Perfekt	Präsens	Futur
Singular		
<i>nkoamānou</i>	<i>nkoamanomaun</i>	<i>nkoamanoai</i>
<i>nkoematou</i>	<i>nkoematomaun</i>	<i>nkoematoai</i>
<i>nkoumatou</i>	<i>nkoumatomaun</i>	<i>nkoumatoai</i>
Dual		
<i>nkoampemanou</i>	<i>nkoampemanomaun</i>	<i>nkoampemanoai</i>
<i>nkoerematou</i>	<i>nkoerematomaun</i>	<i>nkoerematoai</i>
<i>nkourematou</i>	<i>nkourematomaun</i>	<i>nkourematoai</i>
Plural		
<i>nkoampimanou</i>	<i>nkoampimanomaun</i>	<i>nkoampimanoai</i>
<i>nkoerimatou</i>	<i>nkoerimatomaun</i>	<i>nkoerimatoai</i>
<i>nkoāmātou</i>	<i>nkoāmatomaun</i>	<i>nkoāmatoai.</i>

b) Die negative Form.

Erstes Perfekt.		
Singular		Dual
<i>nkoampa onoi</i> ich bin nicht machend gewesen		<i>nkoampea onoi</i> wir zwei s. nicht machend gewesen
<i>nkoea otoi</i> du bist nicht machend gewesen		<i>nkoerea otoi</i> ihr zwei seid nicht machend gewesen
<i>nkoua otoi</i> er ist nicht machend gewesen		<i>nkourea otoi</i> sie zwei sind nicht machend gewesen
Plural		
	<i>nkoampia onoi</i> wir sind nicht machend gewesen	
	<i>nkoeria otoi</i> ihr seid nicht machend gewesen	
	<i>nkoāva otoi</i> sie sind nicht machend gewesen.	

Erstes Perfekt	Präsens	Futur
Singular		
<i>nkoampa onou</i>	<i>nkoampa onomaun</i>	<i>nkoampa onoi</i>
<i>nkoea otou</i>	<i>nkoea otomaun</i>	<i>nkoea otoai</i>
<i>nkoua otou</i>	<i>nkoua otomaun</i>	<i>nkoua otoai</i>

Erstes Perfekt

nkoampea onou
nkoerea otou
nkourea otou

Präsens

Dual

nkoampea onomauñ
nkoerea otomauñ
nkourea otomauñ

Futur

nkoampea onoi
nkoerea otoai
nkourea otoai

Plural

nkoampia onou
nkoeria otou
nkoãva otou

nkoampia onomauñ
nkoeria otomauñ
nkoãva otomauñ

nkoampia onoi
nkoeria otoai
nkoãva otoai

Die Durativform findet bei jeder Konjugation statt:

kenamaramānoi, kenamaramānou, kenamaramānomauñ, kenamaramanoai, kenamarava onoi, kenamarava onou, kenamarava onomauñ, kenamarava onoi.

piāmomānoi, piāmomānou, piāmomānomauñ, piāmomanoai, piāmoa onoi, piāmoa onou, piāmoa onomauñ, piāmoa onoi.

c) Die durative Befehlsform.

nkoematoai sei machend
kenararamatoai sei singend
piaromatoai sei wünschend
nkoememumatoai sei mir machend

nkoememua otoai sei mir nicht machend
nkoea otoai sei nicht machend
kenararava otoai sei nicht singend
piaroa otoai sei nicht wünschend.

Die Durativform wird angewandt, um etwas Andauerndes oder eine Gewohnheit zu bezeichnen:

are nānimātomauñ? wo gehst du hin? eigentlich: wohin bist du gehend?

Die negative Form steht im Sinne von: immer nicht (niemals) oder: nicht die Gewohnheit habend:

tānuan nkāna bōa otoai meine Seele ist unsterblich, eigentlich: wird niemals sterben.

Verba, die einen Zustand oder eine Tätigkeit bezeichnen, die sich zugleich auf Gegenwart und Vergangenheit erstrecken, wie *noruansi* ich weiß, *karaansi* ich liebe usw., stellen das unverkürzte Zeitwort *onómauñ* der ersten Perfektform nach:

noruansi onomauñ ich bin wissend
noruei otomauñ du bist wissend usw.

banamari onomauñ ich bin sitzend
banantari otomauñ du bist sitzend
banampari otomauñ er ist sitzend

banamari onoi ich war sitzend
banantari otoi du warst sitzend
banampari otoi er war sitzend

piamoi onomauñ ich bin wünschend
piaroi otomauñ du bist wünschend
piaoi otomauñ er ist wünschend
piamori onomauñ wir sind wünschend

piamoi onoi ich war wünschend
piaroi otoi du warst wünschend
piaoi otoi er war wünschend.

Die Partikel *mauñ* der Präsensform wird oft unterdrückt; anstatt *onomauñ*, *otomauñ* sagt man häufig bloß *ono*, *oto*.

Bei Verben mit einverleibtem pronominalen Objekt stimmt das Zeitwort *onomauñ* mit dem objektiven Pronomen überein:

karāmui onomauñ er ist mich liebend, er liebt mich
karādansī oto ich bin dich liebend, ich liebe dich.

D. Die Gegenseitigkeitsform.

Erstes Perfekt, positive Form.

Dual	Plural
<i>karāmēresi</i> wir beide lieben einander	<i>karamēri</i> wir lieben einander
<i>karādēresi</i> ihr beide liebet einander	<i>karādēri</i> ihr liebet einander
<i>karaēresi</i> sie beide lieben einander	<i>karaēi</i> sie lieben einander.

Zweites Perfekt

Präsens

Futur

	Dual	
<i>karamēretu</i>	<i>karamērema</i>	<i>karamēreai</i>
<i>karādēretu</i>	<i>karādērema</i>	<i>karādēreai</i>
<i>karaeretu</i>	<i>karaērema</i>	<i>karaēreai</i>
	Plural	
<i>kameru</i>	<i>kamērīmā</i>	<i>kamērīai</i>
<i>karaderu</i>	<i>karādērīma</i>	<i>karādērīai</i>
<i>karaeu</i>	<i>karaēma</i>	<i>karaēai.</i>

divuansi an (jemand) vorüber gehen, *divumeri* wir sind an einander vorüber gegangen,
nanānantaeresi oto sie sind zusammengeklebt, sie kleben an einander,
omampeī oto sie sind miteinander vermischt,
panokopei sie waren zu fünf beisammen,
kivorameri wir waren zu zehn.

E. Die Passivform

Ein eigentliches Passivum kommt nur in der dritten Person vor. Es ist gleichlautend mit der subjektiven Verbalendung der dritten Konjugation.

Singular

<i>nkoari</i> ist gemacht	<i>nkoarava</i> ist nicht gemacht
<i>nkoaravai</i> wird gemacht werden	<i>nkoaravauka</i> wird nicht gemacht werden
<i>nkoaravarui</i> war nicht gemacht worden	

Dual

<i>nkoaresi</i> beide sind gemacht	<i>nkoareai</i> beide werden gemacht
<i>nkoarea</i> beide sind nicht gemacht	<i>nkoareauka</i> beide werden nicht gemacht
<i>nkoarearui</i> beide waren nicht gemacht	

Plural

<i>nkoariri</i> sind gemacht	<i>nkoariāi</i> werden gemacht
<i>nkoaria</i> sind nicht gemacht	<i>nkoariauka</i> werden nicht gemacht.
<i>nkoariarui</i> waren nicht gemacht	

bakana tipa me oparava seine Krankheit ist noch nicht beendet (zu Ende). *toire a koarimatoi biumarane* die Kinder pflegen von ihren Eltern hieher gebracht zu werden (mittels ihren Eltern). *nkana mirin bakuari otoai* mein Name wird stets versteckt (unbekannt) bleiben. *bakasinaren okinaren nonkoari* der kleine Einbaum ist gebrochen.

Erste und zweite Person werden durch das Aktiv umschrieben, ebenso das unpersönliche Fürwort „man“:

danamai ich bin gelobt worden, eigentlich: sie haben mich gelobt,
danamāri wir sind gelobt worden, eigentlich: sie haben uns gelobt,
dansiodai man hat dich belogen, eigentlich: sie haben dich belogen.

Manchmal wird das Passivum durch ein Substantivum umgangen:

minton otoa emon heute wird nicht gearbeitet, eigentlich: Arbeit heute nicht,
koi noki otoa emon heute wird kein Holz gefällt, eigentlich: Holzfällen nicht heute.

F. Die Relativform.

Als Relativum dient in der Einzahl das Suffix *ni* oder ein entsprechendes Wertsuffix; in der Mehrzahl die Pluralsuffixe *ni*, *nanka*, *nupoñ*.

kemaki améinu simoko nonkoari, oder *kemaki ameinaren simokanaren nonkoari* die Pfeife, welche du mir gestern gegeben hast, ist gebrochen.

mpa dakana bakiauinu náumeko, *kimataampai* wenn du mir sagst, wer deinen Bogen gestohlen hat, werde ich ihn bestrafen, oder *mpanavan dakanavan bakiauinu*, *naumeko* . .

avúnton ko kunédaini aréra ósi kóni? wo sind die Leute her, die dir da unten im Weg begegnet sind?

tardini mirtino tampériali diejenigen, welche dich geschlagen haben, beim Namen nenne (nenne die Namen derjenigen, die dich geschlagen haben).

da orara bauka kapo nkomemuau dakani aremon tipeai naieaini? du bist ein schlechter Diener, du machst mir nichts, wann wirst du dein Brot verdienen?

dóarinu bian nápo kêmperiali die Bananen, welche umgefallen sind, pflanzet wieder (oder *bian donisi napo kempériali* die umgefallenen Bananen).

koteu uderiai, deráoinu duđeriai kochet Süßkartoffeln, die, welche faul (geworden) sind, werfet weg.

bóantararini ivurirorini ókara niñ ánko póriali, tampa dēantarāmpiai ihr alle, die ihr mühselig (und) beladen seid, kommet zu mir, ich werde euch erquicken.

minton piáoróinupoñ niñ anko porona die, welche Arbeit wollen, mögen zu mir kommen. *asiainopoñ* oder *asiaini* die, welche schlafen, die Schläfer; *koi kopéainupoñ* die, welche Holz gehauen haben, *koi kopéavaini* die, welche Holz hauen werden.

Der Relativsatz steht auch häufig ohne Relativsuffix:

karákara, okóra kompánsi, náuansi Sprache, Stamm gefaßt ich habe, gesagt ich habe (ich habe es gesagt, so wie ich es gehört habe. *naipe tému arónsi, aré oto?* wo ist das Messer, das ich dir vorher gegeben habe?

Vergleiche ferner:

nkouinu noruampa ich weiß nicht, wer es gemacht hat. *nkouinuñe noruampa* ich weiß nicht, was er gemacht hat.

Das sich auf einen Ort oder eine Zeit beziehende Relativum wird durch das Suffix *no* ausgedrückt; das Relativum wie, auf welche Weise, auf die Weise, kommt durch das Suffix *na* zum Ausdruck:

tipánsino norúampa ich weiß nicht, wo ich es hingelegt habe,

mómpaino norúampa ich weiß nicht, wo ich sterben werde,

mompaino don norúampa ich weiß nicht, wann ich sterben werde,

mompaina norúampa ich weiß nicht, wie ich sterben werde,

nine náuransina nkoeai mache, wie ich dir gesagt habe,

nkóansina nkóeai tue, wie ich getan habe, oder was ich getan habe,

piároino nániai gehe, wohin du willst,

da maiko taváino nániaka ererudarane deinen Freund geschlagen sie haben wo gehe nicht, mit Blut befleckt du wirst damit nicht (gehe nicht dorthin, wo man deinen Freund getötet hat, damit du nicht mit Blut befleckt wirst. (Es herrscht unter den Eingebornen die Anschauung, daß das Blut eines Totemmitgliedes Wunden verursacht.)

G. Die Frageform *dika*.

Als Frageform steht der Infinitiv. Bestimmungsfragen werden durch interrogative Pronomina oder Adverbia gebildet, welche dem Zeitwort unmittelbar vorhergehen:

ba nkoevui? für wen hast du es gemacht? *báie da nkóevui?* wer hat dir es gemacht?

ba tavéi? wen hast du geschlagen? *baie tarui?* wer hat dich geschlagen?

ampi nkorui? was ist dir geschehen? eigentlich: was hat dir es gemacht? *oróvei táimui* ein Tausendfuß hat mich gestochen.

ampiko oraka ómei da? warum bist du mir böse? eigtl.: warum siehst du mich schlecht an? *arémōn mōmeai?* wann wirst du mich bezahlen? *deuna kara ko* den nächstfolgenden Monat. *aréke nkóampai* wie soll ich tun?

In Entscheidungsfragen wird dem Zeitwort die Fragepartikel *a* oder das Adverb *dema* (vielleicht) nachgestellt. Auch kann die Entscheidungsfrage durch den bloßen Frageton bemerkbar gemacht werden:

kapo piároi a? willst du etwas? *oei a?* hast du es gesehen? *koi paróampai dēma?* soll ich das Holz verbrennen? eigentlich: ich werde das Holz vielleicht verbrennen?

Die Fragepartikel *a* kann ferner mit Adverbien, Fürwörtern und Substantiven stehen:

aremoñ naniai? *tane a?* wann wirst du gehen? morgen? *arera nkaampai?* welchen soll ich holen? *aun a?* diesen?

H. Die Adverbialform.

Sie wird durch folgende Konjunktionen (Suffixe) gebildet:

<i>ra (ta)</i> wenn, als, nachdem, indem, weil	<i>aruko</i> wenn nicht
<i>ko</i> wenn, weil	<i>aruio</i> da nicht, weil nicht
<i>aina</i> wenn, wann	<i>aruiko (aruinuko)</i> weil nicht
<i>raina</i> wenn, wann, weil	<i>dei</i> wenn, hätte, wäre
<i>o</i> als, weil	<i>peu</i> würde, so würde
<i>na (ana)</i> damit	<i>arúpeu</i> würde nicht, so würde nicht.
<i>ne</i> damit nicht	

Diese Konjunktionen stehen unmittelbar nach der Personenbezeichnung, ausgenommen jedoch *o* und *dei*, welche der ersten Perfektform nachgestellt werden. *ko* in der Bedeutung von „weil“ steht nach der ersten Perfekt- oder Futurform, z. B.:

Singular			
<i>nkoansira</i>	<i>nkoanko</i>	<i>nkoamana</i>	<i>nkoamine</i>
<i>nkoera</i>	<i>nkoeko</i>	<i>nkošana</i>	<i>nkoene</i>
<i>nkoura</i>	<i>nkouko</i>	<i>nkouana</i>	<i>nkoune</i>
Dual			
<i>nkoampeta</i>	<i>nkoampeko</i>	<i>nkoampeana</i>	<i>nkoampene</i>
<i>nkoereta</i>	<i>nkoereko</i>	<i>nkoereana</i>	<i>nkoerene</i>
<i>nkoureta</i>	<i>nkoureko</i>	<i>nkoureana</i>	<i>nkourene</i>
Plural			
<i>nkoampira</i>	<i>nkoampiko</i>	<i>nkoampiana</i>	<i>nkoampine</i>
<i>nkoerira</i>	<i>nkoeriko</i>	<i>nkoeriana</i>	<i>nkoerine</i>
<i>nkoara</i>	<i>nkoako</i>	<i>nkoavana</i>	<i>nkoane.</i>
Singular			
<i>nkoansio</i>	<i>nkoansi dei</i>	<i>nkoampeu</i>	<i>nkoanstraina</i>
<i>nkoerio</i>	<i>nkoeki dei</i>	<i>nkoepu</i>	<i>nkoeraina</i>
<i>nkouio</i>	<i>nkoueki dei</i>	<i>nkoupeu</i>	<i>nkouraina</i>
Dual			
<i>nkoampesio</i> usw.	<i>nkoampesi dei</i> usw.	<i>nkoampepu</i> usw.	<i>nkoamperaina</i> usw.
Singular			
<i>nkoampaina</i>	<i>nkoamparuio</i>	<i>nkoamparuko</i>	<i>nkoamparupeu</i>
<i>nkoaina</i>	<i>nkoearuio</i>	<i>nkoearuko</i>	<i>nkoearupeu</i>
<i>nkouaina</i> usw.	<i>nkouaruio</i> usw.	<i>nkouaruko</i> usw.	<i>nkouarupeu</i> usw.

Singular			
<i>kenamarara</i>	<i>kenámarako</i>	<i>kenamarana</i>	<i>kenamarane</i>
<i>kenararara</i>	<i>kenararako</i>	<i>kenararana</i>	<i>kenararane</i>
<i>kenaarara</i>	<i>kenaarako</i>	<i>kenaarana</i>	<i>kenaarane</i>
Dual			
<i>kenamareta</i>	<i>kenamareko</i>	<i>kenamarena</i>	<i>kenamarene</i>
<i>kenarareta</i>	<i>kenarareko</i>	<i>kenararena</i>	<i>kenararene</i>
<i>kenareta</i>	<i>kenaareko</i>	<i>kenaarena</i>	<i>kenaarene</i>
Plural			
<i>kenamarira</i> usw.	<i>kenamariko</i> usw.	<i>kenamarina</i> usw.	<i>kenamarine</i> usw.

Singular				
<i>piámora</i>	<i>piamoko</i>	<i>piamoana</i>	<i>piamone</i>	<i>piamopeu</i>
<i>piarora</i>	<i>piaroko</i>	<i>piaroana</i>	<i>piarone</i>	<i>piaropeu</i>
<i>piaora</i>	<i>piaoko</i>	<i>piaona</i>	<i>piaone</i>	<i>piaopeu</i>

Dual				
<i>piamoreta</i> usw.	<i>piamoreko</i> usw.	<i>piamorena</i> usw.	<i>piamorene</i> usw.	<i>piamorepeu</i> usw.

Anmerkung: Die Konjunktionen *ko* und *o* treffen sich oft mit *ra* in einer und derselben Bedeutung. Trotzdem darf man sie nicht nach Belieben verwenden. Der Gebrauch dieser Konjunktionen ist bestimmten Regeln unterworfen, die man, will man sich verständlich machen, nicht übersehen darf.

Wenn die durch das pronominale Subjekt bezeichnete Person des untergeordneten Satzes mit der des Hauptsatzes identisch ist, so bedient man sich der Konjunktion *ra*:

mintó nkána opánsira nanámpai quand j'aurai fini mon travail, je m'en irai. *mintó nkana opánsira nanansi* quand j'avais fini mon travail, je m'en allais.

Ist aber die durch das pronominale Subjekt bezeichnete Person des untergeordneten Satzes mit der des Hauptsatzes verschieden, so bedient man sich der Konjunktion *ko* oder *o*:

mintón dakana opéko, móðampai quand tu auras fini ton travail, je te payerai. *mintó nkana opánsio nánuí* quand j'avais fini mon travail, il s'en allait.

Merke auch das Entstehen des Futurum exaktum und des Plusquamperfektum mittels der Konjunktionen *o*, *ra* und *ko*.

5. Beispiele zu den Konjunktionen.

A. Beispiele zu *ra* und *ko* in der Bedeutung von „wenn“ und zu *ra* und *o* in der Bedeutung von „als“:

nkano básimirara ma anko dade mei wenn ich zu Hause ankomme, werde ich gleich zu meinem Vater gehen. *nkano básimarara ma anko dáde mei* zu Hause angekommen, bin ich gleich zu meinem Vater gegangen. *tápuru pankai emoñ, dakana bakási bemémpuko, minkidaravai* es sind heute hohe Wellen, wenn dein Einbaum umkippt, wirst du ertrinken. *bakáno básiarío báuma boi* als er zu Hause ankam, war sein Vater (schon) gestorben. *ðakáno nanámpira përamorūnu* als wir deinem Dorf einen Besuch machten, haben wir Hunger gelitten. *dakano nanampirio dakana ovóriné dñko amui* als wir deinem Dorf einen Besuch machten, gab dein Häuptling mir einen Speer. *apó opáráko, nanámpiai* wenn der Regen vorüber sein wird, werden wir gehen. *apó opário nanampiri* als der Regen vorüber war, sind wir gegangen. *bau mintæra opeko, modampai* wenn du mit Taros pflanzen fertig sein wirst, werde ich dich bezahlen. *tamanura boi* als er gegessen hatte, ist er gestorben. *tamanura opurà boi* als er fertig war mit essen, ist er gestorben.

tamanampirio *boi* als (nachdem) wir gegessen hatten, ist er gestorben. *tāmanāmpira opampirio* *boi* als wir fertig waren mit essen, ist er gestorben. Aber *tamanuma* *boi* während er gegessen hat, ist er gestorben. *tamanampima* *boi* während wir gegessen haben, ist er gestorben.

Anmerkung: Wenn die Konjunktionen „als“, „während“ mit dem Zeitwort *onomaun* (sein) zusammentreffen, werden sie durch *ko* wiedergegeben:

temu masisi otoaruko, nta inokoampiri früher als es noch keine Zündhölzchen gab, haben wir das Feuer gerieben. *daka Poporan otoko moresi* während du in Poporang warst, sind wir beide gekommen.

B. Beispiele zu *ra* in der Bedeutung von „indem“:

koi nokiansira nkana keunu nonkóansi by cutting wood, I broke my axe. *patañ koi-nansira dapi pumari* en montant l'escalier, j'ai failli tomber.

Aber *koi nokiama nkana keunu nonkoansi* whilst I was cutting wood I broke my axe. *patañ koinama dapi pumari* whilst I was going up stairs I nearly fell. Während die Form *koi nokiama* . . . einfach angibt, wann es geschehen ist, gibt die andere Form, nämlich *koi nokiansira* . . ., zugleich auch die Ursache an.

C. Beispiele zu den Konjunktionen *ra*, *o*, *ko* in der Bedeutung von „weil“:

tīpaora nanu katiuarui weil er krank war, konnte er nicht gehen. *tīpaora nanu katiua* weil er krank ist, kann er nicht gehen. *tīpaio mearui* weil er krank war, bin ich nicht hingegangen, oder *tīpaio, ena ko mearui* er war krank, deshalb bin ich nicht hingegangen. *kenaarara kerereoi* vor lauter singen ist er heiser geworden. (*ampiko kerereoi?* weshalb ist er heiser geworden? *baru karakara māre sioui* er hat zu viel Sprache gesagt.)

pōro maura tīpaio vom Schweinefleisch essen ist er krank geworden. (*ampiko, tīpaio?* weshalb ist er krank geworden? *pōroke bakana kēde oraka dēantau* das Schweinefleisch ist seinem Magen schlecht bekommen.)

dōke māukoarara boi, nīkana tunatuna naimpiai der Feind ist besiegt (und) tot, laßt uns unser Freudenmahl halten, eigentlich: l'ennemi ayant été vaincu est mort.

nkāno bāsımario nķō dōdearara birōmpari als ich zu Hause ankam, hat meine Mutter vor Freude geweint. *baikearara bāiari* er wimmerte vor Schmerz (weil er Schmerzen hatte).

kurusi ko bōra domāmuri Deo Bāuriñe durch seinen Tod am Kreuz hat Gottes Sohn uns erlöst.

da kō karākara pankai, okōna travoi, matō bakāna kēpuēio deinetwegen große Sprache (ist viel Gerede), der Eigentümer ist erzürnt, weil du seinen Garten verwüstet hast.

bakiauiō tavui weil er gestohlen hat, hat er ihn geschlagen (oder *bakia ko tavui* des Stehlens wegen hat er ihn geschlagen). *ampiko modampai?* warum soll ich dich bezahlen? *minto nkoreronsinuko* weil ich für dich gearbeitet habe; besser (gebräuchlicher) *nkoreronsio*.

D. Beispiele zu *aina* und *raina*. Diese beiden Konjunktionen stehen in demselben Sinne wie die Konjunktionen *ko* und *ra*:

mōmpāina tāraveraina poai wenn du hören wirst, daß ich sterbenskrank bin, (dann) komme; eigentlich: wenn ich sterbenskrank sein werde (und) wenn du es hören wirst.

doaina tararansiraina meai wann ich hören werde, daß du sterbenskrank bist, werde ich hinkommen; eigentlich: wenn du sterbenskrank sein wirst (und) wenn ich es von dir hören werde. *tītima poraina kapo a siuai* wenn der Dampfer kommen wird, wird er Sachen hier abladen. *tītimaē nanampai poaina* wenn der Dampfer kommt, werde ich mitfahren; eigentlich: ich werde mit dem Dampfer gehen, wenn er kommt. *kamāri ko ntoñ ko dādararaina tīparoi* weil du dich in (zu) kaltem Wasser gebadet hast, bist du krank geworden.

E. Beispiele zu *aruko*, *aruio*:

tāne apōuaruko Dēnai dūmāravai wenn es morgen nicht regnen wird, werde ich nach Denai gehen. *da pōaruko narun nanampai* wenn du nicht kommen wirst, werde ich allein gehen. *da pōaruio nārun nanansi* da du nicht gekommen bist, bin ich allein gegangen. *naunauaaravaruko kīmataampai* wenn er sich nicht bessern wird, werde ich ihn bestrafen.

naunauaaravaruiō kimataansi da er sich nicht besserte, habe ich ihn bestraft. *poroko dakana matō kāmpuai, parāmpearuko* die Schweine werden deinen Garten aufwühlen, wenn du ihn nicht einzäunen wirst.

F. Beispiele zu *dei* und *peu*:

Kāmarove emoñ nanāmpiri dei, apoke kunémuripeu wenn wir heute nach Kamarove gegangen wären, würden wir vom Regen überrascht worden sein; eigentlich: würde der Regen uns begegnet sein. *kamāri ko ntoñ ko dādaravarui dei, tiparoarupeu* wenn du dich nicht in (zu) kaltem Wasser gebadet hättest, wärest du nicht krank geworden. *nīke dōarapeu* (wenn) wir (es wären) würde er (schon) gefallen sein; eigentlich: wenn wir ihn umhauen würden, wir wären schon fertig damit. *niñ nkamai nkoampeu* ich allein würde (ebensoviel) getan haben. *niñ tāramupeu* mich würde er gehört haben. *dakana mato ko ampiko kato kēmpēi? niñe mou kēmpampeu* warum hast du Sagobäume in deinen Garten gepflanzt, ich würde Kokosbäume gepflanzt haben. *pava a kaniamparupeu* ich würde kein Haus hierhin bauen, oder *niñ dei, pava a kaniamparupeu* wenn ich an deiner Stelle wäre, ich würde kein Haus hierhin bauen. *nkoea-rupeunu nkoei* was du nicht hättest tun sollen, hast du getan.

G. Beispiele zu *na (ana)* und *ne*:

nta akōpo kāueai, i a pone zünde das Feuer anderswo an, damit der Rauch nicht hierhin kommt. *mpā nkanavāñ nerimemuio naniñe kakiaune* stelle mir meinen Bogen weg, damit nicht jemand ihn stehle. *manari parekavarampimāno tampa omāriana* wir pflegen den Geistern zu opfern, um sie uns gewogen zu machen; eigentlich: damit sie uns gut anschauen. *tarāvona mumūnsirama, tīmōntansi* sie beraten über dich, um dich zu schlagen, ich warne dich; eigentlich: damit sie dich schlagen. *bāronane ane takēraeai, tēmpuana* stelle dieses Lendentuch in die Sonne, damit es trockne. *dokeniñe neumarira tamarine titiōpieriāi* haltet Wache, damit die Feinde uns nicht überraschen (und) uns schlagen.

I. Die Infinitivform

Eine eigentliche Infinitivform fehlt. Unser deutscher Infinitiv kann wiedergegeben werden:

1. indem man ihn in einen untergeordneten Satz auflöst;
2. indem man das im Infinitiv stehende Zeitwort zu einem Substantiv erhebt. Als solches dient in der Nasioi-Sprache der bloße Verbalstamm:

patē noruampa ich kann nicht nähen; eigentlich: das Nähen verstehe ich nicht. *bakia botōmui* er hieß mich stehlen; eigentlich: das Stehlen. *bakia ko botōmui* er hieß mich stehlen (*ko* Artikel partitiv), *bakiaamana botomui* er hieß mich stehlen; eigentlich: damit ich stehle. *naniñ karōko tāravansi* ich höre jemand sprechen. *naniñ karōio tāravansi* ich hörte jemand sprechen. *mōsi avo tāravansi* ich höre einen Hund heulen; eigentlich: das Heulen eines Hundes. *mōsi avoario taravansi* ich hörte einen Hund heulen. *naniñ boio nau ko moi* ich bin gekommen, um zu sagen, daß jemand gestorben ist. *naniñ boinu nauramana moi* ich bin gekommen, um dir zu sagen, daß jemand gestorben ist. *kemaki nauramana ampāmoi* gestern habe ich nicht daran gedacht, dir es zu sagen. *ovōriñe botōura poi, Birai mōiteansiraina tavāmana* der Häuptling kam mir sagen, Birai heimlich nachzustellen und ihn zu töten. *mou nka ko nānui* er ist gegangen, um Kokosnüsse zu holen. *pava kaniāmana marōansi* ich beabsichtige (habe den Entschluß gefaßt) ein Haus zu bauen. *kovekau moevumana botomui* er hat mich beauftragt, ihm Schmetterlinge zu fangen. *nkoamine botomui* er hat mir befohlen, es nicht zu tun. *nta ko nkaera poi nkana simoka paro konu* bringe Feuer, um meine Pfeife anzuzünden. *bakasi ampiko nkoema? piruñ ko boe konu* warum machst du einen Einbaum? um auf dem Meere zu rudern (zu fahren). *nkaera poi* nimm es und komm (bringe) *pora nkaeai* komme es holen. *tirarara poi* steige herunter, komme herunter.

Eine unregelmäßige Stammbildung haben:

tavānsi ich habe geschlagen
bavānsi flechten

tavu das Schlagen
bavu das Flechten

<i>avónsi</i> geben	<i>avu</i> das Geben
<i>amóronsi</i> Furcht haben vor	<i>avoro</i> Furcht
<i>átunsi</i> schlafen	<i>ási</i> Schlaf
<i>nanánsi</i> gehen	<i>nanu</i> das Gehen
<i>mónsi</i> sterben	<i>bō</i> der Tod, das Sterben
<i>mēi</i> hingehen	<i>bē</i> das Hingehen
<i>dúmunsí</i> landen, intr.	<i>dumi</i> das Landen
<i>marúnsi</i> flüchten	<i>mari</i> das Flüchten
<i>karónsi</i> sprechen	<i>karo</i> das Sprechen
<i>mámunsí</i> sitzen	<i>mámi</i> das Sitzen
<i>mamói</i> dazu essen	<i>mavo</i> das Dazuessen
<i>onomauñ</i> sein	<i>oto</i> das Sein.

Wenn der Verbalstamm der mit *mp* infigierten Verba von der Verbalendung getrennt wird, so erhält er *ñ* als Auslaut:

kurámpuñ es donnert, *kurunkuruñ* der Donner,
uámpansi anhauchen, behauchen, *uañ* Hauch,
tutuñmpansi beginnen, *tutuñ* zuerst,
kěmpansi pflanzen, *keñ* das Pflanzen,
siómpansi nachfolgen, *sióñantaansi* attirer,
tipánsi legen, niederstellen, *tináñtaansi* hinunter, herunter bringen,
domámpansi heilen, retten, *domañantaansi* beleben, das Leben geben,
parámpansi umzäunen, *parámparañ* Zaun.

Eine Ausnahme macht das Verb *dañampansi* loben, *daña* Lob. Der Stamm der mit *p* infigierten Verba bleibt offen, wenn er von der Verbalendung getrennt wird: *tanópansi* ebnen, *tanō* eben, Ebene.

6. Einige Hilfszeitwörter.

A. Das Zeitwort „werden“.

Das Zeitwort „werden“ wird durch die Verbalendungen der dritten und vierten Konjugation wiedergegeben:

nin tipa ich bin krank, *tipamoi* ich bin krank geworden. *pera* Hunger, *peramoi* Hunger ist mir geworden. *mutu* blind, *bakanarutu mutu* er ist mit einem Auge blind, eigentlich: das eine Auge sein ist blind, *bakanarutu mutuoi* er ist mit einem Auge blind geworden. *iveka* hart, *ivekapoi* es ist hart geworden, oder, härter geworden. *tiraka* hell, *koi nokiampirio*, *nikana* *osi tirakapoi* da wir die Bäume gefällt haben, ist unsere Ortschaft hell (heller) geworden. *itika* lang, *itikapari* es ist lang (länger) geworden. *nkana monónopa nerákapari dūpansio* ich habe meinen Anzug gewaschen, (und) er ist (wieder wie) neu geworden. *nin biranke* ich bin glücklich, *birānkemaravai* ich werde glücklich werden. *aun nuaku* er ist unglücklich, *nuákumari* ich bin unglücklich geworden. *dúabu* Fest (singsing), *tane duabuaravai* morgen wird singsing (gefeiert) werden. *tane duabu mariai* morgen wird uns ein singsing werden (morgen werden wir ein singsing feiern).

„Werden“ kann außerdem durch das Zeitwort *dēmari* (vom transitiven Zeitwort *dempansi* schenken, vermachen) ausgedrückt werden. Es flektiert in folgender Weise:

dēmari, *déntari*, *dēmpari*, *dēmaresi*, *déntaresi*, *dēmparesi*, *dēmari*, *déntari*, *dēmpari*. *orara dempari* er ist schlecht geworden. *tampara dempari* er ist gut geworden. *Deo Baurine nanin dempari* Gottes Sohn ist Mensch geworden, oder *Deo Baurine nanin nkóari* Dei filius homo factus est, Dieu le fils s'est fait homme.

B. Das Zeitwort „sein“, „bleiben“.

Das Zeitwort „sein“ als Kopula zwischen Subjekt und Prädikat ist der Nasioi-Sprache fremd. Nominales Prädikat und Subjekt stehen ohne Kopula beisammen. Das Prädikat kann dem Subjekt vor- oder nachstehen.

In dem Falle, wo man einen beim Subjekt stattgefundenen Wechsel oder das Nichtstattgefundenhaben desselben bezeichnen will, wird das Prädikat in einen Verbalausdruck verwandelt:

bian kapika rohe (grüne) Bananen, oder, die Bananen sind roh. *bian otau ko kankon* otoini akeui, *deu otoini kapikapari* die Bananen, welche tief (unten) im Topf waren, sind gar gewesen, (während) die, welche oben waren, roh geblieben sind. (Siehe ferner Attribut und Prädikat, Seite 124. Vergleiche auch die oben zum Zeitwort „werden“ zitierten Beispiele.)

„Sein“ im Sinne von „sich irgendwo befinden“ wird durch das Verbum *onomauñ* ausgedrückt:

maniku mato ko otoromauñ die Frauen sind in der Pflanzung. *naniñ otomauñ* da ist jemand. *piruñ ko tavi mare otomauñ* im Meere sind viele Fische. *nton bei ko otomauñ a?* ist Wasser im Bambusrohr, oder, hast du Wasser im Bambusrohr? *tampa oto* er ist (befindet sich) gut. *dauma otomauñ?* ist dein Vater? eigentlich: lebt dein Vater noch? *masirāni arēkeni a otoai da?* wie viele Jahre wirst du hier bleiben? *ave koinave nokiampai?* soll ich diesen Baum umhauen? *otoai* laß ihn stehen; eigentlich: er bleibt.

C. Das Zeitwort „haben“.

„Haben“ kann wiedergegeben werden:

1. Durch ein entsprechendes Possessivum:

damarikampi arekeni? wie viele Geschwister hast du? *marikampi panoko, kenankara manikumara, dokā bēnaura* ich habe fünf Geschwister, zwei Schwestern und drei Brüder. *bakani bireñ tampanañ ko panoko keta nanau* er hat sechs Finger an der rechten Hand.

2. Durch das Possessivum in Verbindung mit dem Zeitwort *onomauñ*:

manikuma dakana otomauñ? hast du ein Weib? *manikuma otoa niñ* nein, ich habe kein Weib. *naipe dakana otomauñ?* hast du dein Messer? *otoa, mono narun* nein, ich habe nichts bei mir (nein, ich habe nur meinen Körper).

3. Durch das Zeitwort *onomauñ* mit der Dativendung:

danko otoderumauñ? hast du einen Speer? *otomemua* ich habe keinen.

4. Durch das Suffix *ponu*:

niñ tanuañ ponu ich habe eine Seele. *naniñ kainta ponu* ein Mann mit Hörnern (ein Mann der Hörner hat).

D. Das Zeitwort „können“.

„Können“ in der Bedeutung von „verstehen“ wird durch das Verbum *noruansi* ausgedrückt:

koko bavu noruansi ono ich kann Körbe flechten; eigentlich: ich verstehe das Korb-flechten. *kovi kuñ noruua oto* er kann nicht Flöte blasen. *koiñ noruampa* ich kann nicht klettern, verstehe nicht zu klettern. *bakia noruampa niñ* ich stehle nicht (moi je ne sais pas voler).

„Nicht können“, weil die Sache zu schwierig auszuführen ist, wird durch das Verbum *katiamparui* ausgedrückt:

koiñ katiamparui ich kann nicht klettern. *toto nanu me noruua, naniñ bo nanu katiua oto* ein Kind kann noch nicht gehen (versteht noch nicht zu gehen), ein schwacher Mann kann nicht gehen (vermag nicht zu gehen).

„Ihn nicht erreichen können“, „ihm nicht beikommen können“, wird durch das Verbum *kariansi* wiedergegeben:

tavi kuvi ko kariansi ich kann die Fische in (ihrer) Höhle nicht erreichen. *kuku pinake kariansi* ich kann der Taube nicht mit der Flinte beikommen, *koi ko itika ko otoko* da sie auf einem (zu) hohen Baume sitzt.

„Können“ im Sinne von „imstande sein“ wird durch das Zeitwort *makosiansi* ausgedrückt:

o makosiansi ich kann ihn sehen. *Deve kapo okara nko makosiui oto* Gott kann alles machen. *baie makosiui oto?* wer kann es? (wer ist imstande?)

„Nicht können“, „nicht zum Ziel gelangen können“, wird durch *tumoi* wiedergegeben:

bian besike tumoi ich kann keine Bananen finden.

Die Postpositionen.

<i>ko</i> in, auf, an, wegen, um, über, vor,	<i>areko</i> bei, neben,
bei, von, unter, aus,	<i>no</i> zu, bei, [(instrumental),
<i>kōnu</i> von, aus,	<i>ninka</i> mit (in Begleitung), <i>e (ke)</i> mit
<i>eta (keta)</i> von, aus,	<i>mirin</i> entlang,
<i>āpe</i> gegen, um, während,	<i>bera</i> bis,
<i>anko</i> zu, bei, neben,	<i>pina</i> wie.

H. Beispiele zu den Postpositionen:

ko. — *pava ko otomau* er ist im Haus. *pava ko naniai* gehe ins Haus. *dūta ko nāuansi* ich habe es ihm ins Gesicht gesagt. *tavi nton ko nāmpearama, bareñ dōna ko purérenuma* die Fische schwimmen im Wasser, die Vögel fliegen in der Luft. *kānsi ko tipeai* stelle es auf die Erde. *otau nta ko banāmpeai* setze den Topf aufs Feuer. *kūku koi ko sirōn pante ari oto* eine Taube sitzt oben auf einem Baum. *Bauo kau ko pentā ponu* Bauo hat eine Wunde am Fuß. *bore ko nanāmpui* er hat ihn an den Kopf gestoßen. *orākanko ko nkani ko munte-moi* meiner Sünden wegen bin ich verdrießlich (ich bereue meine Sünden). *nin ko traoui* meiner wegen ist ihm Zorn geworden (er ist zornig über mich). *dōdemari nkana mato ko pankai ko* ich freue mich über meine große Pflanzung. *da ko amoronsi, oransira bakumari* ich habe mich vor dir gefürchtet, als ich dich sah, habe ich mich versteckt. *nin ko bakuari* er hat sich vor mir versteckt. *dānko ko tavēresi anānkara* die zwei haben sich um einen Speer gestritten. *tanka ko moansi* ich nahm ihn bei der Hand. *Dēnainupoñ ko baie deu bōsi?* wer von den Denai-Leuten ist hervorragend (der hervorragendste)? *Dēnainupoñ ko ba nanin dāna ponu?* wer unter den Denai-Leuten ist ruhmreich (der ruhmreichste)?

kōnu. — *arera osi konu da?* aus welchem Ort bist du (wo bist du her)? *pōra konu nanin* ein Buschmann. *koi konu simoka* eine Holzpfelfe.

eta (keta). — *nta eta tenēmpeai otau* nimm den Topf vom Feuer. *bakāsi kenuñ eta te-kāpampima* wir machen die Einbäume aus dem Kenung-Holz. *itipo keta tāravansi* ich habe es von weitem gehört. *bata adei eta óaransi?* was sind das für Leute, die ich von dort oben herunter gesehen habe? *koi ko sirōn eta duaari* er ist von einem Baum herunter gefallen, eigentlich: auf einem Baum von oben ist er gefallen. *koko eta kiri nau tūru ansi* ich habe eine Brotfrucht aus dem Korb genommen. *aremon keta tamanua?* seit wann ißt er nicht (mehr)? *bakana tipa tutumpuno keta* seit dem Beginn seiner Krankheit, eigentlich: seitdem seine Krankheit begonnen.

āpe. — *are āpe?* in welcher Richtung? nach welcher Richtung hin? *mui ape* nach der Insel hin. *main ape* um die Nußzeit, um die Zeit des Südostwindes. *pava ape naniai* gehe aufs Haus zu. *devauñ ape* um die Zeit des Nordwestwindes. *pion okora ape bōemariri* wir ruderten (fuhren) gegen den Wind. *kamūno ape* gegen Abend. *nin ko barāni ape banāntaravai* setze dich neben mich, eigentlich: mir zur Seite hin. *nin ko tampanāñ ape banāntaravai* setze dich zu meiner Rechten.

anko, aréko, no (no wird wie *e(ke)* als Suffix behandelt). — *niñ anko poi* komm zu mir. *osi dakana are oto? túeko óampai* wo ist dein, liegt dein Dorf? zeige es mir. *avaridei mounavari anko nkana osi* droben neben dem Kokosbaum (ist) mein Dorf. *adei mou oeino otomañ* dort oben wo du (die) Kokosbäume siehst, liegt es. *mou anko adei* neben den Kokosbäumen dort oben. *kiri mou areko* (oder *mou anko*) *dupúi* ein Brotfruchtbaum ist neben einem Kokosbaum entsprossen. *ovórinuñ anko nanampai* ich werde zum Häuptling gehen (da wo der Häuptling wohnt). *ovorinuñ anko nanampai* ich werde zum Häuptling gehen (zum Häuptling selbst). *náipenari nkánari duánsi* ich habe mein Messer verloren. *are duaiei?* wo hast du es verloren? *dákaampirino* da wo wir (die Pflanzung) gereinigt haben. *aun ampi nko?* wozu das? (eigentlich: was dies Machen da?) *pava kanino* es soll ein Haus hier gebaut werden. *bórenō nton pankai otoa, tave ape pankai dēmparama* am Kopf ist der Fluß nicht groß (da wo er entspringt), nach der Mündung hin wird er groß. *doñ benaumona ko Deoe apui: panin ko boñ otomañ nton, naruñ osi ko naróarava, kansi damúnkue tavóaravai. Éna nkóari. Nton naróarino, Deoe piruñ tampui, nton tenémparino keta, kánsi tampui* am dritten Tage sprach Gott: das Wasser, das unter dem Himmel ist, fließe an einen Ort zusammen, und es erscheine trockenes Land. Dies geschah. Den Ort, wo das Wasser zusammengefloßen war, nannte Gott Meer, den Ort, von welchem es sich zurückgezogen hatte, nannte er Erde. *mirino tampeai* nenne ihn mit Namen. *déruno arekeni?* wie viel an Zahl? *deruno noruampa* ich kenne sie nicht an Zahl (ich weiß nicht wie viel). *tabáka móno ivéka* Tabak ist hart an Preis (teuer).

béra. — *avuñ bera are basiarí oto?* bis wohin geht dieser Weg? *bera Koianu* bis nach Koianu. *Kieta eta bera Koianu* von Kieta bis nach Koianu.

ninka, e(ke) — *Mínua bañ ninka* Minua mit seiner (und seine) Frau. *Mónorie Minua bañ ninka maruresi* Monori ist mit der Frau des Minua geflüchtet. *mpanavāñ are oto?* wo ist der Bogen? *dánko ninka tipánsino otomañ* er liegt da wo ich den Speer hingelegt habe. *koteu bian ninka udeai* koche Kartoffeln und Bananen. *ba ninka nanu piároí?* mit wem willst du gehen? *aun ninka* mit ihm. *ampine boi?* woran ist er gestorben? *naniñe dopáui* jemand hat ihn vergiftet. *koko tankae móansi mei* ich trug einen Korb in der Hand (eigentlich: ich habe einen Korb mittels meiner Hand genommen, ich bin gegangen) *dónsike nánuma* er geht an einem Stock (mittels eines Stockes). *dánkoke kemóui* er hat ihn mit einem Speer durchbohrt. *eréne ióntaoi* er hat Blut (mit Blut) geschwitzt. *káuke nanámpai* ich werde zu Fuß gehen. *doñ arékeniñe tekápai bakdsinareñ* in wie viel Tagen hast du deinen Einbaum gemacht? *Deoe kansi dovañ doñe panoko keta narunta nkoui* Gott hat die Welt in (mit) sechs Tagen erschaffen.

pina. — *da pina orómparama* er ist dir ähnlich (eigentlich: er sieht aus wie du). *nñnani da pina biránke otoa* keine ist so glücklich wie du. *baie Deo pina pankai, oder ba naniñ Deo pina pankai?* wer ist (so) groß wie Gott?

miriñ. — *ntoñ, miriñ kempeai* pflanze es den Fluß entlang. *piruñ miriñ pñsi ko nkana nanunanu doma* auf dem Sand am Meer entlang (ist) mein Spazierplatz.

Anmerkung: Manche Verba, die im Deutschen eine Präposition verlangen, stehen im Nasioi ohne Postposition:

Toborai nanui er ist nach Toborai gegangen. *túmui ono* er zeigt auf mich. *pava koróeai* gehe um das Haus herum. *minani póeansi* ich habe den Berg erklettert und bin jenseits hinunter gegangen. *duáke mñnani póeui* die Sonne ist (schon) hinter die Berge gesunken. *paniñ ankapui* er hat die Augen gen Himmel erhoben. *bibi ankápansi námpemari* ich bin gegen die Strömung geschwommen. *bibi sióñantamari námpemari* ich bin mit der Strömung geschwommen.

Das Adverbiale.

Adverbien des Ortes.

kuñ drinnen (dedans),
bōñ unten, unter,
siron oben,
damáukano hinter,
e hier durch (par ici),

a hier, hieher,
damau hinter, außerhalb,
urókano vor (devant),
uro vor (avant), [Sprechenden),
adañ dort (auf gleicher Stufe mit dem

adāna dort (Steigerung von *adañ*),
adōñ dort unten, *adoña* dort unten
 in weiter Entfernung,
adēi dort oben, *adeika* dort oben in
 weiter Entfernung,
dēto empor, hinauf, höher,
dōnko hinunter, tiefer,
dānto vorwärts, weiter,
dompēto von unten herauf,
depēto von oben herunter,
dampēto hierher (auf gleicher Stufe),
katō weg, weiter weg,
deū oberhalb, oben drauf,
okō am Boden, hinunter, oder her-
 unter auf den Boden, hernieder,
meu zwischen, Mitte,
aūviau in der Luft schwebend,
are? wo? wohin?
dōnānka überall,

tokō an einem (mir) unbekannten Ort,
narō an einer und derselben Stelle,
narō kēta vom selben Ort, aus der-
 selben Ortschaft,
due nahe, *duedue* ein wenig nahe,
itipo weit, *itiitipo* ein wenig weit,
itipoka sehr weit, in der Ferne,
akōpo anderswo, *nino* anderswo, an
 einem andern Ort, [oben,
addñ ēta von dort, *adei ēta* von dort
adoñ ēta von dort unten, *toko ēta*
 von einem unbekannten Ort,
kuñ ēta von drinnen, *are keta?* von
 wo? *sirōñ ēta* von oben, *urokano*
keta von vorn, *damakano keta* von
 hinten, *damau ēta* von außen her,
tirāpo draußen, *tirapo keta* von
 draußen.
are keta? von wo?

I. Beispiele zu den Adverbien des Ortes:

bibi e nanuma die Strömung geht hierhin (indem man mit der Hand die Richtung an-
 deutet). *e donko* hier hinunter. *donko kompeio* halte es tiefer. *oko duaeai* werfe es hinunter,
 herunter. *toko otomaun* ich weiß nicht wo (er) ist. *aūviau biari oto* es baumelt in der Luft.
poro donānka opai die Schweine sind überall alle, eigentlich: sie haben überall den Schweinen
 ein Ende gemacht. *Deo donankae otomaun* Gott ist überall gegenwärtig. *a poai* komm her.
a otomaun er ist hier. *bari bakana otoa dei, tavi naro otopeu* wenn der Fisch keinen Schwanz
 hätte, würde er auf derselben Stelle bleiben (er würde nicht vorwärts kommen). *boñ ape ameei*
 reiche es mir unten durch. *kuñ otomaun* er ist darin.

Wenn die Adverbien *kuñ*, *boñ*, *sirōñ*, *damau*, *damaukano*, *urokano*, *meu*
 in Verbindung mit Substantiven oder Pronomina treten, werden sie stets mittels
 der Postposition *ko* konstruiert:

pava ko boñ unter dem Hause. *pava kuñ* drinnen im Hause. *koi ko sirōñ* auf einem
 Baum. *pava ko damau* außerhalb des Hauses. *nin ko damau ba pomatomaun?* wer kommt
 hinter mir? *nin ko damaukano poai* stelle dich hinter mich. *da ko-urokano onoi* ich war (stand)
 vor dir. *ne ko meu banantaravai* setze dich zwischen uns beide. *meu ko totopei* schneide
 es in der Mitte durch.

Zu den Suffixen *ka* und *no* vergleiche:

duakiui, dua bore ka deu basiari es ist Mittag, die Sonne steht schon über unserm
 Kopf. *are apenōka koi nokiamana?* in welcher Richtung und bis wohin soll ich die Bäume
 (Wald) umhauen? *da ko dutakano otomaun* er ist vor deinen Augen. *nin ko dutakanōka*
poauka komme mir nicht unter die Augen. *nkana dutakanoka bakiaui* er hat es vor meinen
 Augen gestohlen. *nkana pava ko dutakano tirama nankuviā* vor meinem Hause ist ein
 schöner freier Platz. *aun ko domankano onoi* I was in the reach of his breath. *atunsinoka*
nkana danko ampamoio nkamemai da ich meinen Speer vergessen hatte, hat man mir ihn
 nachgebracht an den Ort, wo ich schlief (wo ich übernachtete). *deukano tavuio bone tavoari*
 er hat es oben hineingeschlagen und es kam unten heraus. *poro bakani kau karenaupi, uro-*
kanoni kenauka, damaukanoni kenauka das Schwein hat vier Beine, zwei vorn und zwei
 hinten (eigentlich: die vordern sind zwei, die hintern sind zwei). *urokanonanau ko tampanauko*
penta nkoari an dem rechten vordern Fuß ist eine Wunde gemacht worden (entstanden).

Wenn die Adverbien „dort, dort oben, dort unten“ mit einem demonstrativen Fürwort zusammentreffen, werden sie durch die Fürwortendung wiedergegeben.

Die Adverbien „diesseits, jenseits, auf diese Seite, auf jene Seite, drüben nach unten zu, nach oben zu“ usw. werden durch demonstrative Fürwörter ausgedrückt:

avete diesseits, *aveteka* jenseits, *aveterei*, *avetroh*; *ameh* diese Seite, *amenta*, *amentei*, *amentoh*. *amenka ko tipeai* stelle es auf die andere Seite dort. *avete* versteht man nach einer Richtung hin, *ameh* Seite eines Gegenstandes, eines Hauses: *avete ape amesai* gib mir, was nach dieser Seite hin ist. *navete amesai* gib mir das eine Ende. *okavètera amesai* gib mir jedes Ende, das Ganze. *nkana pava okamenta ko beumpe ponu* mein Haus hat auf jeder Seite eine Veranda.

Adverbien der Zeit.

emoh, *emuñ* heute, soeben, jetzt,
témuñ vorher, vor einiger Zeit,
urikamuñ vor langer Zeit,
temuñ keta seit einiger Zeit,
urikamuñ keta seit langer Zeit
dáde sogleich, auf der Stelle,
dama später, nachher,
doiñe nachher,
tutuñ zuerst,
tutáno im Anfang,
iro vorher, voraus,
téka dann,
nápo noch, wieder,
asina auch (mit negativem Verbum:
me noch nicht, [nicht mehr),
dónkante immer, jeden Tag (mit negativem Verbum: niemals),
asínamuñ der letzte Tag, *mintoñ asi-*
namuñ der letzte Arbeitstag,

asinona der Jüngste, der Zuletzt-
 geborne, *doñ asinona ko* am
 jüngsten Tag,
arémoh? wann?
táne morgen,
kemdki gestern,
dénamuñ übermorgen,
karénamuñ in drei Tagen,
dénamuñ keta seit vorgestern,
kamúno am Abend, abends,
mátana am Morgen, morgens, *emoñ*
matana heute morgens,
múninka früh am Morgen,
tane muninka morgen früh,
múña diese Nacht,
múnko des Nachts, nachts,
dóna während des Tages,
dónánka bei Tag, während es noch
 Tag ist.

J. Beispiele zu *me*, *napo*, *asina*, *donkante*:

koi nokiera opéi? bist du fertig mit Holz hauen? *me* noch nicht. *me nkoampa* ich habe es noch nicht getan, *napo nkoeauka*, oder *asina nkoeauka* tue es nicht mehr. *niñ asina nanampai* ich auch werde gehen. *donkante karomatomañ* er ist immer sprechend (er spricht fortwährend). *Amako donkante karoa otomañ* Amako spricht niemals.

Merke ferner: *nanampai*, *iro támanapai* ich werde essen bevor ich gehe (eigentlich: ich werde gehen, vorher werde ich essen, oder *támanansira nanámpai* wenn ich gegessen haben werde, [werde] ich gehen, ich werde essen, ehe ich gehe). *bo dueura sioui: katemeriauka* kurz vor seinem Tode sagte er: verbrennet mich nicht (eigentlich: als der Tod nahte, sagte er: ...).

Adverbien der Art und Weise.

aréke? wie?
e so,
dápi beinahe,
ampiko warum, weshalb,

dáde schnell,
bandñe langsam, leise,
makéñe heimlich,
masike wahrlich,

iāne leise, nicht laut,
narūne allein,
mana sehr,
āna sehr, ganz,
bāru sehr, zuviel,
māre viel, *depo* viel,
okino ein wenig, *okinaru* ein wenig,
maró eta mit Absicht,
bāke gänzlich, fertig, genug,
narōke zusammen,
damaue nach außen,

akóve verkehrt,
ako anders,
dān falsch, fälschlich, schein... (*dān*
 wird als Präfix behandelt),
tāmu ohne Grund, ohne Zweck, ohne
 Ziel, unentgeltlich,
āvitoitoi zerstreut, umherliegend,
namuke auf einmal, mit einem Male,
itipoke weit in die Ferne,
orāka schlecht,
tampa gut.

K. Beispiele:

e nkóampima so machen wir, *e sióui* oder *ena sióui* so hat er gesagt. *e ōro* so aussehend, so wie das oder *auñ pina ōro* so wie das. *dansioui* er hat falsch gesagt (er hat gelogen), *dansio* ein Falschsagen (eine Lüge), *dantipa* scheinkrank, *dantumpiui* er hat ihn falsch beschuldigt (verleumdet). *dañovorin a mockkin*, *akó poi* er ist zur unrichtigen Zeit gekommen, *másipōka moi* ich bin zur rechten Zeit gekommen. *emōn ako sióuma* jetzt spricht er anders. *okino noruansi* ich weiß ein klein wenig. *okino nemeai* warte ein wenig auf mich. *ntōn okinaru amei* gib mir ein wenig Wasser. *masike nkoui* er hat der Wahrheit entsprechend gehandelt. *masika nkoui* er hat es wirklich getan. *itipoke ōansi* ich sehe weit. *namuke totópui* er hat es mit einem Male durchgehauen. *namuke bóinu* er ist plötzlich gestorben. *narōke tiperiai* leget es zusammen. *ni ōkara narōka* wir alle zusammen (miteinander). *bāke boinu* er ist gänzlich tot. *bāke avonsi* ich habe es ihm für gut gegeben. *avu bakeansi* ich habe das Geben fertig (ich habe genug gegeben, gebe nicht mehr). *bake noruansi* ich weiß es ganz gut. *noru bakeansi* ich weiß genügend. *dápi nari ōro* beinahe einer wie der andere. *anānkā nari ōrōka* sie zwei sind sich ähnlich. *tampa nkóei* du hast wohl getan. *oraka nkoei* du hast schlecht getan. *nikana karākara orāka siouma* er spricht unsere Sprache schlecht. *karākara orara sioui* er hat schlechte Reden geführt. *oraka siomui* il a parlé mal de moi. *orara tamui* er hat mich schlecht genannt (gesagt, daß ich schlecht sei). *oraka tamui* er hat (meinen Namen) schlecht ausgesprochen.

Die Adverbien der Art und Weise werden gebildet, indem man an das Stammwort *e(ke)* suffigiert:

Nāsioie te sióampima das sagen wir auf nasioiisch. *pērae bóinu* er ist Hungers gestorben. *túnsie karāansi* ich liebe ihn herzlich (*tunsi* Kehle, das Sprachorgan). *nānkuvirae ttmueai* kehre reinlich (*nankuvira* reinlich, Adj.). *iāne kareai* sprich leise (*iān* leises Gespräch, *iānansi* leise sprechen). *bāro makūke avonsi* ich habe ihm ein Lendentuch als Entgelt gegeben (*makuansi* vergelten, *rendre la pareille*).

Unsere Adverbien werden häufig durch ein Verbum wiedergegeben:

pinkaeai halte es fest. *iraora nankaui* er hat es im Zorn zerbrochen. *nāmuansi* ich habe es mit einem Male getan.

Bejahung und Verneinung.

e ja, teka ainoi (tekāinoi) gewiß, doch, ja gewiß,
teka areke (tekareke) jawohl, so ist es,
teka ampi? (tekampi) wie (denn) anderes? ja so ist es,
otoa nein, nicht,
déa nein, nicht,
me noch nicht,
dēma vielleicht.

Das Empfindungswort.

oioio Ausruf der Verwunderung, des Erstaunens,
maikonukañe Ausruf des Erstaunens,
ekê Ausruf des Staunens, der Überraschung,
piâru Ausruf des Mitleides,
ēē Ausruf des Schreckens.

Wortbildung.

(Substantive, Adjektive, Verben.)

1. Substantive von Adverbien gebildet:

avétérei āpenupoñ die nach dorthin diesseits wohnen (in steigender Richtung). *akokavetenupoñ* die Bewohner der anderen Seite. *ironupoñ* die ersten Menschen. *ironânka banânka naninka?* welche Menschen waren die ersten? *Adanânka Evanânka ironânka* die ersten Menschen waren Adam und Eva. (Die Konjunktion „und“ wird, wenn es sich um zwei Personen handelt, durch das Dualsuffix *nânka* ausgedrückt.) *irona* der Erste, der Erstgeborene. *kemākinupoñ* die Leute von gestern. *kemakina naniñ* der Mann von gestern.

Merke ferner: *paniñ konupoñ* die Himmelsbewohner, eigtl. die, welche im Himmel sind. *paniñnupoñ* die Himmelsbewohner. *kansi konupoñ* oder *kansinupoñ* die Erdenbewohner. *piudomanupoñ* die, welche sich im Reinigungs-ort befinden (*piuansi* reinigen, *doma* Suffix im Sinne von Ort).

2. Substantive und Adjektive von Verben:

daiansi ich habe gebunden, *dai* das Binden, ein Binder, *naniñ tampa dai* ein guter Binder, *tampa daina* der gute Binder oder *tampa daina naniñ* der gute Binder, *daidai* eine Binde, *dainisi* gebunden, ein Gebundener, *dainisinun* der Gebundene, der Gefangene, *dainisnukan* Gefangene, *daininanka* oder *dainisinanka* die Gefangenen, *dainupoñ* die Binder, die Gefangennehmer, *dâiârinupoñ* die Gefangenen (die, welche gefangen wurden).

nâiansi ich habe getrunken, gegessen (transit.), *nai* das Trinken, das Essen, *nai pankai* großes Essen, großes Trinken, es wurde viel getrunken, gegessen, *nainai* Trank, trinkbar, *nâianta* ein Tränker, Wirt, *naiantana* der Wirt, *naibauko* einer, der viel trinkt, ißt.

dukeansi aufbrennen (Wald), *duke* das Aufbrennen, ein Aufbrenner (der bloße Verbalstamm kann sowohl die Handlung als das handelnde Instrument bezeichnen), *dukebauko* einer, der viel aufbrennt, *dukenisi* das aufgebrannte (Stück Wald), *dukenupoñ* die Aufbrennenden, *dukenupokonu* der Aufbrennende.

bitaansi ausreißen, *bitabita* das Ausreißen, *bitanisi* das Ausgerissene, *bita* ein Ausreißer, *bau bita* ein Taro-Ausreißer, usw.

bênkenansi lachen (intrans.), *benkempansi* verlachen, *benkeñ pankai* großes Gelächter, *benke ponuñ* risible, einer, über den viel gelacht wird, *benkero* zum Lachen geneigt, *benkenisi* verlacht, verspottet, *nñnupoñe benkemparini* die von anderen verspottet werden, *benkenupoñ* die Spötter, *benkenupoñ konu* ein Spötter, der Spötter.

dâñampansi ich lobe ihn, *dâñamari* ich lobe mich, *dâña* Lob, *baka daña* Selbstlob, ein Selbstlober, *bika daña* Selbstlober (Plural), *daka danabauko da* du bist ein Selbstlober, *dananupoñ* die Lobenden, *danampainupoñ* die Lobenden (die, welche loben), *bika dananupoñ* oder *bika danamparininupoñ* die Selbstlober, *daña ponuñ* einer der gelobt wird, ruhmreich.

Wenn die mit *ka* auslautenden Adjektive sich auf einen Ort beziehen, so verwandeln sie die Auslautsilbe *ka* in *po*:

itika lang, *itipo* weit, *mêka* verboten, heilig, *mêpo* ein verbotener Ort, *masika* wahr, *masipo*, *meu masipo* das ist die wahre Mitte, *tampara* gut, *tampo* ein guter Ort, *orara* schlecht, *orapo* ein schlechter Ort.

(Schluß folgt.)



La donna albanese

con speciale riguardo al diritto consuetudinario delle Montagne di Scutari.

Per D. ERNESTO COZZI, Miss. apost., Rjoli (Albania).

(Fine.)

Appendice I.

Usi nuziali.

Non sarà inopportuno di tracciare brevemente, come si fanno in pratica, presso le tribù della Piccola Malcija, le domande di matrimonio, come si conchiudono gli sponsali (*fejës-a*), ed infine di descrivere le cerimonie nuziali, le quali presentano un carattere bizzarro, conservato fin da remoti tempi ed alle quali il popolo vi attribuisce la massima importanza.

Appena la famiglia pensa di accompagnare il figlio, il capo di casa in seguito a colloqui avuti cogli altri domestici per sentirne il parere, pone l'occhio su d'una ragazza che presenta tutte le prospettive per riuscire un buon partito, assumendo in proposito informazioni per mezzo degli amici.

Se dal complesso delle circostanze egli può aver morale sicurezza, che la famiglia della fanciulla accederà volentieri alla richiesta di matrimonio, perchè legate le due case da amicizia reciproca, oppure in vista della convenienza del partito, il capo di famiglia si reca in persona a farne domanda; se invece teme di ricevere forse un rifiuto, manda sempre lo *shkus*, rimettendo alla sua abilità e sagacia la buona riuscita dell'affare.

Se la missione del mediatore vien coronata da felice successo, al suo ritorno viene accolto dalla famiglia del giovane con grandi dimostrazioni di gioia per la lieta novella.

Trascorsi pochi giorni lo *shkus* si reca nuovamente dalla famiglia della ragazza per fissare coi suoi parenti il giorno del definitivo fidanzamento, che ha luogo sempre in casa della sposa senza però l'intervento dello sposo.

Per il giorno convenuto i famigliari della giovane fanno i dovuti preparativi per un banchetto (*gost*), al quale vengono invitati anche i parenti più prossimi e qualche amico per onorare la venuta del mediatore, che in tale occasione viene accompagnato anche dal padre dello sposo o da qualche altro parente od amico. Al loro arrivo vengono accolti colle espressioni più cortesi e gentili, e si serve loro il solito caffè con sigarette; e quando prima di porsi a tavola vien portata l'immane acquavite, al primo bicchiere che viene offerto al padre del giovane, questo beve dicendo: «*miksija na kioft me hajr!*» l'amicizia (cioè la parentela che stiamo per contrarre) ci sia con fortuna!»; e così pure i famigliari della sposa bevono per turno facendo lo stesso augurio.

In seguito si passa a parlare del prezzo di cessione della ragazza (*merqiri*), e dopo brevi trattative si decide sull'importo da versarsi, di cui già tenni parola. Del prezzo fissato vengono tosto pagate 300 piastre in contanti dette «il denaro dell'anello *paret e onâzes*»; e ciò avviene anche se la fanciulla è ancor piccina; il resto vien liquidato di solito un anno prima del matrimonio.

Il mattino vegnente al sorger del sole in segno di gioja per l'avvenuto fidanzamento si fa una salva di fucilate accompagnando gli spari con auguri di felicità.

Alla partenza il padre dello sposo lascia una mancia di poche piastre a tutte le donne di famiglia ed anche per le sorelle della sposa, che eventualmente fossero maritate altrove.

Giunto poi il tempo fissato per il pagamento del *merqiri*, il padre dello sposo invita lo *shkus* ed il padre della ragazza, i quali accompagnati anche da qualche amico intervengono ad un banchetto, l'onore del quale vien fatto di solito da una pecora. Terminata la cena vien consegnato il *merqiri*; che se questo vien pagato in armi o bestiame, si fa all'indomani la stima dello stesso, ed a contratto finito il padre della sposa regala un qualche capo di bestiame minuto (pel valore di 50—100 piastre) per le spese della cena: mentre il padre dello sposo deve regalare 100 piastre alla madre della fidanzata (*paret e krushkes* i denari della suocera).

Allorchè s'avvicina il tempo, in cui il padre ha divisato di accompagnare il figlio, ei si reca dalla famiglia della promessa sposa per fissare il giorno delle nozze (*me daa rogun*). In tale circostanza si designa pure un giorno, in cui un familiare della ragazza debba venire dal fidanzato a prendere il regalo per le nozze (*me mar fêen e vaizes*), e che consiste in 4 oke di formaggio, 4 oke di acquavite e 2 capi di bestiame minuto.

Inoltre pochi giorni prima delle nozze un familiare dello sposo ed uno da parte della fidanzata si recano insieme alla città per comperare vari oggetti di abbigliamento per la sposa; cioè alcuni fazzoletti a colori, un ornamento d'argento pel capo (*paft*), un pajo di orecchini (*vatht*); uno specchio da to-eletta, cinque aghi lunghi per lavorare le calze (*giylpner*) qualche pezzo di sapone, un corpetto (*jelek*) di cui terrò parola; una cintura a bullette di stagno; ed un pajo di *opange*. Tutti questi oggetti vengono pagati dalla famiglia dello sposo, mentre il resto del corredo spetta ai parenti della ragazza, la quale tosto avvenuto il fidanzamento si pone a lavorare da se stessa, aiutata anche da qualche amica, i vestiti e la biancheria che indosserà il giorno delle nozze.

* * *

In questo breve studio sugli usi nuziali stimo opportuno di dare un cenno anche riguardo al vestiario della sposa, essendo esso una non lieve nota caratteristica di un popolo, tanto più che l'etnografia dell'Albania è ancor sconosciuta alla maggior parte degli Italiani.

Ed anzitutto giova notare che in questo paese non esiste una uniformità di costume, sia pei maschi come per le femmine, ma esso varia a seconda dei luoghi. Così il costume delle città è affatto differente da quello della pianura; ed ambidue si staccano profondamente da quello delle Montagne, dove pure a sua volta presenta molte differenze. Così il costume di sposa varia dalla Piccola alla Grande Malcija, e da queste alla Mirdizia e così via.

Ecco pertanto in succinto i vari capi del costume nuziale comune tanto alle cristiane come pure alle maomettane delle tribù delle Montagne di Scutari, notando all'uopo le principali varianti.

Kmish-a- ossia la camicia di tela, bianca, di solito a larghe maniche.

Tlina-t- vale a dire le mutande, pure di tela bianca, ampie, che però si usano solo nella grande Malcija e presso le maomettane.

Xhublet-a, la quale è una veste di lana, che presenta una larga apertura sul petto: essa discende fin sotto il ginocchio. La *xhubleta* è di due specie: con e senza maniche. Quella senza maniche (*petka t'bardha* vestito bianco) è quasi per intero bianca con orlature nere, ed è in uso in tutta la Piccola Malcija e nelle tribù di Nikaj, Merturi, e rappresenta il tipo più antico. Quella con le maniche (*petka t'kuqe* vestito rosso) è di color nero con disegni e passamanterie di color rosso e talvolta argento dorate. Quest'ultima è in uso in tutta la Grande Malcija e nelle tribù vicine.

Le spose che vestono la *xhubleta* bianca indossano sopra di essa lo

Shgunn-i, ch'è una specie di sottana aperta in tutta la sua lunghezza, stretta, con maniche, orlata di solito in rosso-nero. Sopra di essa vestono il

Jelék-u, corpetto senza maniche, in luogo delle quali tiene due aperture per passarvi le braccia, e resta aperto sul petto. Esso è ornato di due file di borchie d'ottone sugli orli anteriori, e tiene varie nappe di lana rossa sulle spalle.

Le spose invece che indossano la *xhubleta* nera (*petka t'kuqe*), sopra di essa vestono la

Xhoka, specie di soprabito nero con qualche ricamo e disegno in rosso che ristretto ai fianchi si allarga in numerose falde sulle anche. Essa presenta una larga apertura sul petto, e sugli orli porta due file di borchie di ottone come il *jelek-u*.

Gryks-a, ossia una specie di copripetto, di solito ornato con ricami argento-dorati. Vien portato da tutte le spose.

Pshtjellák-t, ossia due grembiali di lana, in uso solo nella Piccola Malcija, i quali ricoprono la sottana nelle parti anteriore e posteriore lasciando un'apertura ai lati. Il grembiale anteriore è più grande, ornato abbondantemente di passamanterie, talora con ricami argento-dorati. Ordinariamente prevale il color nero. Quello posteriore, più piccolo è di color rosso con disegni in nero e bianco. Nella Grande Malcija e nelle altre tribù portano un solo grembiale sul davanti.

Brénzd-i, vale a dire una fascia di lana rossa avvolta attorno ai fianchi e sulla quale vien stretto il

Ryp-i, ch'è una cintura di cuojo, assai larga (8—15 cm) con bullette di stagno, e con vari anelli, da cui pendono delle catenelle di ferro o di ottone, a cui attaccano un temperino, le chiavi, le forbici od un pajo di mollette, delle quali si servono per prendere la brace ad accendere il zigaro ai maschi.

Çarápt, vale a dire calze di lana colorate in rosso-nero, con artistici disegni; giungono fino al ginocchio.

Shput (nella Grande Malcija *kput*), specie di calzettini di lana che giungono fino ai malleoli, di color rosso, nero, o violetto, aperti nell'interno del piede; con ricami argento-dorati e con ricche bordure. Si vestono sopra le calze.

Opang-t, vale a dire una specie di sandali di cuoio, senza tacchi: sulla parte superiore dalla punta al metatarso portano una graziosa reticella di

pelle ed una cinghia li assicura ai malleoli. Le opanghe vengono lavorate dalle donne.

Sul capo portano un berrettino nero, piatto chiamato nella Piccola Malcija *ksul-a* e nella grande et altrove *kapic-a*. Nella parte superiore porta un vezzo d'argento dorato (*pafi-a*) a mo' di diadema. Al berrettino si appendono talora piccoli gingilli o monete.

Sopra il berrettino vi appuntano uno o due fazzoletti bianchi o giallognoli, con frangie, e che scendono giù per la schiena coprendo in parte le spalle.

Nella Grande Malcija le spose portano appesa al collo una collana d'argento (*gestek-u*), nella Piccola invece usano in suo luogo dei cordoncini, con monete, medaglie, croci, amuleti.

Infine portano orecchini (*vath-t*) d'argento, assai pesanti nella Grande Malcija, più leggeri e piccoli nelle tribù della Piccola Malcija, dove gli orecchini sono legati fra di loro da una catenella che appoggia sul collo.

Tutti questi capi formano pure il vestiario solito delle maritate ed anche delle vedove.

Il panno, grossolano, vien tessuto da loro stesse con telaj affatto primitivi: e sebbene sappiano combinare i colori con gusto estetico, e nei ricami e nei disegni mostrino una abilità sorprendente, pure il complesso del vestito e della toeletta nuziale presenta una mescolanza di eleganza naturale ed insieme di cattivo gusto, comune del resto a tutte le donne di campagna di tutti i paesi.

* * *

Lo spozalizio (*martès-a*) è per gli Albanesi uno degli atti più solenni della vita. E quel giorno non è soltanto una festa di famiglia, ma sibbene come una festività pubblica, perocchè di solito anche il vicinato interviene a portarvi il suo contributo di gioia e d'allegria.

Di solito il giorno delle nozze è un lunedì. In tale occasione tutta la famiglia coadiuvata dai vicini mette in ordine la casa, ed appresta per tempo tutto il necessario pel ricevimento della sposa.

Alla vigilia i famigliari del fidanzato inviano alla casa della sposa alcuni amici (*darsmort*) ed anche alcune donne (*darsmoreshat*) a prendere la fidanzata.

Fra questi uno, che di solito è un parente dello sposo, vien designato come rappresentante di quest'ultimo (*gjevèri*) per prendere in consegna la fidanzata e dirigere il corteo nuziale.

Per onorare la venuta dei paraninfi si fa pronto anche nella casa della sposa un banchetto, al quale s'invitano pure i parenti ed amici. Vuole l'uso che i messi dello sposo giungano solo verso il tramonto, ed il loro arrivo vien annunziato con una salva di fucilate e col salutò: «*Mramia e mir!* buona sera!» La sposa all'udire quel rumore deve dare alcuni gemiti e sospiri per dimostrare il suo dolore per l'avvicinarsi del distacco dalla famiglia paterna.

Introdotti gli ospiti vengono trattati con caffè e sigarette, e la conversazione scorre animata fino alla cena che ha luogo sempre ad ora assai tarda. Come preludio del banchetto s'incomincia a far onore all'acquavite scambiandosi vicendevolmente interminabili auguri di salute e prosperità; e di poi

s'imbandiscono le vivande, fra le quali il piatto di resistenza vien offerto di solito da un montone allo spiedo (*ferlik*).

All'indomani il corteo nuziale deve mettersi in viaggio in modo di arrivare pel tramonto alla casa dello sposo. Pertanto già di buon ora le donne di casa coll'aiuto delle amiche fanno alla novella sposa la toeletta che deve essere robusta, sì che possa resistere fino a tutto il giorno di domani. Essa vien lavata, pettinata ungendo di poi abbondantemente i capelli; le mettono indosso le vesti di sposa adornandola con tutti i gingilli già posseduti e comperati per l'occasione, chè si guarda più alla quantità che alla qualità.

Un fanciullo poi, che non sia orfano, impone alla sposa il *duvak*, il quale consiste in un velo o fazzoletto bianco, simbolo di verginità, e che dalla testa discende fino al petto coprendo interamente il volto, il quale verra' scoperto solo al domani al termine delle nozze.

Appena il corteo si avvia uscendo di casa la novella sposa fra gemiti e singhiozzi si avvinghia alla catena del camino (*vargon-i*) e dove può, e sol colla forza ne vien staccata: piangendo dirottamente abbraccia i genitori chiedendo perdono de' suoi falli; tutti gli astanti mostrano pure un profondo affanno a quella scena di dolore. Queste forme s'ispirano ad un concetto di alta moralità, volendo significare il doloroso distacco della fanciulla dalla sua famiglia e da tutto il suo passato per gettarsi in braccio ad uno sconosciuto, ed entrare in una nuova vita ed in un ordine nuovo di cose.

Appena la sposa sorretta dai parenti, varca la soglia della casa, chi l'accompagna, spara alcuni colpi di fucile, e giunti nel cortile la madre dopo aver abbracciata un'ultima volta la figlia s'arresta, mentre tutti gli altri parenti accompagnano ancor per un tratto il corteo nuziale. La sposa di tanto in tanto, seben velata, si volge verso la casa abbandonata facendo col capo segni d'addio. Giunti poi al luogo dove i parenti e gli amici si separano definitivamente, la sposa li abbraccia tutti, uno ad uno, con dolorosi sospiri: poi vien collocata su d'un cavallo o su d'un mulo, che i *darsmort* hanno preso seco a bella posta, ed in allora, numerose salve di fucile risuonano per l'aria unitamente a vive esclamazioni di augurio: «*Per hajr!* con (buona) fortuna! *me nafak!* con felicità! *u kioft ruga e mar!* buon viaggio!»

Se strada facendo il corteo s'imbatte in qualche viandante armato, questi deve salutare con un colpo di fucile e coll'augurio *per hajr!*; cui rispondono con una salva i paraninfi, che di solito offrono pure dell'acquavite che portano seco.

Intanto la casa del fidanzato rigurgita già d'invitati e di curiosi, il cui numero può ascendere, se la famiglia è benestante, fino a 100 o 200 persone e più; e si può di leggieri immaginarsi, a quali ingenti spese devono sobbarcarsi questi montagnoli per trattare un così grande stuolo di gente. Ma in tale occasione non si bada a spese, a sacrifici, pur di poter trattare gli ospiti colla loro tradizionale prodigalità.

Avvicinandosi il corteo alla casa del fidanzato, alcuni amici escono in contro salutandone l'arrivo con spari di fucile: quindi uno della comitiva nuziale stando chiama ad alta voce lo sposo gridando «*mramia e mir N. N.!* buona sera N. N.!» a cui egli risponde: «*mir se vien!* ben arrivati!»

Giunta la sposa nel cortile di casa vien presa per mano dal *gjevéri* e introdotta sempre velata nell'abitazione; ed appena essa tocca la soglia, il *gjevever* spara la sua rivoltella, cui rispondono gli astanti con una salva di fucilate. Lo sposo poi neppur si mostra, oppure deve contenersi affatto indifferente, come si trattasse di cosa che non lo riguarda affatto. Inoltre egli deve essere assai dimesso nel vestito, come se dovesse lì per lì accudire ai lavori campestri.

Entrata in casa e postasi a sedere, in grembo alla sposa vien posto un bambino (maschio) di due o tre anni, ch'essa bacia, regalandogli un pajo di calzette con dentro ascosa una mela.

Quindi la sposa in mezzo a due donne vien condotta in un angolo del locale, dove deve rimaner in piedi, immobile, silenziosa coperta dal velo, ed in quella posizione deve rimanere ogni qualvolta i convitati si assidono a tavola, o cantano¹ o ballano². Nei momenti liberi si ritira in luogo appartato per prendere riposo o per mangiare.

Viene poi imbandita una refezione a quelli che presero parte al corteo nuziale, consistente in acquavite, fritelle, formaggio e miele. Di poi in luogo a parte deve assidersi a mensa la sposa assieme allo sposo che vi viene condotto a forza da alcune donne, e deve mangiare con essa da un solo piatto, senza scambiarsi nessuna parola.

Osservo di passaggio che la sposa deve portare con se dalla casa paterna un cucchiajo (*luga e nuses*), per dinotare che la casa maritale aumenta di un nuovo membro.

I convitati in aspettazione della cena fanno numerose libazioni di acquavite, cantano, fumano, scherzano, lanciando frequenti lazzi e frizzi allo sposo che risponde con un paziente sorriso.

¹ Noto che a differenza delle città non si danno in queste montagne dei canti propriamente nuziali. Come tutte le loro riunioni di piacere, così anche le nozze vengono sempre allietate dalle patrie canzoni e rapsodie. I vari incidenti della vita, la gloria, il dolore, la gioia vengono da essi rivestiti con immagini non comuni, piene di dignità ed energia, e con stile spesso poetico e pieno di colorito. Le melodie in generale sono un po' monotone, ma non mancano di un certo allettamento. Il canto corale non ha per loro alcuna importanza, ma bensì prevale il canto individuale dell'«a solo» o tutt'al più «a due». Il cantore è riputato abile, quando sa sostenere a lungo il suono dell'ultima intonazione.

Il canto è proprio dei maschi; e se eccettui qualche ragazza ancor nubile, mai si sente la donna a cantare tranne che nelle occasioni funebri: ad essa è riservato soltanto il canto del dolore.

Spesse volte accompagnano i loro canti col suono della *lahuta*, strumento musicale affine alla *guzla* serba. Questo strumento consiste in un pezzo di legno forte, incavato, della forma di una mezza pera con manico, a mo' di mandolino. Alcuni crini di cavallo riuniti assieme formano l'unica corda che vien tesa sopra il piano di risonanza formato da una pelle di animale. Vien suonato con un archetto munito di crini.

² Presso questi montagnoli il ballo è in uso soltanto il dì delle nozze, e vien praticato nel modo seguente. Un maschio con una pistola o rivoltella al fianco esce con una giovane che tiene due pazzoletti in mano. Senza accompagnamento musicale saltano or su un piede or sull'altro. Ambidue separatamente, battendo di quando in quando il piede fra le schioppettate degli astanti. Il loro ballo è pesante e faticoso: e quando sono grondanti di sudore il giovane spara la sua arma e fra il fumo abbraccia la ballerina. Quindi si ritirano e sottentra un'altra coppia. Osservo però che di solito soltanto le maritate o le *vergjineshat* prendono parte al ballo.

Venuta l'ora del banchetto, tutti si lavano le mani, le tavole¹ vengono imbandite o nell'interno della casa, se lo consente il locale, oppure nel cortile o su d'un prato; e tutti si siedono a terra colle gambe incrociate. Tutti mangiano dallo stesso piatto o recipiente.

Le donne mangiano separatamente, ad eccezione delle *darsmoreshat*, le quali prendono parte al banchetto coi maschi.

E la gaiezza e l'allegria sono in proporzione della quantità che offre la tavola. Ed invero se presso questi montagnoli manca il lusso e la ricercatezza nella preparazione dei cibi, vi è in cambio una abbondanza «omerica» che in quest'occasione dà una solenne smentita alla sobrietà proverbiale di questi alpigiani. Il «menu» consiste di solito in formaggio, carne a lessso con riso o cavoli, latte rappreso (*kos*) e pane di granoturco, e per annaffiare il tutto acqua freschissima.

A tarda notte tutti si coricano: i vicini rientrano nelle lor case per far ritorno all'indomani. La sposa passa la notte con una o l'altra delle *darsmoreshat*.

Al mattino vegnente la fidanzata, nuovamente coperta col *duvak*, vien condotta al suo solito posto; ed appena si riuniscono tutti i convitati, si passa allo scoprimento della sposa. Il *gjevéri* s'avvicina ad essa, ed innalza il velo dal volto della fanciulla, che rimane immobile, cogli occhi bassi, mentre il pudore ne inorpora le guancie; e tutti fanno ressa ad osservarla, salutandola con espressioni di augurio *per hajr! me nafak!* alle quali fanno seguito varie salve di fucile.

Indi tutti i convitati regalano ad essa alcune monete che vengono raccolte da due o tre persone che poi rimettono il denaro alla sposa.

Essa poi a mezzo del *gjevéri* regala a tutti i famigliari maschi dello sposo, ed al *gjevéri* stesso un pajo di *shput* e calze, mentre le donne della famiglia maritale, e di solito anche le *darsmoreshat*, ricevono solo un pajo di calze lunghe. Inoltre se nella tribù, cui appartiene lo sposo, si trovasse qualche compaesana maritata, ed avesse un figlio maschio, la novella sposa invia alla stessa un pajo di calzette il per il ragazzo. Coloro poi che ricevertero il regalo di nozze (*falat e nuses*), sono obbligati ad invitare in seguito la sposa ad un banchetto, al quale essa interviene accompagnata da un parente dello sposo.

Nello stesso giorno, oppure all'indomani², la coppia accompagnata da due amici (*kumar*) che devono fungere da testimoni si reca alla chiesa, senza solennità però e non di conserva, per ricevere la benedizione nuziale. Allorquando i due sposi si presentano all'altare, alla domanda di rito che il sacerdote fa alle parti per accertarsi del loro mutuo consenso, l'uso proibisce alla sposa di

¹ La tavola, a cui mangiano i montagnoli, è rotonda, sostenuta da piedi assai bassi (10—15 cmt.). Ad ogni tavola possono assidersi dalle 8—10 persone. Piatti, forchette, coltelli, tovaiuoli sono affatto superflui: pel montagnolo è sufficiente una coppa di legno od un recipiente di metallo, ed un cucchiajo di legno per i liquidi; per i cibi solidi servono le dita. Anche Maometto è di questa rispettabile opinione che: «la benedizione di Allah è sul cibo preso con le dita».

² Amenochè la chiesa non sia troppo lontana, chè in allora può trascorrere qualche giorno di più. Però in nessun luogo nè mai avviene che «la benedizione nuziale venga procrastinata fino alla nascita del primo figlio» come erroneamente asserisce il SIEBERT nel libro cit. p. 240.

rispondere, e solo dopo reiterate insistenze del ministro religioso si può ottenere a mala pena un segno visibile del suo consenso¹. E per quanto brutta e difettosa possa essere la sposa, mai avviene che venga rifiutata o che il marito mostri avversione per lei. Imperocchè per questi mantagnoli nessun fatto è naturale, mentre tutto fanno risalire alla ineluttabile fatalità, che per essi è per così dire la sintesi delle leggi che regolano il mondo fisico e morale; e pertanto, comunque sia la sposa, il marito si rassegna a prenderla dicendo: «*Ka kên kysmet!* è stato destino!» «*Zoti m'a ka çue* Dio me la mandata».

Il festino nuziale raramente si prolunga fino al terzo giorno: poi i parenti e gli amici si allontanano; la casa riprende il suo solito aspetto e la dura vita di famiglia incomincia.

Solo in allora lo sposo dorme in letto comune colla sposa. Ed essendo costituite le abitazioni di questi montagnoli d'un solo locale, nè potendo avere una camera separata, gli sposi affettano una grande indifferenza alle seduzioni dell'amore, e loro relazioni intime sono sempre coperte di segretezza e mistero.

Noto infine che nel giorno delle nozze e per tre settimane consecutive sarebbe somma vergogna pei parenti ed amici della sposa il venire a visitarla od incontrarsi con essa.

Trascorso questo tempo la sposa abbigliata come nel dì delle nozze ed accompagnata da un parente del marito si reca in seno alla famiglia paterna (*me shkue n' pásii* andar al convitto nuziale), dove vi rimane alcune settimane, secondo vien stabilito di comune accordo fra le due famiglie.

Queste cerimonie nuziali, eccettuata la benedizione, sono comuni anche ai musulmani di queste montagne. Il contratto matrimoniale però vien fatto dinanzi al *kadi* (giudice governativo), il quale riceve la dichiarazione di mutuo consenso, che per la sposa vien dato per procura alla condizione che sia provata da due testimoni.

Naturalmente queste cerimonie variano a secondo dei luoghi, come pure a seconda che lo sposo è vecchio o giovane; ricco o povero: però i dettagli che tracciai, rappresentano il tipo generale dei costumi nuziali in uso presso le tribù della Piccola Malcija ed anche delle altre montagne di Scutari.

Appendice II.

Provverbi albanesi su la donna.

Nessuno vorrà negare, che i detti ed i proverbi hanno il loro valore in fatto di costumi nazionali di un paese, essendo essi per così dire l'espressione più sincera del carattere e dell'indole di quel popolo.

¹ D' un solo caso fui testimonio, in cui una sposa, giovane, forte avvenente, presentatasi all' altare collo sposo, cui madre natura era stata avara di doti fisiche e morali, alla domanda di rito del sacerdote: N. N. vuoi prendere in isposo il qui presente N. N.? con voce risoluta rispose: «no, non voglio». Tale risposta era un' audita offesa all' onore d' un maschio, ed egli ponendo tosto la mano alla rivoltella stava per convertire la funzione nuziale in una tragedia, se il parroco con me, che casualmente mi trovava presente, non avessimo presa in nostra protezione la sposa rinchiudendola tosto in una stanza. Senonchè, spinta forse dal timore che la sua famiglia cadrebbe nella vendetta del sangue, essa dichiarò di poi di voler congiungersi in matrimonio col suo promesso sposo, e questi aderì dopo interminabili insistenze degli amici e del parroco (Shkreli 1909).

Il proverbio, dice Barzini, è il codice spicciolo della vita; è l'abitudine secolare enunciata in una formula; è il consiglio delle generazioni passate perpetuato. Prendete il proverbio più ripetuto da un popolo e studiatelo; e vi rivelerà più cose di quel popolo che non un trattato di etnografia e di storia.

Non sarà pertanto inutile di riportare alcuni proverbi e sentenze, in uso presso le popolazioni delle montagne, riferentisi alla donna; notando però che sebbene l'albanese come tutti i popoli fedeli alle vecchie tradizioni faccia largo uso di proverbi, pure nel riguardo della donna è assai parco, sì che nella mia non breve carriera di missionario ben pochi detti mi fu possibile di raccogliere. Eccone alcuni oltre quelli di cui tenni parola in questo schizzo.

1. *Drûja lisit, e gruja fisit.*
Legno di quercia, e donna di (buona) stirpe.
2. *Gruja soijt (rodit) no t'len fial no dial.*
La donna di (buona) stirpe ti lascia o fama o un maschio.
3. *Gruja e burrit tmir njifet n'rug t'madhe.*
La donna di un valoroso si conosce sulla strada maestra.
4. *Trimi i mir gruen e keqe e pushken e keqe i bân t'mir.*
Il valoroso la donna cattiva e il fucile cattivo li fa buoni.
5. *Nana e trimit kiaan e knon.*
La madre del valoroso piange e canta (di gioia).
6. *Shpia â graash¹.*
La casa è delle donne.
7. *Gruja do t'a druen burrin ma fort kuur s'e kaa n'shpîi, se kuur e kaa.*
La donna deve temere il marito assai più quando non lo ha in casa, che quando lo ha.
8. *Gruja e mushka rrahët me drû, e burri rrahët me fial.*
La donna e la mula si batte con legno, e l'uomo si batte con parola.
9. *Burri pa arm â grue.*
L'uomo senz'armi è donna.
10. *Grues kush t'i zen bes, ju baft çordia kmes.*
Alla donna chi le presta fede, gli si faccia la spada roncola.
11. *Bia e kthyme, si qéria e thyme.*
Figlia ripudiata, come carro rotto.
12. *Fo, po, nan per balta, e nuse mialta².*
Sì, sì, madre per fango, e sposa (per) miele (vien considerata).
13. *Flok t'giata, ménd paka.*
Capelli lunghi, mente poca.
14. *Sherri i graave s'marón kurr³.*
L'imbroglio delle donne non finisce mai.

¹ Nel senso che le donne ne sono il fondamento; come pure nel senso che le occupazioni famigliari ed il far gli onori di casa spetta alle donne.

² Detto profferito da una vecchia madre di *Shllaku* che bisticciava col figlio, il quale dava ragione alla sua sposa, e che poi rimase proverbiale fra questi montagnoli.

³ Si riferisce alle questioni ed ai litigi che sogliono avvenire in seguito ad affari delicati di donne, i quali difficilmente vengono appianati con un'ammenda in danaro, mentre invece danno causa ad interminabili vendette di sangue.

15. *Erzi i burrit e i grues pleqnóhet barabár*¹.
L' onore del maschio e della donna si giudica egualmente.
16. *Kuvëndi i graave nder trima s'à gjàa*.
Il ragionare delle donne fra i maschi è nulla.
17. *Gruja s'àsht mir me qil (gojen), por kuur t'hàan*.
Alla donna non sta bene aprire bocca, se non quando mangia.
18. *N'thast gruja háid posht, ti haid perpiét*.
Se ti dice la donna va giù, tu va sù.
19. *Kush ndigión gruen, kuur ndeer s'qet*.
Chi ubbidisce la donna, mai (impresa d') onore non fa.
20. *Kieç vaiz, e kieç beg*;
Ero fanciulla, ed ero conte;
U fejóva, u bana mret;
Mi fidanzai, e divenni imperatore;
*U martóva, e u bana dreç*².
Mi marital, e divenni demonio.



Principio del *kanun*, in base al quale l' onore della donna viene uguagliato all' onore dell' uomo, e la lesione d' onore dell' uno o dell' altro viene multata con sei borse.

² Vale a dire: il matrimonio fu per me una grande disillusione. Corrisponde all' altro proverbio albanese: *u martove? diçe e shkove* ti sposasti? alla malora te n'andasti.

La Fête de la Circoncision en Imerina (Madagascar): autrefois et aujourd'hui¹.

Par les PP. SOURY-LAVERGNE et DE LA DEVÈZE, S. J., Enghien, Belgique.

(Suite et fin.)

SECONDE PARTIE:

Aujourd'hui.

Le petit village où se déroulèrent, en 1910, les scènes que nous allons retracer, d'après le récit de témoins oculaires dignes de foi, est resté en dehors de l'influence européenne qui pénètre peu à peu dans l'Imerina. Il est situé loin de tout centre, sur une piste fréquentée par les seuls Malgaches. Les habitants n'ont entendu parler de religion qu'une fois, par un évangeliste protestant indigène. Ils ne l'écoutèrent du reste pas, et, le prêcheur parti, continuèrent à suivre leurs coutumes païennes qu'ils n'avaient jamais songé à abandonner.

Ces usages, peu à peu, ont été tronqués, se sont atrophiés; ceux qui les pratiquent en ont sans doute perdu la signification précise; mais, tels quels, ils sont, croyons-nous, une des reproductions les plus exactes qu'on puisse trouver, maintenant, des grandes solennités malgaches d'autrefois.

* * *

Le chef, un grand vieillard maigre et digne, à barbiche grise, a réuni les hommes et parlé ainsi: «Le temps propice aux fêtes est venu; et, comme aussi, nous voulons nous réjouir, nous ferons les danses et les cérémonies de la circoncision suivant l'usage des ancêtres, car le temps de circoncire l'enfant de R*** est venu.»

Le héros de la fête est un petit bout d'homme de dix-huit mois environ, gras et bien portant, au teint clair. Son père et sa mère qui, chacun de leur côté, ont déjà eu d'autres enfants, ne sont pas encore unis définitivement selon les rites malgaches; ils sont en *fitokantranomaso*² depuis près de deux ans et ne semblent pas vouloir bientôt cesser.

Les préparatifs de la fête ont été peu considérables. On n'a pas construit de *lapa*. On a seulement nettoyé la case des parents, où se fera la circoncision, et on a étendu des nattes propres; les femmes et les enfants ont soigneusement balayé tout le village pendant que les hommes allaient au parc à bœufs choisir la victime.

¹ Cf. «Anthropos», VII, 3, p. 336. — A corriger dans cet article:

1° p. 337, note 4: au lieu de «dérivent des noms de mois arabes», lire: «dérivent de noms arabes».

2° p. 352, note 3: au lieu de «pas identifié», lire: «*aithya nyroca*».

3° Ibid., note 5: au lieu de: «aux champs de cérémonie», lire: «aux champs, — de cérémonie».

² Une des formes principales et régulières du *fitokantranomaso* consiste à vivre ensemble pendant quelque temps pour savoir si l'on se convient, pour donner à la femme le moyen de prouver sa fécondité. Ce temps d'essai n'engage à rien et n'a pas de durée fixe.

Le lendemain matin, quelques femmes ont peigné leurs cheveux de manière à y tracer les deux raies traditionnelles. La mère de l'enfant à circoncire s'est fait une coiffure plus moderne, en se parant d'une rangée de grosse verroterie qui retombe en festons sur son front. Les hommes, par contre, ont, presque tous, à grand renfort de graisse, essayé de séparer par deux raies leurs cheveux coupés courts: mais quelques minutes plus tard, il n'en restait pas trace. Les jeunes gens n'ont rien fait.

Tout le monde a lavé chemises et *lamba* qui sont d'un blanc éblouissant. Trois femmes, dont la mère du futur circoncis, ont, pour faire parade de richesse, loué on ne sait où, des robes européennes: l'une en soie saumon, l'autre en faille verte, la troisième en laine bleue¹. L'un de ces vêtements est trop court et laisse voir une bande de peau brune entre le corsage et le jupon.

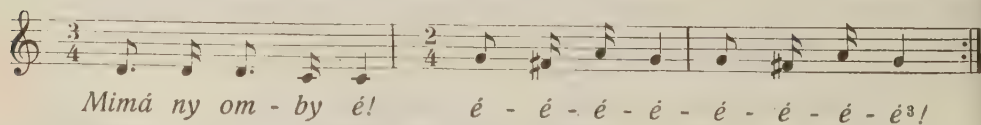
Vers 10 heures du matin, les villages voisins ont commencé à arriver. A mesure que chaque groupe se présente, un homme le salue, puis étend sur la place, du côté ouest, une natte propre où les nouveaux-venus prennent place. Le village d'A*** a porté un *amponga vilany*².

Dès qu'un groupe est assis, le père du circoncis distribue, pour se rafraîchir, des tronçons de cannes à sucre. Comme il faut de bonnes dents pour mâcher la canne à sucre, il crie de temps en temps, par plaisanterie: «Ceci n'est pas pour les édentés.» Et on rit doucement.

A 11 heures et demi, les danses ont commencé. La mère du circoncis et celle qui était vêtue d'une robe verte ont débuté. Elles se sont placées l'une derrière l'autre, presque à se toucher, et suivant les usages malgaches ont dansé, sans avancer, le buste seul remuant très légèrement, tandis que les bras étendus semblent onduler comme des serpents; les mains battent comme des ailes d'oiseaux, se brisent brusquement au poignet pour se redresser et retomber encore: l'ensemble est très original et très digne.

Ces danses ont été accompagnées de battements de mains et de tambours, et de chants, par les femmes et les enfants seulement. Deux tambours, frappés avec le bout des doigts, faisaient un roulement sourd, sur lequel les claquements de mains marquaient la mesure. De temps en temps, sur un signal invisible, le rythme doublait de vitesse, mais les danseuses n'en faisaient pas un geste plus rapide.

Chacun de ces chants consiste en une phrase, assez souvent mélancolique, inlassablement répétée. Parmi ceux, très nombreux, qui ont été entendus ce soir-là, les trois suivants ont pu être reconstitués.



¹ Ce brillant excite l'admiration des Malgaches, mais un vieillard lui-même a dit qu'il était regrettable que ces femmes ne s'en soient pas tenues, comme les autres, au *lamba* national.

² Tambour fait d'une marmite de terre percée dans le fond. A l'orifice on tend une peau de veau tendue par des cordelettes qui viennent se rejoindre sous le trou inférieur.

³ Le bœuf mugit! é é é...

a)



d)



b)



e)



c)



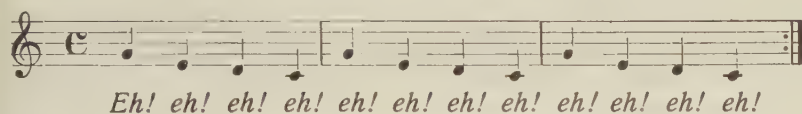
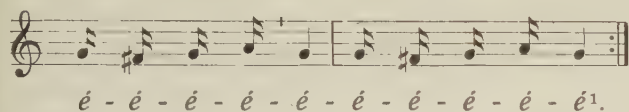
f)



„Anthropos“, VII.

L'initiation dans l'Imerina (Madagascar).

- a) Le circoncis et sa mère. b) Le commencement des danses. c) La fillette (13 à 14 ans) qui avec son tambour accompagna toute la nuit les chants de la veillée des bénédictions. d) On va chercher le bœuf. e) Un groupe d'invités. f) En pleine danse.



Lorsqu'un des chants est terminé, tout le monde crie: «*Misaotra dia misaotra; ho tahin' Andriamanitra*. Merci, grand merci; que Dieu vous bénisse.» Les danseuses allongent les mains, faisant le geste de recevoir ces remerciements et de s'en couvrir les épaules; le chef du village ajoute: «Continuez encore, s'il vous plaît, car nous ne nous laissons pas de vous entendre, et le jour est long.»

On a ainsi dansé longtemps; des femmes ont succédé aux femmes; une vieille a dit le chant des étrangers; deux hommes ont exécuté la danse des guerriers, série de feintes d'un soldat qui cherche à surprendre son adversaire. Enfin, vers quatre heures, on a parlé de tuer le bœuf.

Tandis que les femmes continuaient à danser, les hommes se sont dirigés vers le parc. Des jeunes gens ont fait sortir l'animal et se sont amusés quelque temps à l'agacer, à lui sauter sur le cou, à l'attraper au lasso pour le relâcher. Enfin, on l'a conduit, tenu par trois longues cordes jusque tout à côté des maisons, à l'est du village. Là, on l'a renversé, la tête dirigée vers le nord; pour cela, un groupe d'hommes s'est jeté violemment sur lui, tandis que des jeunes gens se pendaient à sa queue. La bête une fois couchée sur le flanc, on lui a retourné la tête, appuyant les cornes sur le sol et forçant les naseaux à toucher terre; ainsi la gorge s'est trouvée violemment tendue. Le sacrificateur — celui qui demain fera la circoncision — s'est approché, les reins ceints du *lamba*, le couteau à la main et a posé le pied sur le menton du bœuf; il y a eu quelques instants de silence absolu. Puis, d'un coup lent, s'y reprenant à plusieurs fois, l'homme a tranché la peau du cou; on a laissé le sang couler par terre; l'animal n'a pas fait un mouvement.

Durant le dépeçage on a offert les morceaux hiérarchiquement, selon l'usage. Tout le reste a été distribué aux visiteurs à proportion du petit cadeau en argent que chacun avait fait à la famille; et cela a été le signal du départ: chaque groupe, les paquets de viande crue se balançant au bout d'une ficelle ou d'un brin de raphia, est reparti vers son village, salué par des interminables: «*Trarantitra, Tompoko, é!* Atteignez la vieillesse, Monsieur.» Il était 5 heures et demi environ.

¹ Merveilleuses sont vos actions, Rainilevona (non. propre) é é é...

A partir de ce moment jusqu'à 7 heures, se sont déroulées les scènes de préparation de la calebasse et du tronc de bananier, ainsi que la montée de l'eau sainte, qui se faisaient jadis en plusieurs jours.

Les hommes, en un seul groupe, sont descendus vers un étang, à 300 m en contre-bas du village; à leur tête marchait celui qui devait porter l'eau



Calebasse dans laquelle fut portée l'eau sainte. (Réduction à la quatrième partie de la grandeur naturelle.)

sainte. C'est un beau garçon aux traits fins; il se nomme Ranaivo; son père et sa mère sont encore vivants; lui-même est en *fitokantranomaso*; il a déjà une fillette de quatorze mois.

Les hommes ont coupé, dans les terrains fangeux qui entourent le lac, des roseaux et un jeune bananier; là aussi, ils ont fait à la calebasse, avec du chiendent, les ceintures traditionnelles.

Ranaivo l'a prise ainsi ornée, et est monté sur une pirogue que deux jeunes gens ont poussée vers le milieu du lac; là, il a plongé la calebasse dans l'eau jusqu'à ce qu'elle soit remplie, puis la tenant avec la main sur sa tête, il est resté debout à l'avant de la pirogue qu'on a ramenée à terre.

Dès qu'il a pris pied, il a commencé à danser une sorte de pas rythmé en remontant vers le village. Derrière lui, les hommes suivent, imitant chacun de ses pas et brandissant les roseaux en guise de lances. Tous, à l'exception de Ranaivo, chantent le «*Rano masina é é é*» à tue-tête. Fermant la marche, l'un d'eux porte, sur son épaule, le bananier dont les feuilles traînent à terre. D'en haut les femmes regardent.

A peine Ranaivo est-il arrivé sur le terre-plein du village que, cessant brusquement la danse, il s'est élancé en courant de toutes ses forces, vers la maison de la circoncision. Les hommes, de leur mieux, ont suivi, criant et agitant leurs roseaux. Le porteur de l'eau sainte, tenant toujours la calebasse sur sa tête, s'est mis à tourner autour de la case, tandis que les femmes, dispersées ça et là, vociférant, lui jetaient des mottes de terre, des petits cailloux, mais mollement, avec l'intention évidente de ne pas le blesser. Les hommes feignaient, comme avec des lances, d'écarter les femmes et les enfants.

Ranaivo a ainsi fait sept tours, puis s'est précipité dans la maison; à sa suite, s'y sont engouffrés le tronc de bananier et son porteur, tous les hommes et une dizaine de femmes: on a aussitôt fermé la porte; les enfants sont restés dehors.

Une demi-heure plus tard, vers sept heures, comme le jour était presque tombé, on a ouvert la case. Le bananier, décapité, est appuyé dans l'angle nord-est et supporte une assiette d'argile grossière où brûle du chanvre dans de la graisse de bœuf. Devant le tronc, par terre, le van contient l'eau des bénédictions.

Les enfants, alors, ont pu rentrer; on a emporté le petit à circoncire dans la case de l'opérateur; il y couchera; tous les hommes qui, théoriquement, devraient passer la nuit sans dormir, se sont enfermés avec lui, et on n'a plus entendu, de ce côté, aucun bruit¹.

¹ On remarquera que les hommes, dans tout le village, sont restés séparés des femmes durant cette nuit. Tabou de la continence.

Les femmes, avec les enfants et deux ou trois jeunes gens de quinze à seize ans, sont restées dans la case de la circoncision, et ont aussitôt commencé la veillée des bénédictions. Les épaules nues, le *lamba* serré sous les aisselles, la grand'mère du circoncis s'est placée au milieu, et a lancé les premières invocations, en dansant sur place, tandis que le tambour, les claquements de mains l'accompagnaient et que tout le monde, accroupi, chantait le *Handria* après chaque strophe.

Et toute la nuit ainsi, les sourds roulements du tambour, les bruits secs des mains et les chants ont été se perdre au loin sur la campagne endormie.

Vers 4 heures et demi du matin, on a entendu des appels réitérés. La grand'mère secoyait la porte de la case des hommes et sur un ton indigné, criait: «*Ranaivo â... Ranaivo... â, mifohaza! Ranaivo, réveille-toi!*» Ranaivo est bientôt sorti, les yeux bouffis de sommeil. Dans la suite, il s'est énergiquement défendu d'avoir dorimi, et les autres hommes, de même, ont protesté qu'ils n'avaient pas fermé l'œil.

Ranaivo est entré dans la maison de la circoncision et, aussitôt, les chants et battements de mains ont cessé; les femmes sont sorties. Il a pris la calebasse qui, la veille, avait servi pour l'eau sainte, et est parti en courant vers une petite source, à mi-colline, à 200 m environ du village. Deux hommes seulement l'ont suivi. Pendant ce temps l'opérateur et le père portant l'enfant sont entrés dans la case.

Quelques instants après, Ranaivo est revenu, toujours courant, la calebasse pleine d'eau-forte à la main. Il a fait une fois le tour de la maison et y a pénétré. Les femmes en criant: «*Rano mahery é-é-é!*» sont entrées après lui; pas une d'entre elles, pendant l'opération, n'a paru au dehors, en aucun endroit du village.

Il est à peu près 5 heures et demi du matin; le jour se lève. L'opérateur, vêtu d'une chemise blanche, tête nue, les reins ceints du *lamba*, paraît sur le seuil et sort; après lui sort, de même, le père, le buste nu, le *lamba* serré autour de la taille; il porte son enfant nu. Il s'assied sur le seuil un peu surélevé, et place le petit sur ses genoux, le dos appuyé contre sa poitrine, l'entourant de ses bras et retenant ses mains dans les siennes. L'opérateur s'accroupit à droite; un autre homme, à gauche. En face, tous les hommes du village se sont rangés en demi-cercle, tenant chacun une *angady*¹, et au moment où commence l'opération, ils bêchent le sol avec violence en vociférant: «*Handria! Handria!*»

L'opération s'est faite avec un couteau grossier qui semblait mal affilé. L'opérateur s'y est repris à plusieurs fois; l'enfant a crié et s'est débattu, retenu par son père et par l'aide qui était à gauche.

L'opérateur a tendu le lambeau coupé, par-dessus l'épaule du père, vers l'intérieur de la case. Une main a paru, s'en est emparé et a disparu. On n'apercevait pas de femmes debout dans la maison; peut-être ont-elles rampé selon l'ancien usage.

¹ Bêche malgache, droite, à très long manche.

Le père s'est levé et a remis l'enfant à sa mère qui, à ce moment, s'est présentée sur le seuil: dans l'intérieur on a lavé la plaie avec l'eau-forte qu'on avait fait légèrement chauffer.

L'opérateur a fait un signe indiquant que tout était terminé: aussitôt tout le monde, hommes, femmes, enfants s'est rué sur les divers objets qui avaient servi à la fête: chacun a pris ce qu'il a pu attraper: l'un la calebasse, d'autres les roseaux, des débris d'assiette; une pauvre infirme au pied tordu s'est emparé du tronc de bananier¹; en moins d'une minute, tout a été enlevé.

Puis le calme s'est rétabli, le silence peu à peu a remplacé le bruit, et pendant que le soleil achevait de monter, les gens sont rentrés dans les cases: l'*andro tsy maty* commençait.

Tel est le récit, très simple, d'une circoncision en un pays resté primitif.

A Tananarive et dans les centres, des circoncisions se fêtent encore, mais, à notre avis, moins significatives, moins représentatives et moins proches des coutumes anciennes. Il n'y reste guère, des rites de jadis, qu'une tumultueuse et assourdissante procession à laquelle tout le monde prend part, pour la montée de l'eau sainte puisée à l'Ikopa, et parfois, une veillée de danses et de chants.

Dans beaucoup de familles *merina*, la circoncision n'est plus qu'une opération chirurgicale faite, peu de temps après la naissance, par les parents ou le médecin, et quelquefois suivie d'un petit dîner de famille.

¹ Cette femme, interrogée ensuite sur les motifs de cet acte, a répondu: «Je n'ai pas encore pu avoir d'enfant.»

Conclusion.

On a vu quelle portée nous paraît avoir la circoncision d'autrefois. Si on compare les rites anciens avec ce qui en subsiste, on peut, semble-t-il, tirer les conclusions suivantes:

La circoncision actuelle, atrophiée et tronquée, n'est plus qu'une ombre de l'ancienne: on y constate un certain sans-gêne dans les observances et une tendance à bâcler les cérémonies.

L'idée de la destinée de l'enfant est peu perceptible... mais sait-on au juste ce qui se passe au fond des âmes?

La préparation lointaine à la virilité ou à la force d'homme en général, est encore bien en évidence, en particulier dans le tabou de la continence, dans l'absence de femmes au moment de l'opération, dans les démonstrations faites, devant le petit opéré, avec l'*angady*, qui, symbole du changement des temps, remplace les lances et les boucliers d'autrefois.

L'idée de participation aux grâces de la fête, pour les assistants et parents, est, de même, saisissable; on s'arrache les objets rituels, gages de bénédiction, peut-être en vue de la fécondité.

C'est bien là, somme toute, une survivance appréciable du passé; mais du train dont vont les choses, un prochain avenir, sans doute, en aura raison, comme des autres institutions qui, de plus en plus, se révèlent à tous vaines et surannées¹.



¹ Une fête plus importante encore, celle du *Fandroana*, fera l'objet des prochains articles.

The Mengap Bungai Taun,

the "Chant of the Flowers of the Year", a sacred chant used by the Sea-Dyaks on the occasion of a sacrificial feast to invoke a blessing on the fruits of the field.

By the Very Rev. E. DUNN, Prefect Apostolic, Kuching, British Borneo.

(Continuation.)

X. Seating the guests.

102. *Tebang legai*
pedalai rambai.
Tembo kitai
lambo nesau tuai.

Dua kali tebang legai
pedalai rambai.
Umbas kitai
sadoh ngadu ka rintai.

103. *Orang ke tuai*
batak ka penyurai
awak ka ia mangkang pugo klang
sengkenyang.

Orang ke pengulu
ntun ka pugo tanju
awak ka ia dia nasak klingkang.

104. *Orang ke bungah*
ntun ka leboh tengah,
awak ka ia richah mangkang bedilang.

Orang ke bula
ntun la pala tangga,
awak ka ia randa nusi ka pengabang.

105. *Orang ke 'nembiak*
ntun ka setak
nyampun ka ponggang.

Orang indu
ntun ka baroh
awak ka ia dudok di paras lesong
trintang.

Orang ke patu balu
ntun ka bilik,
awak ka ia dudok di dapor nanggar
ka perni pkiok dagang.

102. Cut down the legai,
pedalai, rambai.
Complete is the list
of our chiefs.

Once more cut down the legai,
pedalai rambai,
Enough that we prepare
to seat our guests.

103. The old men
let's lead to the penyurai,
that they may sit near the sengkenyang
branches.

The war chiefs
we lead to the verandah,
that they may construct the altars.

104. The witty
we place in the centre,
to raise round the hearth loud mirth.
The untruthful
we place near the ladder,
our guests to ply with their chatter.

105. The children
we lead away
to the other end of the house.

The women
we place aside
to sit on the edge of the trintang
mortar.

The widows
we lead to the kitchen,
to sit near the hearth and tend our
cooking pots.



Femmes dayak (Borneo).

XI. Surveying the guests.

106. *Nyau merning*
Bunga Nuing
ari puting
nyempun di ponggan.
Nyau meda
Pongga ari pala tangga
nyempun ka penyambang:
106. Then surveyed
 Bunga Nuing¹
 the house
 from end to end.
 Then glanced
 Pongga¹ from the ladder's top
 to the furthest wall:
107. "Amat maioh
pengabang ditu ari buloh
di danau langkang.
Amat banyak
pengabang ditu ari serak
tongkol pisang.
107. "Truly our guests
 are more than the teeming fish
 of the shallow lake.
 Truly our guests
 are more than the rows
 on the banana flower.
108. *Tua Laut*
bisi ditu ke betanchut
bedekak pinggang.
Tuai kayan
bisi ditu ke meruan
lobang udang.
108. Malaya's chiefs
 are here, whose breeches
 pinch the waist.
 The Kayan chiefs
 are here, ear peirced
 with the three leopard's teeth.
109. *Tuai China*
bisi ditu, klalai ke bekalau
di moa lauang.
Tuai Nemaloh
bisi ditu ke kachoh
betempa tampang."
109. The Chinese chiefs
 are here, known by their loitering
 about the room doors.
 The Memaloh² chiefs
 are here, who noisily
 hammer brass ware."
110. *Nya jako Bunga Nuing,*
manok biring
bekenggang gamang.
Nya jako Pongga,
jelaian muda
ijau lelaiang.
110. Thus spoke Bunga Nuing,
 the hornet striped fowl
 red and yellow.
 Thus spoke Pongga,
 Jelaian muda
 ijau lelaiang.
111. "Sapa kitai pugu mpu prugu?
Sapa kitai teras titi nyilu?
Sapa kitai galang indu batu?
Sapa kitai badak indu chemeru?
111. "Who here is first among the first?
 Who the iron wood so hard to tread?
 Who is galang the matrix stone?
 Who a rhino chief of its kind?

¹ Bungai Nuing and Pongga, s. D., p. 19.² Memaloh = a tribe inhabiting the upper waters of the Kapuas, distinct from the Dyaks both in language and customs; they dwell in considerable numbers in the Dyak country making the brass rings and ornaments used by the Dyak women.

112. *Sapa kitai tupai indu jelu?*
Sapa kitai tuai pun pengulu?
Sapa kitai srit sapit Tuhan ku?
Sapa kitai kaia nglni aku?

113. *Nti Salangkang Kirai*
nadai dudok di penyurai,
bepangkang ka rendai,
baka bungai
glumbang tumbang,
nanya ka gawai
ngaku nda aku pigai
awak teplintang.

114. *Nti Pulang Gana*
nadai dudok rerimba
bepangkang ka tingkera ke sedia
nadai timpang,
nanya ka pengawa
ngaku awak ka bliga
lalu blanggang.

115. *Nti maia kitai bumai kitai*
nadai pandai
ngadu ka antara.
Nti maia kitai nugal kitai
nadai pandai
ningkadah sanggar bintang tiga.

116. *Nti anak biak blaia kitai*
nadai pandai
bisa ngerara.
Nti maia menoa kachau kitai
nadai pandai
nusi rita.

117. *Nti maia kitai betunggu kitai*
nadai pandai
ngator bendar.
Nti maia kitai bedaggang kitai
nadai pandai
mutus ka rerga.
Nti maia tuai datai kitai
nadai pandai
nunga rajah."

112. Who the squirrel¹, chief of beasts?
 Who a chief among the leader's?
 Who is next to the great Tuhan ku?
 Who is richer far than I?

113. If Salangkang Kirai
 sits not at the penyurai,
 near the rendai,
 white as the foam
 on the tumbling waves,
 rather would I postpone
 our feast
 to another time.

114. If Pulang Gana²
 sits not with awful mein
 near our offering now ready
 without a flaw,
 rather will I not hold
 our feast
 for an interval.

115. As lief at farming time,
 there were none
 to fix the border.
 As lief at sowing time,
 there were none
 to locate the three stars.

116. As lief when children quarrel,
 there were none
 who knows to chide.
 As lief when danger's abroad,
 there were none
 to bring the news.

117. As lief when at litigation,
 there were none
 to settle the fine.
 As lief when we trade and barter,
 there were none
 to fix the price.
 As lief when the great arrive,
 there were none
 to receive the prince."

¹ The squirrel is considered the most ancient species of the animal kingdom.

² *Pulang Gana*, s. D., p. 18, P., p. 177.

118. *Nya jako Bunga Nuing*
manok biring
bekengkang gamang.
Nya jako Pongga
bejulok Jelaian muda
ijau lelaiang.

118. Thus spoke Bunga Nuing
 manok biring
 bekengkang gamang.
 Thus spoke Pongga
 surnamed Jelaian muda
 ijau lelaiang.

XII. Election of those who shall call the guests.

1. Bujang Sereganjang declines.

119. *Nti pia dabang dabang*
kaiyu menoang.
Sadoh tiboh ngambi ngabang.
 120. *Uji asok Bujang Seregaiit*
Bujang Sereganjang.
Uji asoh Semada Balu,
chilum kuku
baka arang¹.
 121. "*Kati nuan Semada Balu,*
ka di asoh kami nyapa
orang di nanga Limau
Jantieng Besiring Kuning Rintai Pugo
Mentemu Langkang²?
Kati nuan Bujang Sereganjang,
ka di asoh kami nyingkau
orang di Rantau Jangau
Geling rapas perning mata nentang³?"
 122. "*Aku Sereganjang nda tau,*
nti kita ngasoh aku maku
ka ulu Langgai Kantu,
aku tau nuju
rembang sa pagi.
Nti kita ngasoh aku ngambi tebu
ka ulu Paku,
aku tau ngiga kri
tebu sa pagi."

119. Then cut down
 the menoang tree.
 We now prepare to call the guests.
 120. Let's send Bujang Seregaiit,
 Bujang Sereganjang.
 Let's send Semada Balu¹,
 with feet as black
 as coal.
 121. "How now Semada Balu,
 what if we send you to bring
 the men from Limau
 Jantieng Besiring Kuning Rintai Pugo
 Mentemu Langkang?

How now Bujang Sereganjang,
 what if we send you to bring
 the men from Rantau Jangau
 Geling beyond the range of vision?"

122. "I Sereganjang am not able,
 but if you bid me call fern tops
 from upper Langgai Kantu,
 I could do it with haste
 in one morning.

If you sent me to fetch
 sugar cane from upper Paku,
 I could search for it
 in the morning."

2. Bungai Nuing and Pongga decline.

123. "*Kati nuan, Bungai Nuing⁴,*
ka di asoh kami ngambi ngabang?
Kati nuan, Pongga⁴, [sang³?"
ka di asoh bi nandai bedawa ma-

123. "How now, Bungai Nuing,
 what if we send you to call the guests?
 How now, Pongga, [ding feast?"
 what if we send you to bid to the sprea-

¹ *Semada Balu* = the solitary fire ant.

² [At least the second part of this strophe in disorder.]

³ [It is impossible to me to find out any satisfying arrangement of the rhymes of these two strophes. They seem to me to be in great disorder.]

⁴ *Bungai Nuing* and *Saja Punga*, s. D., p. 19, P., p. 174.

124. "*Aku nda tau;
Nti kita ngasoh aku ngasing
ka tonggal manding,
bisa aku mutai di tali.*

*Aku nda tau,
nti kita ngasoh aku nelan longga,
bisa aku kepas sapagi."*

124. "I am not able;
if you ask me to spin
the manding stump
to twist the string:

I am not able;
If you ask me to swallow a keen
bladed knife,
I could sharpen it in one morning."

3. Kechuyu and Taur decline.

125. *Nti pia sapa kitai lumpong
ari bulu burong
buai di tulang?*

*Sapa kitai laju
ari peluru
beleka bangkang?*

126. *Sapa kitai tegar
nunda pinjar
di tantai brang?*

*Sapa kitai jampat
nunda kilat
ngelambai petang?*

127. *Uji asoh Kechuyu¹
ke ngetu
di rantau jalai.*

*Uji asoh Taur²
ke ngechir
di nanga sungai.*

128. *Nya meh orang jampat
nunda kilat
ngelambai petang.*

*Nya meh orang lumpong
ari bulu burong
buai di tulang.*

129. "*Kati nuan, Kechuyu,
ka di asoh kami ngambi nandai
kranggas punai
di Bintis Langai
Kumpat³ Tiang?*

125. Then who of us is light
as a feather
without a quill?

Who as swift
as a bullet
of moulded lead?

126. Who as sure
as the gun
to the shoulder held?

Who as quick
as lightning
that cleaves the dark?

127. Let's send Kechuyu¹
who rests
by the side of the path.

Let's send Taur²
who glides
at the river's mouth.

128. These are the men quick
as lightning
that cleaves the dark;

These are the men light
as a feather
without a quill.

129. "How now, Kechuyu,
what if we send you to call
to the spreading feast
at Bintis Langai
Kumpat³ Tiang?

¹ Kechuyu = an insect, *Megachile wallacei*.

² Taur = an insect, *Orthetrum chrysis*.

³ Kumpat Tiang = a bird. The racket-tailed dsongo. *Dissemurus paradiseus*.

*Kati nuan, Taur,
ka di asoh kami ngambi ngempa
ka Ranggir Muda
Pedar Umbang¹?"*

130. "*Aku, Aya Kling, nda tau;
nti klia, amat laju
aku ari peluru
beleka bangkang.*

*Aku, Aya, nda tau;
nti klia amat lasit
aku ari sumpit
rurus di rejang.*

131. *Nti klia, amat jampat
aku di rakat
kaki nying lang;
nti klia amat lemping
aku di berebigong
buku tulang.*

132. *Ga aku klia Aya, di uji,
orang ngabas bubu
ka menoa ulu
tumu tumu.
Pulai aki nemu
indu kitai ditu
mpai sampal dani².*

*Ga aku klia Aya, skali aku di uji
orang tinjak
ka ulu klika
tumu tumu.
Patai aku ditu nemu
orang indu
umpai angkat nungkun api.*

133. *Skali aku, Aya, di uji
orang ngabas abau
ka ulu Julau
tumu tumu.
Pulai aku nemu
orang kitai ditu baru
makai pagi.*

How now, Taur,
what if we send you to bid to the feast
at Ranggir Muda
Pedar Umbang¹?"

130. "I, Uncle Kling, am not able;
in former days, 't is true,
I was swift
as a bullet of moulded lead.

I, Uncle, am not able;
in former days, 't is true,
I could fly like an arrow
from the straightbored sumpit.

131. In former days, 't is true,
I walked
with rapid strides;
in former days, 't is true,
my joints were
light and free.

[Uncle,

132. Therefore it was that formerly,
they dared me to examin the trap
set away up country,
at early morning.
On my return I found
that our women
had not all risen.

Therefore it was that formerly, Uncle,
they dared me once to snare
up the klika
at early morning.
On my return I found
the women
had not yet lit the morning fire.

133. Once again, Uncle,
they dared me to examin a weir
up the Julau
at early morning.
On my return I found
our people
just at their morning meal.

¹ The unripe *ranggir* fruit with the acrid skin.

² [I am not sure if the second part of this strophe is not disturbed; in every case it is striking that so long a passage should be without any rhyme. It is certain, however, that the ending words *dani*, *api*, *pagi*, *pagi* are intended as rhymes, because otherwise the ordinary final syllable of the strophe, viz, *-ang*, should appear also here.]

*Skali aku, Aya, klia di uji
orang ngabas mpang
ka ulu Sakarang
tumu tumu.
Datai aku ditu nemu
orang ka bujang
mpai angkat mandi pagi.*

134. *Tang de ia tu isi
aku nyau bebali
lemi tulang.
Tang de ia tu¹
aku nyau lembut
di tut
buku tulang.*

135. *Uleh aku udah empa teguli
seblah isi
mipau nerabang.
Uleh aku udah di empa pengaruh
di tuboh
ruang blakang.*

136. *Uleh aku udah empa ubat
serangkap genap
nadai di timpang.
Uleh aku udah empa en kranau
indu²
jekang nkejuang."*

137. *Nya jako Kechuyu
ke ngetu
di rantu jalai.
Nya jako Taurir
ke ngechir
di nanga sungai.*

Once again, Uncle,
they dared me to examine the dam
up the Sakarang
at early morning.
On my return I found
the youngmen
not yet risen for their morning bath.

134. But now my strength
has left me,
my bones are weak.
But now my joints
are soft

and yielding.

135. For I was bewitched
with a potion
throughout my withered frame.
For I was bewitched
with a charm
throughout the back bone.

136. For I was bewitched
with a medicine
in every part without fail.
For I was bewitched
with a love potion
by shameless women."

137. Thus spoke Kechuyu
who rests
by the way.
Thus spoke Taurir
who glides
by the river's mouth.

4. Sabang Jurai and Tonggal Nugu are elected.

138. *Nti pia sapa kitai tau di asoh
suroh ngambi ngabang?
sapa kitai pandai tau di adang?*

139. *Uji asoh Sabang Jurai,
ke bejalai
nipas laman.*

138. Then who of us shall we bid
to call the guests?
who is fit on whom to fix our choice?

139. Lets send Sabang Jurai,
whose loin cloth
sweeps the ground.

¹ [To judge after the rhyme, a word ending in *-ut* must have dropped out.]

² [There is wanting a word.]



Guerriers dayak (Borneo).

Uji asoh Tonggal Nugu,
ke reritu
di kaki tangga tukang.

140. Nya orang lempong
ari bulu burong
buai di tulang.

Nya orang jampat
ari kilat
ngelambai petang.

141. "Kati nuan, Sabang Jurai,
ka di asoh kami ngambi¹
orang di Bukit
Dinding Tinggan,
kemeran ka perugan
pumpun temiang?

Kati nuan, Tonggal Nugu,
ka di asoh kami nego
orang di monggo
Runsor Ujan,
kemeran ka blaian
kampong senkanyang?"

142. Awak ka dua ngambi ngabang,
uji tambah Ndak Ndai
Berambai Biring,
Mplasi Laki Bekaki Kuning.

143. "Anang guai meh deh, Aya,
nganti aku nanya indai aku,
bebendai besai
tujoh kliling;

nganti aku nanya apai aku,
tawak ke rerentak
di puting lanting.

144. Nganti aku nanya indai aku,
alas rumpas
ari atas panding.

Nganti aku nanya apai aku,
rusa ke lelinga,
bepapan gasing.

Let's send Tonggal Nugu,
standing erect
at the foot of the notched ladders.

140. These are the men light
as a feather
without a quill.

These are the men quick
as the lightning
that cleaves the dark.

141. "How now, Sabang Jurai,
what if we send you to call
the guests from Bukit
Dinding Tinggan,
that's known for its thickets
of shooting bamboo?

How now, Tonggal Nugu,
what if we send you to hail
the men from the hill
of the burrowing rain,
that's known for its woods
of senkanyang?"

[guests,

142. Let then these two go call the
and to them join Ndak Ndai
Berambai Biring,
Mplasi Laki Bekaki Kuning.

143. "But haste not, Uncle,
first let me ask my mother,
the large shallow gong
of seven fold span;

first let me ask my father,
the deep sounding gong
at the end of the wharf.

144. First let me ask my mother,
alas² the shapely
above the panding³.

First let me ask my father,
the rusa⁴ so tall
bepapan gasing⁵.

¹ There seems to be wanting a word.

² *Alas* = one of the old jars imported into Borneo by Chinese, generations ago, value dollars 40.

³ *Panding* = a smaller jar than the *alas*, value 15 dollars.

⁴ *Rusa* = value 150 dollars.

⁵ *bepapan gasing* = name of the figure ornament on the rusa jar.

145. *Nganti aku nanya indai aku,
menaga mansau jira
bebulu kuning.*

*Nganti aku nanya apai aku,
ningka lanjut telinga
lambing pending."*

146. *Nya jako Sabang Jurai
bejalai
nepas laman.*

*Nya jako Tonggol Nugu
ritu ritu
di kaki tangga tukang.*

*Nya jako Mplasi Laki
be kaki
kuning.*

*Nya jako Ndak Ndai
Berambai
Biring.*

147. *"Kati aku, Indai?
ka di asoh aya Bunga Nuing³
ngambi Salangkang Kirai
Sa Rajah Sua⁴?"*

*Kati aku, Indai?
ka di asoh sida Bunga Nuing
ngambi Mrom Pengibai
Sa Pulang Gana⁴?"*

148. *"Au deh, bujang anak reremba!
Ga munya serumba aku ngandong
jong nyera,
ga aku bepinti ka nuan deh, selan-
tang bujang anak reremba!
nda tau makai lempis pais ikan juara.*

149. *Nyadi apai nuan
Nti maia ngasu nda tau munoh se-
rinti babi menoa;*

145. First let me ask my mother,
menaga¹ the ruddy
with the yellow tinge.

First let me ask my father,
ningka² the tall
with the lambent ears."

146. Thus spoke Sabang Jurai
whose loin cloth
swept the ground.
Thus spoke Tonggol Nugu
standing erect
at the foot of the notched ladder.

Thus spoke Mplasi Laki
of the feet
so yellow.

Thus spoke Ndak Ndai
Berambai
Biring.

147. "How now, Mother?
even now I am bid by Bunga Nuing³
to call Salangkang Kirai
Sa Rajah Sua⁴?"

How now, Mother?
even now I am bid by Bunga Nuing
to call Mrom Pengibai
Sa Pulang Gana⁴?"

148. "Yes indeed, my stalwarth son!
therefore it was that formerly while
still in the womb,
I followed the strict taboo for you,
my comely stalwarth boy!
and could not taste the juara fish⁵
grilled in folded leaf.

149. Your Father likewise
dared not to kill the boar with the
long curved tusk;

¹ Menaga = old jar, value 300 dollars.

² Ningka = old jar, value 400 dollars.

³ [Bunga Nuing, s. D., p. 19, P., p. 174.]

⁴ ["Pulang Gana, together with Raja Sua, are the spirits that made heaven and earth. These two spirits can give men good crops for the earth" D., p. 18. "Pulang Gana is the tutelary deity of the soil, the spirit presiding over the whole work of rice-farming" P. S. 177. Comp. my „Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker“, Denkschriften d. kaiserl. Akad. d. Wiss. in Wien, phil.-hist. Kl., Bd. III, Abh. III, §§ 21, 108.]

⁵ Refer to taboos observed by Dyaks during the period of pregnancy.

*nda tau mantap akar nyengkar jalai
raia;
nti ngaiiau nda tau bedengah ngra-
wai dua.*

dared not to cut the bine that cross-
sed the at the hunt beaten way¹;
and on the war path dared not to
take a brace of heads.

150. *Bepinti ka nuan deh, selantang
bujang anak reremba!
Nyau ka lama lalu aku pansut jong
di ada;
aku peda lelaki, unggau senaiiau leka
mata,
lalu aku ntong ka engkikong di dinga
berengangong nyaris di dinga.³*

150. I kept the taboo for you, my
comely stalwarth boy!
At length the time arrived when first
you saw the light;
I saw that you were a boy, with
beaming eyes,
and I struck the hollow bamboo²
with a far resounding stroke³.

151. *"O! Lelaki anak tua retuai!"
pia ko aku nganu mengkiong karong
brada,
ngi nuan deh, selantang bujang anak
reremba!*

151. "O! T'is a boy, my husband
dear!"
said I, addressing the father even your
father,
o, my comely stalwarth boy!

152. *Meda pia lalu angkat meng-
kiong karong brada
ngi nuan, lalu di biau ia unggau
selinggau manok banda:*

152. Hearing this your own dear
father arose,
and over you waved the red feathered
shapely fowl:

153. *'Bata kra tu ila,
nti ia nyau besui badas baka,
di asoh sida Lau Moa
Madah ka Pulang Gana,
berumah di tanah Lobang Mabai ke
ngelegua
tinggi nyanggang.'*

153. 'This child
when it has grown in size and grace,
shall be sent by Lau Moa
to call Pulang Gana,
who dwells in the land of Lobang
Mabai
with its towering heights.'

154. *'Au deh, selantang bujang anak
andai!
Klia serumba aku ngandong baru
lega nda temu kitai,
aku bental tina bentai,
ga aku bepinti ka nuan nda makai
lempis pais anak ensuluai.*

154. 'Yes indeed, comely child of
my heart!
When formerly I bore you in the womb
as yet unknown,
I wore the black cane circlet,
therefore I kept taboo for you
and tasted not the ensuluai grilled
in folded leaf.

¹ See p. 642, note 5.

² As soon as a child is born the bamboo case in which salt is kept is knocked several times on the floor with an invocation to ward off all evil influences from the child.

³ [To the strophes 148—153 comp. strophes 154—159, which are almost duplicates of the former, except the rhymes, which are different.]

XIII. Tonggol Nugu and Mplasi Laki don their finery.

161. *Nya baru tebang lingkaran
brangan ujan.*

*Tonggol Nugu unggau Mplasi Laki
nyadoh tuboh bepasok ngepan.*

162. *Nyau di pasok ka Tonggol Nugu
nkrimok*

*baka sampok
mlit batang.*

*Nyau di pasok ka Mplasi Laki
simpai kuntu³
ranggong luyang.*

163. *Nyau di pasok Tonggol Nugu
simpai rangki⁴*

*cheli cheli,
baka semalau ili
nepan di rangkang.*

164. *Nyau di adu ka tingga ngena
brua di panja
bau nukang.*

*Nyau di adu ka siduai grunjong
birong baka singong
jarin di gitang.
lelilap lebat
baka sepapat
nabor petang.*

165. *Nyau di adu ka siduai kongkong
rekong gerempong
buah lang.*

*Nyau di blit ka siduai sirat tating
bening ning,
munyi nanning
nempaling lobang.*

166. *Nyau di blit ka siduai sirat paia
ka bria
tabor kele bumbang.*

161. Then cut down the lingkaran
brangan ujan.

Tonggol Nugu and Mplasi Laki pre-
pare to don their finery.

162. Now Tonggol Nugu put on his
nkrimok¹

like the white ant
encircling a tree².

Now Mplasi Laki put
on his armlets
of tapang wood and brass.

163. Now Tonggol Nugu put on his
bracelets

that shivered and shone,
like the semalau bird⁵
on the leafless branch of a tree.

164. They put on their earrings
that gracefully fell sweeping
to the shoulders.

They put on their grunjong⁶
like the rings
for the snaring of deer,
with bangles so thick
like fire-flies
sown in the dark.

165. They put on their necklaces
with their clusters
of silver buttons.

They wound on their loin cloths
weighted with bells,
with the tinkling sound of the nanning⁷
about its hole.

166. They wound on their loincloths
worked and coloured
like the butterfly's wing.

¹ *Enkrimok* = brass circlets worn below the knee.

² Refers to the covered way built by the white ant above ground.

³ *Simpai kuntu* = armlet of black *tapang* wood often inlaid with silver.

⁴ *Rangki* = armlets made of tea shells.

⁵ *Semalau* = *Copsychus musicus*.

⁶ *Grunjong* = rings worn all round the ear with bangles attached.

⁷ *Nanning* = insect, *vespa cincta*, TABS.

*Nyau di blit ka siduai sirat ugai lebai
mplimpai di krigai [lebai
rusok marang.*

167. *Nyau di blit ka siduai labong
baka singkilog [lalong
tedong tiang.*

*Nyau di blit ka siduai tingkular la-
baka likau [bong pakau
likau nabau.*

168. *Di blit ka siduai tingkular labong
mas dua lapanblas bekumbang;
renjong renjong
tandok labong
sepengurong duan tingang.*

169. *Nyau di tangkin tikai bunit
baka labit
madu midang.*

*Setor itor
nangkin nyabor
chudor sepelungundor
intu bala nyerang.*

They wound on their loinclothes,
so handsome wound
up to the ribs.

167. They wound on their headdress
like the curled-up
cobra.

They wound on their headdress
like the glinting scales
of the boa constrictor.

168. They wound on their head-dress
of gold of eighteen folds, [of cloth
conspicuous were
the jutting ends
enough for a tiong's roost.

169. They tied on the seatmat
like a wide spreading
honey comb.

Deftly they buckled
the tapering sword
to withstand
the threatening foe.

XIV. Tonggol Nugu and Mplasi Laki start on their way.

170. *Tebang lingkari
brangan ujan.
Tembo lambo bebasok ngepan.
Tebang simon
tekalong damun
Tonggol Nugu unggau Mplasi laki
sadoh tuboh bradu nurun.*

171. *Ka lembau asai aku ngejang
baka saiok [ka penudok,
bulan mandang.*

*Ka lembau asai aku ngejang ka pe-
ban tikis ban lis [nyandeh
nisik entabalang.*

172. *Ka lembau asai aku ngejang
kaiyu begempuru [ka baku
raban klimban.*

*Ka lembau asai aku ngejang ka
besapor bauang. [lengguai*

170. Cut down the lingkari
brangan ujan.
They have ceased to don their finery.
Cut down the simon
tekalong damun.
Tonggol Nugu and Mplasi Laki pre-
pare to start on their way.

171. How loath am I to leave the
like the horns [pleasant seat,
of the silvery moon.

How loath am I to leave the leaning
finished and smooth, [plank
like the scales of the entabalang¹.

172. How loath to leave the Palem-
sireh box. [bang

How loath to leave the large brass
so cleverly graven. [tray

¹ Entabalang = a fish.

173. *Ka lembau asai aku ngejang
ke betumboh [ka sireh sidok
tujoh takang.*

*Ka lembau asai aku leka ka pinang
ngelintik burit [kunchit,
ngelekait ponggang.*

174. *Nyau berindik di gregar se-
getar getar [rambar
baka rinsar
glang tekurang.*

*Nyau berindik ka sana Jawa
badas baka
belanggah ponggang.*

175. *Nyau berindik ka bidai
besai
pakan plintang.
Nyau bepraka ka pemetong landong
baka ripong
nelan kenyang.*

176. *Nyau betinjah ka tempuan ngepan
baka sampan
laut bekajang.*

*Nyau ngembing ka dinding
sanggit Luing
sirang sengkajang.*

177. *Nyau bedijir
ka tisir
entak tiang.*

*Nda sempat nyau datai di pala
tangga teleba
ndor orang besuah ka nanga
igi rirang.*

178. *Nyau betempap
ka tebraia atap¹
baka saiap
burong lelaiang.*

*Nyau nurun
di tunkun
tangga grunggang².*

173. How loath am I to leave the
with [sireh sidok
its seven sprays.

How loath am I to leave the pinang
with uneven head [kunchit
and tapering end.

174. We tread the trembling tressel-
fine [led floor
as brass wire
beaten.

We tread the Java mat
the fine,
with its ornate edge.

175. We tread the mat
the large
of woven pakan.

We cross the pemetong¹
as the gorged ripong
stout and long.

176. We tread the foot-way trim
as a Malay craft
ready to sail.

We pass along the wall
built by Luing
of sengkajang planks.

177. We skirt
the lines
of planted posts.

And soon we reach
the ladder's head
where men are wont to bring
the enemies heads.

178. We clasp
the leafy² house wall
like the wings
of the swallow.

We now descend
the notched
grunggang³ ladder.

¹ Pemetong = door step.

² Atap = palm leaves sewn together.

³ Grunggang = kind of wood.

179. *Nyau be jingkau
la lalau
buloh lalang.*

*Nyau berindik
di panti pantik¹
baka neladan surik
urar kendauang.*

180. *Nyau betinjah di panti landi
neladan kaki
manok menang.*

*Nyau betinjah
ka jamban rapas
ke betipas
manjai brang.*

181. *Nyau betegoh
ka lango
kenunsong laiang.*

*Nyau beseliah
ka sesumpah
ke berandah
mandang blakang.*

182. *Nyau malik ka kanan
di peda sepan
babi blang.*

*Nyau malik ka tuju moa
di peda ka sempana dua
baka tandok kambing betukang.*

183. *Nyau besurok
ka rabok
tiang kenyalang;
nyau betinjah
ka sandong³ rebah
nda alah sungkah
kijang mlonggang.*

179. We grasp
the banister
of lalang bamboo.
We tread
the platform carved
with the lines
of the kendauang snake.

180. We tread the sloping plank carved
with' the foot
of the fighting cock.

We tread
the wooden foot-way broad
as the sweep
of the extended arm.

181. We brush
the blossoms
of the spreading kenunsong.
We are parting
the branches
of the plant
of the curse proof.

182. We see to the right
the wallowing hole
of the great white sow.
We see in front
the two sempana²
like goat's horns set apart.

183. We pass
beneath the figure
on the kenyalang pole;
We pass
along the fallen sandong³,
that no kijang
could o'er leap.

(To be continued.)



¹ Sort of platform raised a few feet from the ground on which the foot of the house ladder rests.

² *Sempana* = ornamental carvings at the top of the *Kenyalang* pole, planted in front of a Dyak house on the occasion of the *Kenyalang* feast, or feast of the hornbill, s. D., p. 421—425.

³ *Sandong* = a *Kenyalang*-pole.

Mœurs et Coutumes du peuple *Kui*, Indes Anglaises.

Par le P. ROSSILLON, S. F. S., Kottavalasa, Vizagapatam (India).

(Fin.)

IV^e Partie: **Vie religieuse.**

1^o Croyances relatives aux Esprits et aux Dieux.

La croyance aux mauvais esprits est universelle parmi les aborigènes de l'Inde. Ces génies avec des intentions malfaisantes, viennent errer le soir autour des villages. Et alors il faut qu'ils trouvent de l'eau sur l'autel pour étancher leur soif, des fruits pour apaiser leur faim et du sang répandu pour satisfaire leur vengeance, ou la sinistre couleur rouge qui doit les tromper et leur donner le change. Il faut aussi qu'ils trouvent fichés en terre des pieux sur lesquels ils pourront reposer leurs pieds invisibles, car il leur est impossible de toucher le sol et ils erraient irrités sans cette précaution.

Chose curieuse, les esprits ainsi redoutés et adorés sont les âmes des morts et surtout celles qui ont été arrachées violemment du corps par une fin tragique. Lorsque quelqu'un des Kuis périt d'une mort violente, alors même qu'elle serait volontaire, on suppose que son esprit tourmenté revient errer dans les lieux où s'écoula sa vie, et on lui attribue un pouvoir malfaisant, qu'il faut conjurer par des exorcismes et des sacrifices. Les âmes des femmes mortes en couches sont parmi les plus difficiles à apaiser. Même s'il arrive qu'un étranger meure chez eux, les Khonds lui vouent immédiatement un culte, comme ils ont coutume de le faire pour leurs proches. Le capitaine POLE ayant succombé à des blessures reçues dans un combat livré à la suite de tentatives qu'il avait faites pour traverser le Gondwana et gagner Madras, les populations parmi lesquelles il expira, terrifiées à l'idée que son âme irritée allait hanter désormais leurs demeures, cherchèrent à se le rendre favorable par des prières et des offrandes.

Ce ne sont pas seulement les âmes des morts qu'adorent ces populations, on peut dire que tout est dieu pour elles: les forces et les fléaux de la nature sont également l'objet de leurs adorations.

Chaque fléau est présidé par un démon particulier dont le culte doit être observé d'une façon rigoureuse si on ne veut pas être frappé des maux qu'il tient en réserve. Le choléra, la variole, la fièvre des jungles et surtout la redoutable sécheresse, sont invoqués, adorés; des sacrifices leur sont offerts dans l'espoir que tant de marques de respect les tiendront à distance pendant quelque temps. Un malheur arrive-t-il, une maladie se déclare-t-elle, il n'est pas question d'en rechercher les causes, de donner des médecines; la grande préoccupation, l'unique, c'est de faire venir le devin attitré dont la profession est de trouver le démon qui a occasionné ce malheur ou cette maladie et par des exorcismes et des sacrifices de le poursuivre et de le chasser. Outre cette démonolatrie, les Khonds ont un panthéon assez bien fourni de divinités

spéciales. Je ne citerai ici que les principales¹. (Le mot *penu* ajouté à leurs noms est le terme pour désigner la divinité: de la racine dravidienne *pen* adorer, chérir.)

Parmi ces divinités, on compte:

1^o *Dondo penu* le Dieu du châtement. — A côté de chaque village khond il y a un petit endroit boisé où les sacrifices humains se faisaient autrefois. Cette place est restée sacrée après leur abolition par les Anglais. C'est l'habitation du *Dondo penu*. Personne ne coupera les arbres à cet endroit; quiconque abattrait l'un d'eux, lui et ses enfants mourraient certainement. Le *Dondo penu* les mangerait.

2^o *Loha penu* le Dieu du fer. — C'est-à-dire de la guerre. Il habite la grande forêt. Quand les Anglais faisaient la guerre par ici et brûlaient les villages, les Khonds firent un sacrifice au *Loha penu* pour que les balles anglaises ne les atteignent pas. Ils déposèrent un fer au pied d'un arbre, et aussitôt ce fer poussa et devint un gros arbre. (*Laaka gitibaga, loha badi ate, poono site.*) Ils comprirent par là que ce Dieu les protégerait et les rendrait forts comme le fer, et ils reprirent courage.

3^o *Darni penu* le Dieu du foyer. — C'est la divinité favorite du Khond, chargée de garder la maison. Les Khonds n'ont point d'idoles chez eux, mais devant leurs maisons ils entassent quelques pierres, ou plantent un poteau taillé. Sous ces pierres ou sous ce poteau, ils enfouissent un œuf pourri (tout autre œuf ne conviendrait pas). C'est l'habitation du *Darni penu*. Le sang de tout animal sacrifié, buffle, cochon, chèvre, poule, etc., est offert à cette divinité et répandu sur ces pierres.

4^o *Danderi penu*. — C'est aussi un Dieu du foyer, mais chargé de surveiller les derrières de la maison. Il doit protéger le village contre les divinités malveillantes, contre les tigres ou les ennemis changés en tigres qui pourraient venir au village et manger les hommes et les animaux. Ils lui offrent des cochons, des poules et des œufs.

5^o *Karang penu* le Dieu des maladies. — Si quelqu'un s'étirole et se dessèche sans maladie apparente, c'est le *Karang penu* qui n'est pas satisfait. Pour l'apaiser ils lui offrent une poule et du riz blanc qu'ils promènent une centaine de fois sur la tête du malade.

6^o *Djodi penu* le Dieu des rivières. — Ils invoquent ce Dieu surtout pour les femmes enceintes. Dans le sacrifice qu'ils font à cette occasion,

¹ Voici encore quelques noms de divinités:

Veyela penu le Dieu soleil

Dauzu penu la Déesse lune

Sande penu le Dieu des limites et des bornes

Juga penu le Dieu de la vérole.

Soue penu le Dieu de la montagne

Jori penu le Dieu des rivières

Gassa penu le Dieu de la forêt

Munda penu le Dieu des étangs

Sidroju penu le Dieu des sources

Pidzu penu le Dieu de la pluie

Pilamu penu le Dieu de la chasse

Gari penu le Dieu des naissances

Suiga penu le Dieu de la destruction. (La

Déesse Kali du panthéon hindou [?].)

Plusieurs autres noms des Dieux inférieurs sont encore donnés, tels:

Bandri penu, Bahman penu, Bahmundi penu, Dungari penu, Damosinghiani, Patar-ghar, Pinjai, Kaukali, Balinda silenda etc.

ils ont une formule consacrée qu'ils emploient toujours: «Oh, Burra, disent-ils, de même que tu as formé dans l'eau les crabes et les poissons, que tu leur as donné une tête, un corps, ainsi forme cet enfant dans le sein de cette femme!» En disant cette formule, ils immolent une chèvre.

7° *Oda penu* le Dieu des rizières. — Il est chargé de protéger les champs contre les oiseaux et animaux sauvages. Pour sa peine, ils lui offrent une chèvre et un cochon.

8° Le Dieu-tigre. — C'est un des plus redoutés, au nom duquel on pâlit et on tremble, c'est le mangeur d'hommes. Comme je l'ai déjà dit, lorsqu'un tigre a mangé de la chair humaine et que la passion qu'elle lui inspire a fait de lui la terreur de toute une contrée, on lui voue un culte. Le démon qui l'anime se confond avec les âmes de ceux qu'il a dévorés et sa force croît avec le nombre de ses victimes. Celles-ci sont invoquées avec non moins de ferveur que lui-même, puisque leur fureur s'ajoute à la sienne et qu'il importe avant tout de les désarmer. Voici ce qui, en pareil cas, se passe en certains endroits:

Pour conjurer le mangeur d'hommes, on fait venir un prêtre. Pour chasser du corps du tigre les esprits qui l'ont rendu avide et furieux, le prêtre, par des exorcismes, les appelle en lui. A force de discourir et de gesticuler, il devient en proie à une sorte d'égarément, se figure que la férocité du tigre a passé dans son être et se précipite alors sur un chevreau vivant qu'on lui apporte en sacrifice; il l'étrangle avec ses dents, en déchire les chairs, plonge sa tête dans les entrailles fumantes de la bête, puis la relevant montre son visage ensanglanté à la foule qui hurle d'espoir et de plaisir.

Cette croyance que tout tigre est un démon incarné a des effets déplorables. Voici un exemple:

La jeune femme qui, après 15 à 20 mois de mariage, n'a pas d'enfant, est aussitôt accusée par son mari d'avoir des relations secrètes avec un tigre. Elle devient dès lors un objet suspect, dangereux pour tout le village. Il faut s'en débarrasser à tout prix, la renvoyer dans sa famille. La chose est exécutée sans procès et sans examen.

Cette croyance les pousse aussi à faire des cérémonies spéciales lorsqu'une personne est emportée par le tigre mangeur d'hommes, comme nous le verrons en parlant des cérémonies funéraires.

9° *Bura penu* la Déesse de la terre (*meryah*, sacrifices humains). — C'est la grande divinité khonde, la divinité nationale à laquelle toutes les autres sont soumises. C'est à la fois *Cérès* et *Kali*. C'est à *Bura penu* que les victimes humaines étaient offertes avant l'intervention des Anglais en 1836. A d'autres divinités, on en immolait aussi, mais seulement occasionnellement, tandis que le *Bura penu* en réclamait constamment, que son culte fût privé ou public.

Ce *Bura penu* est appelé tantôt dieu et tantôt déesse, suivant en cela, je pense, certains dieux hindous, qui se dédoublent: c'est le Dieu avec sa *sakti* ou «son énergie» divinisée aussi et s'appelant alors déesse. Je n'en parlerai ici qu'au masculin.

Pour le Khond, comme je l'ai dit, c'est par excellence le Dieu de sa race, le Dieu préféré malgré le culte terrible qu'il exige; dans son esprit simpliste qui n'est impressionné que par ce qu'il voit, c'est *Bura penu*, le Dieu de la terre, qui par un lien de sang a toujours maintenu unis les différents clans épars sur les montagnes, pour les fondre dans une seule nationalité. Ils considéraient les sacrifices humains comme le lien de leur race.

La terre, disent les Khonds, était originairement une masse informe et sans consistance, impropre à la culture et à l'habitation de l'homme, quand le Dieu *Bura* dit: «Que le sang humain coule devant moi!» Un enfant fut sacrifié, et le sol devint immédiatement ferme et productif, à la condition que les hommes renouvelleraient de temps en temps ces rites sanglants.

Un double culte est rendu à ce Dieu sanguinaire: culte privé, par des individus qui ont des raisons spéciales d'apaiser sa colère, et culte public par des familles entières, un village ou une tribu. Ce culte n'est qu'une religion de supplications, une lutte constante pour forcer cette divinité à cesser son hostilité contre l'homme, et à le bénir au prix des victimes les plus précieuses que l'homme puisse offrir à Dieu. C'est d'ailleurs la théorie khonde de la vie. La vie n'est qu'un combat continu, à peine coupé de quelques moments de répit, ce qui les a portés à concevoir la divinité comme essentiellement hostile à l'homme et lui faisant une guerre que seuls des flots de sang arrêtent pour un temps.

Quand on rendait à *Bura* un culte public, toute la communauté y participait et contribuait au sacrifice. Le sang des victimes servait à arroser toute la terre cultivée, deux fois l'an: la première aux semailles, la seconde après la récolte. D'autres victimes humaines devenaient nécessaires en temps d'épidémie, ou autres calamités publiques. Elles étaient aussi offertes à titre privé dans certains cas de maladie ou d'infortune dans les familles. Ainsi p. e., si un tigre emportait un enfant en train de garder les troupeaux — ce qui arrive souvent — le père en recevait la nouvelle comme un ordre que le dieu de la terre lui demandait une victime. Si la famille ne pouvait s'en procurer pour le moment, elle menait dans quelque coin retiré une chèvre dont l'oreille coupée d'un seul coup tombait comme un signe de l'offrande de la victime humaine que l'on tâcherait de se procurer pendant l'année. Dans d'autres tribus, le père perceait l'oreille d'un des enfants qui lui restaient, et le sang qui tombait avait la même signification que l'oreille de la chèvre. S'il arrivait que la famille ne pouvait se procurer la victime dans le courant de l'année, les misérables parents devaient offrir l'enfant dont l'oreille avait été percée.

Le sexe était indifférent dans les victimes pourvu qu'elles fussent jeunes. L'horrible office de les fournir était dévolu aux *Pans* dont j'ai parlé plus haut. Chaque année, ils allaient en expédition dans la plaine et achetaient une troupe de garçons et de filles des familles hindoues les plus pauvres.

D'autres fois, ils les volaient, et chaque *mutta* gardait son stock de victimes en réserve pour les besoins qui pouvaient surgir. Seuls les Brahmes et les Khonds ne pouvaient servir de victimes à cause de leur pureté, et la règle, de toute antiquité, voulait qu'elles fussent achetées et payées. L'achat étant fait, les victimes étaient traitées avec beaucoup d'humanité et même de bonté, étant considérées comme des êtres consacrés qu'on était heureux de recevoir

dans chaque village. Si c'était un enfant, on lui laissait parfois la liberté dans le village; si c'était un adulte, le chef le gardait dans sa maison et le nourrissait abondamment, mais le tenait enchaîné de peur qu'il ne s'échappât.

Quand le jour fixé pour le sacrifice était venu, les Khonds étaient convoqués en assemblée générale. De tous les *mutta* confédérés, ils venaient habillés comme dans les grandes circonstances, les uns avec une peau d'ours sur les épaules, les autres avec des queues de paons fixées dans leurs vêtements, ou bien arborant sur le front les plumes arquées du coq des jungles; ainsi habillés, ils dansaient, sautaient, et buvaient pendant deux jours, et le troisième jour la victime était immolée d'après un rite atroce.

Le *jani*, ou prêtre officiant, avec ses aides, attachait l'infortunée victime à un poteau solidement fixé en terre, et là debout, elle subissait le tourment affreux d'être dépecée vivante, sa chair étant détachée des os, morceau par morceau, par les couteaux d'une multitude sauvage qui s'abattait sur elle et se disputait les portions enlevées.

Une grande valeur, paraît-il, était attachée au morceau enlevé le premier du corps de la victime, parce qu'il était supposé avoir une efficacité que ne possédaient pas les autres. On se précipitait donc pour l'avoir, mais celui qui parvenait à le détacher courait alors un grand danger, parce que la même superstition leur faisait aussi croire que la chair de l'heureux vainqueur participait alors de l'efficacité du morceau obtenu. Pour l'empêcher d'être écharpé, son village le faisait suivre d'un groupe d'hommes robustes, dont la fonction était de le protéger et de le dégager de la foule.

Ayant détaché son morceau de chair sanglante, chacun se mettait à courir de toutes ses forces pour aller l'enterrer dans son champ avant qu'il ne fût nuit.

Dans certains endroits, un sacrifice humain d'un genre différent précédait celui-là. On creusait une tranchée de sept pieds de long au-dessus de laquelle une victime humaine était suspendue, la tête et les pieds attachés à deux poteaux fixés à l'un et à l'autre bout de l'excavation. Ainsi suspendue, la victime était obligée de se supporter avec les mains aux parois de la tranchée pour empêcher la strangulation. Après ces cérémonies macabres, le prêtre officiant prenait alors une hache et comptant un, deux, trois, quatre, cinq, six, faisait six blessures à la pauvre victime, les espaçant de la tête aux pieds. Au nombre sept, il lui coupait la tête; elle roulait dans la fosse qui était alors immédiatement remplie de terre.

Dans le sacrifice du *meryah*, avant de donner le signal de la scène sauvage décrite plus haut, voici le chant infernal que le prêtre adressait à la Déesse de la terre:

«Salut, salut, mère, ô, Déesse *Bhohanee*!

Regarde, nous t'offrons un sacrifice,

Prends-en ta part, ô, mère et réjouis-toi!

Réjouis-toi, et en retour accorde-nous tes faveurs!

Aux sons de la musique, en ce jour de fête,

Voici que nous t'adorons et observons les rites anciens:

Salut, vous tous, Dieux des montagnes,

Dieux de la jungle sauvage, Dieux des vallées,

Venez tous, accourez, et d'un commun accord,
 Agréez le sacrifice que nous vous avons préparé.
 Qu'une moisson riche et abondante grandisse
 Dans tous les champs et clairières que nous avons ensemencés;
 Dieux et Déesses, vous tous, écoutez-nous!
 Soyez propices à nos vœux et à nos prières;
 Voyez ce jeune homme, c'est la victime du sacrifice,
 Sa chair est riche et tendre, son sang généreux,
 Nous l'avons acheté et dûment payé,
 Ni père, ni mère ne dit: cet enfant est à moi!
 Sa chair, son sang, sa vie, tout son être est à toi;
 Avant d'être lié par le mariage,
 Nous l'avons choisi, nourri exprès pour ton service,
 Et maintenant le voici, selon tes rites saints et purs.
 Nous te l'offrons, ô *Bhobanee*, à toi, à toi seule!
 Goûte cette offrande, satisfais les désirs de ton cœur,
 Et laisse-nous retourner en paix dans nos foyers!
 Que cette offrande te soit agréable et sois nous propice,
 Nous ne sommes plus coupables de péché,
 Que chacun reçoive bientôt des marques de ta faveur!»

Cette prière terrible a été répétée par un jeune homme échappé au *meryah* et recueilli dans un orphelinat protestant.

Le culte rendu par les Khonds à leur divinité nationale justifie l'expression de W. HUNTER qui appelle leur religion une religion de sang.

En 1836, les Anglais, voulant étendre leur autorité et atteindre les tribus des montagnes, se mirent en devoir de faire cesser avant tout ces rites sanglants. La première mesure fut d'exiger des chefs la cessation des *meryah* dans leurs *mutta* respectifs, et comme gage de leur bonne volonté, ils demandèrent qu'on leur livrât les victimes qui étaient en réserve. A cet ordre, il y eut une agitation générale; on se consulta, puis on se calma graduellement, et pour «sauver leur honneur», dirent-ils, les chefs demandèrent au gouvernement qu'il fit cesser ces coutumes nationales d'un seul coup et partout à la fois, de manière à prévenir les dissensions qui ne manqueraient pas de se produire entre les ennemies et les partisans des vieilles coutumes. La demande était sage. Mais comme ces sacrifices étaient le centre de la vie khonde et comme un lien qui de temps en temps réunissait tous les clans épars sur les montagnes pour les fondre en une seule communauté, il s'agissait de leur trouver un substitut équivalent.

Ce fut le gouvernement lui-même qui se substitua à *Bura penu*, le dieu de la terre khonde, sans toutefois toucher à l'administration et à l'indépendance relative des clans respectifs. C'était là un grand coup et un coup de bonne politique, on accepta le fait accompli qui en somme ne bouleversait guère la vie de la nation. Actuellement, c'est donc le gouvernement qui les tient unis, comme maître du pays.

Voilà comment furent abolis les *meryah*. Et maintenant est-ce un fait qu'il n'y ait plus de sacrifices humains chez les Khonds? Officiellement le rite

est aboli, mais la croyance générale est qu'ils se pratiquent encore au fond des forêts impénétrables: des cas isolés saisis par la police tendent à confirmer cette croyance. L'année dernière était interné à Cuttack un petit rajah des montagnes qui avait immolé cinq victimes humaines pour obtenir la guérison d'une de ses femmes. Bien d'autres cas sont cités en conversations privées alors qu'il n'y a aucune crainte d'être vendu. C'est un fait cependant que les sacrifices publics sont abolis.

Le Khond si tenace dans ses coutumes, celle-là était surtout l'emblème de sa nationalité, a voulu au moins en conserver un souvenir, et tout en continuant les hécatombes publiques, il a remplacé les victimes humaines par des animaux.

Dans le *taluk* de Baliguda, c'est, paraît-il, un singe qui a cet honneur comme étant l'animal qui ressemble le plus à l'homme. Il est enterré vivant, ailleurs dans quelques *mutta*, c'est en buffle.

«A la pleine lune de mars, écrit le Père SUIFFET, jour où anciennement se pratiquaient les sacrifices humains, a lieu maintenant le sacrifice du buffle qui y a été substitué. L'animal a été choisi de longue date, nourri richement par les Khonds de la contrée; mais voici le jour arrivé où il doit satisfaire pour le peuple et attirer sur lui et ses moissons, les faveurs de *Bura-penu*. La victime est amenée solennellement au milieu d'une rizière centrale, aux sons d'une musique infernale. A un signal du *djani* (prêtre) chacun, un coutelas à la main, s'en va trancher dans les flancs de l'animal vivant, un morceau de chair sanglante qu'il dévore ou va enfouir dans son champ. La fête finit par des libations quand il ne reste plus rien de la victime.» Tels qu'ils sont, ces sacrifices ont déjà quelque chose d'atroce et de sauvage, que devaient-ils être au temps des victimes humaines? J'ai vu le rocher où chaque année les Khonds du *mutta* de Digby se réunissaient pour faire leur offrande, rouge du sang répandu. Il a la forme d'un vaste autel et l'on voit encore les rigoles pratiquées dans la pierre pour l'écoulement du sang.

Un autre souvenir de ces temps barbares est un petit village appelé Merycot, formé entièrement des victimes gardées en réserve et libérées par le gouvernement. Ces *meryah* sont maintenant chrétiens.

II^e Culte.

1^o Sacrifices secondaires.

Outre ces sacrifices solennels, les Khonds en offrent un grand nombre d'autres non sanglants; leur vie en est toute pleine. A la moindre maladie le Khond, saisi de frayeur, fait appeler le *djani*. Moyennant quelques simagrées rendues efficaces par la promesse d'un bon pourboire, il a vite fait de promettre la santé à son malade.

Les œufs, les poules, le riz, le safran, des cochons, telle est en général la matière de leurs sacrifices particuliers. Ceux-ci se font soit à la maison, soit dans les champs, soit dans la forêt.

Les Khonds offrent à leurs *penu* les prémices de leurs moissons; ces offrandes se font habituellement d'une façon privée, dans chaque famille, avant le repas principal, avant de toucher aux premiers fruits de la saison, les prémices en

sont également offertes à la divinité. C'est ainsi qu'à l'époque des mangues et du *mohulo*, un sacrifice (*kedu pudja*) est offert au village au *Darni penu*. Avant d'avoir offert, le Khond ne touchera pas à une mangue. S'il le faisait, d'après son intime conviction, il ne manquerait pas de devenir la proie du tigre. Ce sacrifice est précédé d'une danse bruyante. J'ai dit plus haut que le *Darni penu* n'est qu'un vulgaire morceau de bois piqué en terre et entouré de pierres. C'est là-dessus que se déposent les offrandes quand le sacrifice a lieu.

2° Prêtres. *Tlomba*.

En général, dans chaque village khond, il y a un *tlomba*, un prêtre. Ce prêtre est toujours un Khond quand il s'agit du service des divinités de la race, vraiment khondes; car, par une infiltration insensible, depuis que ces aborigènes sont entrés en contact avec les Hindous, ils ont adopté quelques divinités de provenance aryenne, sinon tous, au moins une partie d'entre eux.



Pierres vénérées dans la forêt.

Adoptant certaines divinités, ils adoptent aussi quelques pratiques du rituel. Ces dernières sont accomplies par des prêtres *panam* d'origine hindoue.

C'est un *panam* ou un *toti* qui fait aussi l'office de prêtre dans certaines cérémonies funéraires. En aucun cas un Brahme n'est appelé, même en supposant que l'on puisse s'en procurer un dans l'endroit.

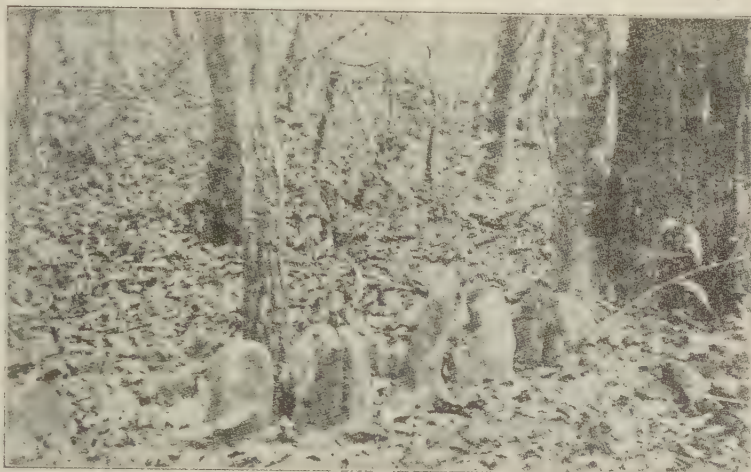
Il paraît que primitivement chaque dieu, avait un certain nombre de familles choisies, dans chaque tribu, dont le seul travail était de le servir et de l'honorer. Aujourd'hui, si l'on en excepte le dieu principal, *bura penu*, aucune divinité n'a de prêtres héréditaires. Le résultat est une liberté complète pour tous ceux qui désirent embrasser la profession, et on ne se fait pas faute de l'embrasser, car elle nourrit bien son homme. Avec un peu de pratique et d'adresse, rien n'est plus facile que d'en imposer à ces peuplades crédules et de se faire passer pour un prêtre sous la foi d'une vision ou d'un songe.

3° Temples et Pierres sacrées.

Ce peuple si imbu de religiosité n'a pas de temples ou de maisons spéciales réservées au culte qu'il rend à ses *penu*. Le pied d'un gros arbre,

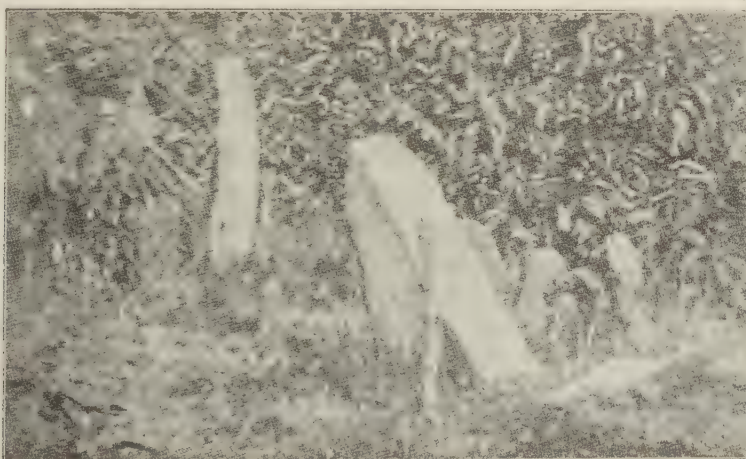
un endroit retiré de la forêt, une clairière, une pierre, un rocher aux formes bizarres, sont ordinairement le temple choisi pour accomplir les rites traditionnels. En cela, ils diffèrent encore totalement des Hindous, qui bâtissent des temples partout, au point que chaque famille un peu à l'aise a le sien.

Les seuls monuments élevés à la divinité, s'il est permis de leur donner ce nom, sont des pierres longues et aiguës que l'on rencontre près des vil-



Pierres élevées par les ancêtres dans la forêt.

lages, sous les gros arbres et même en pleine forêt. Ils sont souvent par groupe, comme les pierres des menhirs et des cromlechs des pays celtiques. Qui les a disposées ainsi? ont-elles la même origine et la même signification



Pierres phalliques.

que ces monuments mégalithiques? Quelques Khonds disent que ces monuments ont été élevés pour commémorer leurs ancêtres. D'autres disent que leurs divinités nationales restent dessus, mais aussi, très souvent, sous la terre d'où elles sortent de temps en temps. Ces rudes blocs de pierre marqueraient la place d'où elles sont sorties et par où elles sont rentrées! Quelles que soient les explications que ces enfants des forêts puissent actuellement en donner, il est fort probable qu'elles ont eu originairement une signification

phallique. La hideuse couleur rouge donnerait à penser que ces blocs pointus sont les emblèmes des énergies de la nature, incarnées dans le dieu de la terre, aux appétits sanguinaires, et auquel sont offerts les sacrifices sanglants. Les piquets plantés devant les maisons et représentant le *Darni penu* semblent aussi avoir la même origine phallique retrouvée et expliquée chez les Hindous de la plaine qui les ont eux-mêmes empruntés aux Aborigènes.

Le Khond a un grand respect pour ces pierres et ces signes et les salue religieusement en passant près d'eux. Parfois encore, on rencontre de petits tas de pierres le long des sentiers, aux détours des chemins; en passant, le Khond se baissera pour saisir une pierre et l'ajouter au tas. Il ne paraît pas que ces tas de pierres aient une signification religieuse; on a voulu dire qu'ils marquent l'endroit où une personne aurait été emportée par le tigre. D'après une autre explication, ce serait simplement une pratique superstitieuse: quand les Khonds voyagent, ils ajoutent une pierre au tas dans l'espoir de faire un bon voyage, un bon marché, ou de réussir dans l'objet de la visite qu'ils vont faire.

III^e Croyances et pratiques relatives à l'au-delà.

1^o Métempsycose.

Il n'est pas facile d'avoir une idée exacte de la croyance religieuse des Khonds. Ils n'ont aucune notion précise du ciel et de l'enfer. *Sateka gulle vihito* après la mort, disent-ils, tout est fini. Il n'y a plus de douleur, il n'y a plus de bonheur.

Cependant leurs cérémonies sont en contradiction avec leurs paroles; certaines de ces cérémonies laissent à supposer qu'à la mort l'âme ne meurt pas. Ils croient à la métempsycose. D'après eux, le petit-fils est l'incarnation du grand-père, la petite-fille l'incarnation de la grand-mère. Ainsi le père a un fils marié: le père meurt, le premier garçon qui naîtra au fils après la mort du père, sera son incarnation. De même pour les filles etc. Une personne meurt au village: le premier enfant qui naîtra, sera l'incarnation de cette personne.

Ils le croient si bien qu'ils ont une cérémonie spéciale à cette occasion. A la naissance d'un enfant, on appelle les voisins et on fait fête, on prépare du riz pour en faire manger à l'enfant. En lui donnant ce riz à manger, ils disent: «Te voilà revenu à la vie; dès aujourd'hui mange du riz, grandis, achète des champs, va à la chasse et meurs dans un âge avancé.» Ils immolent ensuite un cochon et une poule. Et tout cela se fait non au nom de l'enfant qui vient de naître, mais au nom de la dernière personne morte au village.

2^o *Pideri tapka* apporter le démon.

A la mort d'une personne, les Khonds ont une cérémonie assez bizarre qu'ils appellent: *pideri tapka*, apporter le démon. Une personne meurt, de suite on la brûle. Le lendemain les parents du défunt se rendent au bûcher pour apporter à la maison l'âme du défunt. Ils fouillent dans les cendres jusqu'à ce qu'ils aient trouvé un ver quelconque. Ce ver, d'après eux, n'est autre chose que l'âme du défunt. Ils le ramassent donc avec précaution, et l'apportent à la maison et lui donnent à manger de la viande et du riz. Le lendemain le prêtre, qui est en cette circonstance un *toti* (pariah), passe à l'huile

tous les gens de la maison, en disant au ver: «Rappelle-toi que nous t'avons apporté beaucoup de bois pour te brûler, nous avons pleuré à ta mort, nous avons fait le *pideri tapka*, nous nous sommes passés à l'huile, désormais ne nous fais point de mal et ne nous mange pas!» Ensuite le prêtre met ce ver dans un panier rempli de riz, il couvre ce panier d'une toile neuve et expose le tout sur le bord de la route en disant: «Mange ce riz, habille-toi de cette toile neuve et ne nous tracasse plus!»

3° Cérémonies funéraires.

Une personne est-elle dangereusement malade, ils font un *pudja* (sacrifice) qu'ils appellent *dinga jelba* «tirer la vie». Le prêtre prend un arc, une poule, une feuille de goyavier et du fil. Il attache le tout au toit de la maison, de façon à ce que le fil descende sur la tête du malade. La vie, si elle doit partir, ne partira évidemment que par cette ficelle. Mais là-haut, sous le faite, l'arc, la poule etc. l'arrêteront, et en tirant cette ficelle, la vie sera obligée de rentrer dans le corps de cet individu.

Un homme meurt: aussitôt on le passe à l'huile et on lui met tous ses ornements. Dans la bouche ils lui mettent des sous, roupies, sur la poitrine du riz, près de la tête tous ses *chattis* (vases) en disant: «Mange ce riz, jouis de ton argent et de tout ce que tu as gagné pendant ta vie, emporte des ustensiles de cuisine au pays des morts! etc.» De cette façon, ils vont le brûler avec tous ses ornements. Sur tout le parcours de la route, ils sèment du riz, tout cela pour louer le mort en le faisant passer pour un homme riche, ou plutôt la vraie cause, je crois, c'est la crainte. Ils lui donnent tout ce qu'il a gagné pendant sa vie pour qu'il ne revienne pas les tracasser après sa mort. Aussi un mort dans une maison est-il souvent la ruine pour les survivants.

Le deuil chez les Khonds dure trois jours. Après avoir brûlé le mort, tout le monde se baigne, boit du *modo* et rentre au village. Pendant trois jours, personne ne travaille, tout le monde est censé pleurer.

Le lendemain de la mort, ils font le *pideri tapka*. Le troisième jour, ils font le *sudo*, la purification. Ce jour-là, les gens des villages éloignés viennent faire leurs condoléances. Ils s'habillent de toiles neuves, mettent tous leurs ornements. En arrivant au village, pendant une demi-minute, ils font semblant de pleurer, et puis ce sont des rires effrénés, des danses, des manifestations de joie à n'en pas finir. Ils tuent un buffle, une chèvre, un cochon, et font la fête.

Une femme meurt en accouchant. D'après les Khonds elle est devenue un démon. A sa mort, personne ne doit pleurer; le second jour, ils n'iront pas chercher son âme au bûcher, ils n'annonceront pas sa mort. Les gens des villages éloignés ne viendront pas danser. Personne ne la touchera, les Khonds ne la porteront pas au bûcher; si le mari est à la maison, lui seul pourra la porter, sinon, elle restera là, ou bien un *panam* payé la trainera au bûcher.

Toutes les cérémonies ci-dessus sont observées pour une personne qui meurt au moment de la moisson. La raison en est que pendant la moisson personne ne doit être triste; sinon le riz ne profitera pas. Cependant, une fois la moisson terminée, toutes les cérémonies seront suppléées. On annoncera sa mort, les gens viendront danser, et l'on fera la fête.

Enfin, ces cérémonies ou ce rituel est aussi observé quand une personne est tuée par un tigre. A cette occasion, point de pleures, point de danses, tout le monde se tait et parle à voix basse. S'il y a des femmes dans la maison du défunt, elles seules pourront le porter au bûcher; sinon, le mort restera là où il est, et le tigre le mangera. La raison est, comme je l'ai dit plus haut, que pour les Khonds il n'y a point de tigres proprement dits. Tous les tigres sont des divinités ou des ennemis qui prennent cette forme. Aussi, si les gens se montraient tristes à cette occasion, ce démon ou cet ennemi ne manquerait pas de les tuer tous.

Quand un homme est tué par un tigre, tous les hommes du village ne font aucun travail pendant 16 jours. Chacun reste tranquille dans sa maison; personne ne sort et aucun étranger ne vient dans ce village. Pendant 16 jours chaque matin, le prêtre asperge d'eau lustrale les gens du village. Ce n'est qu'après cette aspersion qu'ils pourront manger. Le 16^e jour, le prêtre sacrifie un cochon. Avec le sang de ce cochon, il frotte les jambes de chaque individu et passe au cou de chacun une graine attachée avec un fil passé au safran. Cette graine doit les préserver de la dent du tigre. Après cela ils retournent au travail. D'après les croyances khondes, un homme tué par un tigre revient la troisième nuit à cheval sur le tigre. Il rôde autour des maisons en gémissant, et dévore tous ceux qu'il rencontre sur son passage.

Aussi, ces nuits-là, personne ne sort.

IV• Serments. *Saroda*.

Les serments occupent une place considérable dans l'existence du Khond. Ils sont à la fois religieux et civils, car ils sont tolérés, sinon encouragés, par le gouvernement.

Dans les *pantchayet*¹, quand les arguments des deux parties laissent les juges dans l'indécision, alors on a recours au *saroda* (serment ou épreuve), à peu près tel que cela se pratiquait au moyen âge, en France et ailleurs.

Dans toutes ces épreuves, les témoins des deux parties sont présents, quand l'épreuve le permet, et les résultats n'échappent à personne. On m'a cité nombre de cas où le patient est sorti victorieux; y a-t-il supercherie ou quelles sont les causes qui interviennent ici? En tous cas, on peut affirmer que le Khond est franc et que les faux serments sont tout à fait rares parmi eux.

Voici les principales de ces épreuves.

1° *Kanda saroda* le serment du feu. — A chaque bout d'un brasier de dix pieds de long sur deux de large, il y a un creux rempli d'eau. L'individu qui fait le serment, se frotte fortement les jambes avec de l'huile, puis il passe dans le premier creux rempli d'eau, marche sur le feu, et saute dans l'eau de l'autre côté. Il fait cela sept fois. Si ce jour-là même, ses jambes n'ont aucune brûlure, il est innocent. Si, au contraire, ses jambes sont brûlées, il est coupable. Il doit rendre l'objet en litige, et donner en plus à son ennemi un buffle, et deux roupies aux chefs qui ont fait faire le serment. Beaucoup de Khonds croient que si l'individu tient en ses mains les pattes d'une grenouille, il marchera sur le feu sans se brûler.

¹ V. plus haut p. 97.

2° *Sidru saroda* le serment de l'eau. — Dans un *chatti* d'eau bouillante, ils jettent un sou ou une roupie. Le coupable doit retirer ce sou ou cette roupie; si sa main est brûlée, il doit donner, outre l'objet contesté, un cochon comme compensation.

3° *Nizzu saroda* le serment de l'huile. — Le coupable présente ses deux mains sur lesquelles on verse de l'huile bouillante; s'il est brûlé, il doit donner un buffle à ceux qui ont fait faire le serment.

4° *Loha Kassananga saroda* le serment du fer. — Le coupable a les deux mains jointes et attachées. Entre le pouce et l'index, on dépose une barre de fer rougie à blanc; avec cette barre de fer sur les mains, il doit faire sept fois le tour des gens réunis en *pantchayet*. La septième fois, en arrivant devant eux, il leur fait le *salam* et dépose son morceau de fer. S'il est brûlé, il doit donner un buffle, outre l'objet en conteste.

5° *Mounda meda saroda* le serment de l'étang. — Un individu, debout dans un étang tient à chaque main un bâton enfoncé dans l'eau. Les deux hommes qui font le serment saisissent chacun un bâton, s'accroupissent dans l'eau, pendant que deux autres individus leur versent une certaine mesure de lait sur la tête. Le premier qui lève la tête est coupable. Il doit rendre l'objet en litige et donner en plus un buffle et cinq roupies.

6° *Kradi saroda* le serment du tigre. — Les restes d'un bûcher ayant servi à brûler un homme tué par le tigre sont placés dans une rizière contestée. Pendant sept jours et sept nuits, l'individu doit rester couché dans cette rizière, sans hache, sans arc. etc. Si pendant ces sept jours, le tigre ne le mange pas, il est innocent et la rizière lui appartient. S'il est mangé, les parents doivent restituer la rizière et donner en plus un buffle et 24 roupies à ceux qui ont fait faire le serment. Jamais le coupable qui le fait, disent les Khonds, n'échappe à la terrible conséquence, il est infailliblement mangé.

En février 1904, un *panam*, propriétaire injuste d'un belle rizière volée à un pauvre Khond, fut soumis par le *pantchayet* à l'épreuve du *kradi saroda*. Après avoir accepté, saisi de frayeur à la perspective d'une mort violente, il se dénia. Le soir du jour où l'épreuve devait commencer, le tigre, à la tombée de la nuit, emportait une des vaches de son étable située au milieu du village, et les Khonds de dire aussitôt: «A la place de la vache, c'est lui que le tigre aurait enlevé, s'il avait fait le serment!» (P. SUIFFET.)

A Maniksuru, sept frères étaient possesseurs également injustes d'une propriété volée. L'un d'eux, désigné par le sort, fut soumis à l'épreuve du *kradi saroda*. Il coucha sept nuits consécutives, sans défense, dans le terrain contesté. Le matin de la septième nuit, il courut vers ses frères et dit: «Me voici encore vivant, le champ est à nous, allons nous réjouir par une copieuse libation de *modo!*» Ils se mirent en route, mais n'arrivèrent pas au but; à mi-chemin, le tigre sautait sur le plus jeune, celui qui avait fait le serment! Voilà comment le propriétaire volé rentra en possession de son champ et comment son droit fut reconnu par tous. (P. SUIFFET.)

7° *Kozu mesui saroda* le serment de la poule. — Ceci est un petit serment pour voir s'il y a lieu d'en faire un plus grand. Ou veut forcer une personne, par exemple, de faire à serment du tigre ou du fer; que fera cette

personne? Elle prendra une poule, et lui plongera trois fois les pattes dans de l'eau bouillante en disant:

«*Sende Bura, nede Bura, tada, plitsa manzi, aku, gogu, Kodi, Kosu, Kozu, soru, vadi, gadi gia manzi, anu nuzu saroda gipti mai. Doso ajja masseka, i Kozutri Katka tota rudu radananga vepacari.*»

Ceci est à peu près la formule de tous les serments que les Khonds font: «*Bura* d'en haut, *Bura* d'en bas, tu as créé la terre, tu as fait les feuilles, les arbres, les vaches, les bœufs, les poules, les montagnes et les pierres, aujourd'hui je fais un serment: Si je suis coupable, que les jambes de cette poule soient brûlées!» Si elles sont brûlées, il se croira coupable et rendra l'objet contesté; sinon, il fera le grand serment du tigre.

8° *Turisi saroda* le serment du turisi (arbre). — Ce serment se fait surtout pour une personne qui s'est mal conduite. On prépare un mélange de feuilles de cet arbre (*turisi*) de terre rouge, de noyaux de mangues, d'œufs pourris etc. Le tout est déposé sur la tête de celui qui fait le serment, pendant qu'il dit: «Si je suis coupable, que je devienne lépreux!» Si rien ne lui arrive pendant l'année, il est innocent.

9° *Vira saroda* le serment de la terre. — Un champ est en litige. Ils mélangent la terre de ce champ avec du sang de caméléon et de petit *balli* rouge, et l'individu doit avaler ce mélange en disant: «Si ce champ est à moi, que je vive! s'il ne m'appartient pas, que je meure!» Si pendant l'espace de sept jours, cet individu a la moindre fièvre, il est considéré comme coupable.

De tous ces serments, le Khond n'a réellement foi qu'au *kradi saroda* (le serment du tigre). Il le redoute au suprême degré, parce qu'il le croit infailible.

La plupart des autres épreuves ne sont souvent que de la farce, avouent quelques-uns. Il suffit de connaître la médecine qui, appliquée aux membres, les préservera des atteintes du feu etc. D'autres cependant ne veulent pas en convenir et affirment, pour le serment du feu, par exemple, qu'aucune médecine n'est appliquée.

Pour finir ce chapitre, disons un mot sur ce qu'on pourrait appeler les

V° Interdits.

Quand le tigre a mangé un homme dans un village, tout le village est mis en interdit pendant 16 jours. Il en est levé par la cérémonie décrite plus haut (p. 660) à propos des rites funéraires.

Le même interdit, quoique moins rigoureux, est jeté sur un village quand une maison devient la proie d'un incendie.

Un interdit ou excommunication — privée celle-là — sur des personnes atteintes de maladies que le Khond considère comme ignobles et impures. Celui qui en est infecté devient un objet d'horreur et de répulsion générale. Il est chassé du village et de la société. Comme l'on traitait les lépreux au moyen âge, on traite ici ceux qui sont atteints du «haut mal». Relégués par leurs propres parents dans une solitude, loin de toute habitation, ils n'ont pour vivre que ce qu'ils trouvent; on les fuit comme la peste, et lorsqu'ils meurent, personne ne touche à leur cadavre ni aux objets qui leur ont servi.

Über die erste Lautstufe der Kinder.

Von Prof. Dr. CARL FRANKE, Löbau.

In seiner „Kindersprache“ (Leipzig 1907) bietet W. STERN auf SS. 18—20, 85—87, 159—162, 255—256 und 379 die Sprachanfänge von 22 Kindern, von denen 15 deutscher, 2 englischer, 1 französischer und 3 slawischer Nationalität sind, während 1 deutsches zunächst malayisch zu sprechen begann. Hierdurch wird das, was ich über die erste Lautstufe behauptet habe¹, im wesentlichen bestätigt. Bei 16 Kindern bestand das allererste Wort aus ein und demselben Konsonanten und aus Vokalen, nämlich bei elf deutschen: GÜNTHER STERN mit 0,8² und die beiden LANGE mit 1,9 *mama*, AMENT's Nichte mit 0,11½ *mam-mam* für Brot u. dgl., LINDNER's Tochter mit 0,9½ *papa*, IDELBERGER's Sohn mit 0,8 *wauwau*, SCHNEIDER's Tochter S. mit 0,10 *da*, EVA STERN mit 0,9 *aata* Vater, PREYER's Sohn mit 0,11 *atta* für fort, HILDE STERN mit 0,10½ *didda* ticktack, STRÜMPELL's Tochter mit 0,10½ *adee* adieu (das beim Anblick der Teemaschine geäußerte *ssissi* sehe ich noch nicht als Wort an); bei zwei englischen: SHINN's Nichte mit 0,10 *da*, MAJOR's Kind mit 1 *hi*; bei dem polnischen Kind OLTUSCEWSKI mit 1,1 *papa* für essen; bei dem malayisch sprechenden VOLZ mit 0,10 *papa*. Das französische Mädchen DEVILLE begann 0,10 mit dem Worte *oua oua* für Hundegebell und Hund zu sprechen. Jedenfalls soll hier *ou* wie in *oui* das konsonantische *u* bezeichnen.

Bei einem Kinde, LINDNER's Sohn, wäre das erste Wort rein konsonantisch gewesen, wenn man *mm* dafür ansieht, das er nur im Moment des gehörten Wagengeräusches für Wagen mit 1 äußerte; wenn nicht, so ergänzt er die Zahl der 16 Kinder, deren erstes Wort aus einem Konsonanten und Vokal besteht, auf 17, denn mit 1,1 gebraucht er *daa* demonstrativ.

Des deutschen Knaben TÖGEL erstes Wort *oo* hoch! mit 1,2 war dagegen rein vokalisches. Da dieses Kind erst mit 1,3 hierzu sein zweites Wort *da* fügte, so ist tatsächlich sein Wortschatz einen Monat lang rein vokalisches gewesen. Doch die Ursache davon ist offenbar, daß sein erstes aufgenommenes Wort *h* enthielt, das manche, und *ch*, das die meisten Kinder auf der ersten Lautstufe noch nicht sprechen können. Den Beweis liefert die weitere Sprachentwicklung des Kindes. Mit 1,3 läßt es auch in *obala* für *hoppala* *h* weg, das es erst mit 1,4 zum erstenmal bildet, in *hj hj* den Schall der Eisenbahn nachahmend. Diese Auffassung wird dadurch gestützt, daß sich unter den Erstlingswörtern der oben angeführten Kinder nur bei MAJOR 1 *h* findet und *ch* bei keinem. Auch Verstümmelungen der ersten Lautstufe wie *au* Auge (ST. LANGE mit 2,1), *aua* AUGUST (STRÜMPELL mit 1,7), *a-aa-oo* Kakao (TÖGEL), *o-i* cerises und

¹ Sprachentwicklung der Kinder und der Menschheit, Langensalza, H. BEYER, 1899, und in REIN's Enzyklopädi. Handb. d. Pädag., 2. Aufl., SS. 752—754.

² Nach STERN's Vorgang bezeichnet die Zahl vor dem Komma das vollendete Jahr, die dahinter den vollendeten Monat.

ia ia SUSANNE (DEVILLE), *oa* Ohr (PREYER mit 1,10), *oia* ROSA (LINDNER), *e yes* (JES SHINN 0,11), *eu* (DEVILLE mit 0,10) und *ui* (PREYER mit 1,10) pfui, beweisen nur, daß auf dieser oder wenigstens an deren Anfang manche bzw. viele Kinder *h, f, g, k, l, r, s*, englisch *th, j* und *ch*, ferner *pf, st* und die Doppelkonsonanten noch nicht bilden können und ihre Sprache daher sehr konsonantenarm ist. Nur zwei Ausnahmen sind mir schwer erklärlich: *eia* für NEUBACK (SIGISMUND mit 1,2) und dieselbe Form für FRIEDA (LANGE mit 2,3). Ich vermute, daß hier die Analogie des Freudenlautes *eia* eingewirkt hat. Derartige Ausnahmen können schwerlich meine Regel umstoßen.

Bezeichnend ist, daß von den drei slawischen Kindern zwei schon im Erstlingswort zwei Konsonanten sprechen, nämlich des Bulgaren GHEORGOV'S erster Sohn mit 1,1½, *dza* *daj*, sowie dessen zweiter mit 1,2 *zj* *zj*, und das dritte Kind es mit 1,1 in dem an zweiter Stelle erworbenen Worte *njanja* (polnisch) tut. Infolge der überaus starken Konsonantenhäufung in den slawischen Sprachen hat sich offenbar die Fähigkeit, einen Doppelkonsonanten zu sprechen, vererbt; auch werden daselbst die Kinder durch das Vorbild der Konsonantenhäufenden Erwachsenen vielmehr dazu angeregt. Sie mögen daher tatsächlich eine Ausnahme von der Regel, daß die erste Lautstufe einkonsonantisch sei, machen; doch sind auch bei ihnen die einkonsonantischen Wortformen während der zwei ersten Sprechmonate in der Mehrheit. In dieser Zeit stehen bei dem polnischen Kinde zwei zweikonsonantischen vier einkonsonantische gegenüber: *papa, pa, nie, ta*, bei dem älteren bulgarischen einem zweikonsonantischen drei einkonsonantische *fa, la, ča* (wohl *scha*); bei dem jüngeren halten sich beide Bildungsarten dreieinhalb Monate lang (1,2—1,5½) genau die Wage, einkonsonantisch sind *de, ade, di*.

Vielleicht erklärt es slawische Blutmischung, wenn wir auch bei drei deutschen Kindern im Erstlingswort schon mehrere Konsonanten vorfinden. Die aus einer Leipziger Bauernfamilie stammende Großmutter meines Sohnes, dessen erstes Wort *ugger* Zucker lautete, hatte tatsächlich slawischen Namen (KROBITSCH) und slawische Gesichtszüge. Das zweite deutsche zweikonsonantisch beginnende Kind ist SCHNEIDER'S Tochter F., die mit 0,10 *take, take* tanzen sagte. Eine noch auffallendere Ausnahme macht STUMPF'S Sohn, der 0,9½ alt mit *papn-mapn* für essen den Sprachanfang machte und bis 1,3 nur zwei einkonsonantische (*gaga, ha*), doch drei zweikonsonantische Wörter formte, während mein erwähnter Sohn im ersten Sprechmonat (1,9) 25 ein- und nur sieben zweikonsonantische Wortbildungen aufwies, also überwiegend auf der ersten Lautstufe stand. Doch hatte STUMPF'S Sohn, wie der Vater selbst und auch STERN zugeben, überhaupt eine ganz eigenartige Sprachentwicklung.

In scharfem Gegensatz zu den slawischen Kindern sind die Wörter des erwähnten französischen Mädchens DEVILLE während der ersten sechs Wochen (0,10—0,11½) sehr konsonantenarm und weisen nur konsonantisches *ou* sowie die Lippen- und Zahnlaute *p, m, n, t* auf: *oua, eu, papa, meme, mama, non, i, atata*. In *i* für Eugenie läßt das Kind *n* sogar noch mit 1,1½ weg und in derselben Zeit noch *rt* in *pa* *partie*. Zwei verschiedene Konsonanten in einem Wort sind bei ihm erst nach dem fünften Sprechmonat vermerkt (1,3), und zwar zwei Lippenlaute, also die leichtesten der Artikulations-

stelle nach, in *bam* und *pom*. Aber noch über ein halbes Jahr überwiegt die einkonsonantische Bildung stark, so mit 1,5 *popo* chapeau, *ghe* gnêtre, 1,7 *ata* entends, 1,8½ *a mou* la mouche, *ape* attrapper, *mo* mort, 1,9 *nana* canards, *da* dans, 1,9½ *abeie* habillé, *ato* encore, *tou* clou, *toti* coquille. — Und dabei ist dieses Mädchen sehr sprachbefähigt; denn sein Wortschatz betrug schon mit 0,10:2, mit 0,11:4, mit 1,0:5, mit 1,1:9, mit 1,2:15, mit 1,3:36, mit 1,4:89, mit 1,5:116, mit 1,6:173, mit 1,7:254, mit 1,8:352, mit 1,9:457 Wörter.

Auch der Franzose EGGER¹ führt von seinem zwei Jahre alten Sohn zuerst drei einkonsonantische Wortformen an: *ta*, *ati* assis, und *papa*, darauf das zweikonsonantische *main*, dann aber wieder *dada*; ferner berichtet er, daß ein zweieinhalb Jahre alter französischer Knabe wohl „un, deux“, aber nicht „trois“ habe aussprechen können und ein dreijähriges französischen Kind von zwei harten Konsonanten in derselben Silbe den einen unterdrücke.

Die beiden deutschen Zwillinge LANGE bilden etwa ein Vierteljahr (1,9—2) nur einkonsonantische Wörter: *mama*, *papa*, *nein* und *hei* heiß, und selbst nach vollendetem zweiten Jahre neben zweikonsonantischen noch *te-te* stich!, *bau* Baukasten, mit 2,1 *bu* Buch, *da* danke, *ha* Hals, *au* Auge, *ma* mehr, ja selbst mit 2,3 noch *eia* Frieda, *bi* Brief, *fei* Fleischer.

IDELBERGER'S Sohn weist fünf Monate lang (0,8—1,1) nur einkonsonantische oder rein vokalische Wortformen auf, *wauwau*, *a-a*, *ää*, *ch-ch*, *dada*, *deide*, *baba*, *ada* und mit weggeworfenem *h* *obba* hoppa.

Bei AMENT'S Nichte treten über ein Vierteljahr (0,11½—1,3) nur einkonsonantische Wörter auf: *mamman*, *deda* Tante, *li* Willy. Dasselbe gilt für GÜNTHER STERN (10,9—1,½): *mama*, *papa*, *dada*, *ette* Jette, *daa*, *puppe*, *ta ta* guten Tag! — ferner für LINDNER'S Sohn, wenn man berücksichtigt, daß im Erzgebirgischen *d* und *t*, *b* und *p*, *g* und *k* meist gleich klingen: *mm*, *daa*, *dee*, *ded*, *dat*, *dada*, *aa*, *bab*, *gack*. — Auch von LINDNER'S Tochter sind bei Anführung der Sprachanfänge nur einkonsonantische Formen verzeichnet: *papa*, *mama*, *auf*.

Bei EVA STERN folgte auf die vier einkonsonantischen von 0,9—0,11 *aata*, *wauwau*, *papa*, *pappap* nach zwei Monaten das erste zweikonsonantische *hap*.

TÖGEL'S Sohn fügte zu dem rein vokalischen *oo* im zweiten Sprechmonat (1,3) die einkonsonantischen Formen *da*, *dot* und *wauwau*, doch zu Ende dieses die erste zweikonsonantische *obala*.

HILDE STERN bildete einen Monat lang (0,10½—0,11½) nur einkonsonantische *didda* und *bu*, dann aber die dreikonsonantische *hilde*. Allein dieser vereinzeltten Bildung folgen noch vier Monate lang nur einkonsonantische, nämlich: 0,11½ *dedda*, *puppe*, *bu*, 1 *papa*, *mama*, 1½ *baba*, 1,2 *wauwau*, 1,2½ *ss ss*, *baa baa* oder *daa daa*, 1,3 *bau*, *eischei*, 1,3½ *ala*, *muu*, *assä* und *da da*, so daß also dieses Kind mit einer einzigen Ausnahme fünf Monate lang nur einkonsonantische Wörter formte, und zwar 17. Ja selbst

¹ Beobachtungen und Betrachtungen über die Entwicklung der Intelligenz und der Sprache bei den Kindern, übersetzt von H. GASSNER, Leipzig 1903.

mit 1,5 erscheint noch *mamau* für Baum unter den nun stark auftretenden zweikonsonantischen Wortformen und mit 1,5 $\frac{1}{2}$ *fu* Fuß und *isse* Füße. Diese einzige Ausnahme ist aber der eigene Name des Kindes, und das hat meines Erachtens psychologische Bedeutung. Psychologisch ist es doch ganz erklärlich, daß das Kind auf Wörter, die in hervorragender Weise sein Interesse erregen, genauer hinhört und sich mehr anstrengt, sie nachzuahmen. Dies wird auch durch den Sprachanfang meines schon erwähnten Sohnes belegt, der als erstes Wort seiner Muttersprache *ugger* Zucker, den er besonders liebte, sich aneignete. Bei beiden Kindern kommt allerdings wohl noch ein lautphysiologischer Grund dazu. Beide gehören zu denjenigen, denen die Kehllaute leicht fallen. Ja in der Familie STERN scheint diese Veranlagung erblich zu sein, da GÜNTHER eine zeitlang fast alle Anfangskonsonanten, selbst Lippenlaute, durch *h* ersetzte und auch bei EVA das erste zweikonsonantische Wort mit *h* anfang, *hap* essen (0,11).

Bei PREYER's Sohn bekam das Erstlingswort *atta* sehr bald die zweikonsonantischen Nebenformen *hödda*, *hatta*, *hattai*, *ha-atta*; allein auch er gehört zu den Kindern, denen die *h*-Bildung leicht fällt; denn er bildete dies schon im zweiten Monat in den Lallsilben *ta-hu*. Allerdings ging auch *tto* fort bald in *ftu* über; doch er sagte noch 1,2 *ha-i* für heiß, 1,4 *bi* und *bibi* bitte, 1,6 *na* naß, *att* hart, 1,7 *waa-i* warm und weich, *otto* trocken, 1,11 *ut* Hut, 2 *annu* Handschuh, ferner um diese Zeit *aam* arm und *ott* fort, so daß bei diesem Kinde zwar zweikonsonantische Formen sehr bald nach der einkonsonantischen Erstlingsform auftraten, doch ein Jahr lang mit solchen rangen.

Der malayisch sprechende deutsche Knabe bildete etwa vier Monate lang nur einkonsonantische Formen, 0,10 *papa*, *mama*, *babu*, 0,11 *ini*, *itu*, dann zwei- und dreikonsonantische.

Von den englischen Kindern formte das MAJOR's etwa ein Vierteljahr lang (1—1,2 $\frac{1}{2}$) die Wörter nur einkonsonantisch, 1 *hi*, 1,2 *ack*, *babee*, *tittit*, 1,2 $\frac{1}{2}$ *baw* (wohl *bau*) ball, dagegen SHINN's Nichte während der zwei ersten Sprechmonate (0,10—1): ein nur vokalisches *e* *yes*, sechs einkonsonantische *da*, *nanana*, *mamama*, *kha*, *by* oder *my* und zweikonsonantisch nur *mgm* oder *ng-gng* wohl = all gone! (0,10).

Diese Beobachtungen führen zu folgenden Vermutungen: Die meisten französischen, deutschen und englischen Kinder bilden beim Sprechenlernen erst ausschließlich einige Zeit nur rein vokalische und einkonsonantische Formen, und zwar die französischen fast ein halbes Jahr, die deutschen und englischen (also wohl überhaupt die germanischen) etwa ein Vierteljahr. Bei denjenigen deutschen und englischen Kindern, wo zwei- oder auch dreikonsonantische Formen schon im ersten Sprechvierteljahr auftreten, bleiben sie während dieser Zeit, ja manchmal noch über sie hinaus, sehr in der Minderheit. Bei slawischen Kindern erscheinen zweikonsonantische Bildungen entweder sofort beim Sprachanfang oder sehr bald darnach, bleiben aber bei den meisten etwa ein Vierteljahr in der Minderheit.

Auch die Annahme ist nicht berechtigt, daß die Kinder nur deshalb zunächst die Wörter einkonsonantisch bilden, weil sie die meisten Konsonanten noch nicht sprechen können. Die Lippenlaute *m*, *b* und *p* sind wohl die

leichtesten Konsonanten. Von den Kindern, deren Sprachanfänge STERN vorführt, bilden acht bereits im ersten Sprechmonat und vier im ersten Sprechvierteljahr Wortformen mit *m* und Vokalen, fünf im ersten Sprechmonat und sechs im ersten Sprechvierteljahr solche mit *b* oder *p* und Vokalen, und schon 1528 schreibt CUSPINIANUS in seinem Werke Austria: „Wenn die Kinder zu sprechen anfangen, sagen sie, wenn sie Essen verlangen *pepp mem*“, ferner WACKERNAGEL: „Unsere Kinder rufen *memm*, wenn sie zu trinken verlangen.“ Doch Wortformen, in denen sowohl *m* als auch *b* oder *p* vorkommen, haben alle diese Kinder in der ersten Sprechperiode noch nicht, sondern GÜNTHER STERN gestaltet noch 1,11 *bim* in *bä* um, HILDE STERN 0,11 *bums* zu *bu* oder *buä* und Baum noch 1,5 zu *mamau*, während mein älterer Sohn 1,9 dafür *bau*, LINDNER's Kind hingegen *maum* sagte. Dieser Fall ist um so beweiskräftiger, als alle drei Kinder das Wort Baum individuell verschieden nachahmen, aber keines sowohl *b* als auch *m* beibehält. Nur STUMPF's Sohn tut dies 0,9½ in einem Wort *papn-mapn*, doch bildet ja überhaupt seine Sprachentwicklung eine große Ausnahme. Auch sprechen z. B. die Zwillinge LANGE, die sprachlich sehr schwach begabt sind, außer *m*, *p* und *b* mit Vokal schon im ersten Sprechvierteljahr noch *n*, *h* und *t* mit Vokal, und HILDE STERN wahrt in den Wörtern mit 0,10½ *d*, mit 0,11 *b*, mit 0,11½ *h*, *l*, *p*, mit 1 *m*, mit 1,2 *w*, mit 1,2½ *ss*, mit 1,3 *sch*, mit 1,4 *k*, mit 1,4½ *r*, *n* zum erstenmal. Offenbar macht es den Kindern in der ersten Sprechperiode keine Schwierigkeit, wenigstens *m*, *b* oder *p*, *n*, *d* oder *t* zu bilden, sondern lediglich der Wechsel der Artikulationsstelle oder -art der Konsonanten in einem Wort, und das halte ich für das bezeichnendste Merkmal der ersten Lautstufe. Selbst wenn aber der eine oder der andere Konsonant, dem oder jenem Kinde noch zu schwer wäre, so könnte es sich mit Ersatz durch einen ihm leichteren helfen, wie es dies in Wörtern tut, die einen einzigen ihm noch zu schweren Konsonanten enthalten, und auf den späteren Lautstufen; so erscheint bei SHINN's Nichte mit einem Jahre *my* für *by*, bei meinem älteren Sohn im ersten Sprechmonat (1,9¾) *ab* Affe, bei GÜNTHER STERN 1,10 *papao* und den Zwillingen LANGE 2,3 *tata* Kakao.

Meine Ansicht findet auch eine Stütze in der sogenannten Ammensprache. Zwar hat diese auch Wörter mit verschiedenen Konsonanten, aber stark überwiegen in ihr die einkonsonantischen, und zwar meist in reduplizierter Form, so *Mää*, *Muu* japanisch *mo* russisch *muumuu*, *Mama*, *Papa*, *Wauwau*, *Deidei*, *Wehweh*, japanisch *pipi* Flöte, *nyanya* Katze, *kokko* Huhn, *pappa* Tabak, *Pappap*, *piepiep*, französisch *coccoc* Huhn. Auch *Mimmi* Milch ist wohl schon ein fester Bestandteil der Ammensprache. Diese einfachen einkonsonantischen Bildungen übernimmt das Kind schon beim Sprachanfang unverändert; so geben sie auch 14 der von STERN verzeichneten Sprachanfänge. Wir haben sie daher wohl nebst den rein vokalischen als die leichtesten und ursprünglichsten Wortbildungen anzusehen. Ja es macht den Eindruck, als ob die Kinder andere Wörter nach deren Schema umwandelten, was besonders deren häufige Reduplikationen beweisen, so *bibi* bitte (PREYER 1,4), *bebe* Besen (VIERORDT), *pepe* poupée (DEVILLE 1,3), *popo* chapeau (D. 1,5), *nana* canards (D. 1,9) Nase (PREYER), *nini* englisch nice, *daadaa* oder *taataa* (STRÜMPPELL 0,10, mein älterer Sohn 1,9, GÜNTHER STERN 1,½) guten Tag, *dodo* Dörchen (PREYER),

titit (MAJOR 1,2) und *dadatt* (GÜNTHER STERN 1,11) ticktack, *tete* stichstich (LANGE), *tettet* Kette (WERTHEIMER), *wewe* Löwe (VIERORDT), *wiwi* (LINDNER) Friedchen, *fefe* Kaffee (WERTHEIMER), *ssissi* hepsi (HILDE STERN 1,5 $\frac{1}{2}$), *huhu* tuterutu (GÜNTHER STERN 1,7). Von Reduplikationen mit vokalischem An- und konsonantischem Auslaut ist wohl nur *allall* (TÖGEL 1,9 $\frac{1}{2}$) häufig. Auch rein vokalische kommen vor: *ia-ia* Susanne (DEVILLE). STERN pflichtet im allgemeinen dem von mir über die erste Lautstufe Gesagten bei. Doch ist für diese seine Regel S. 286: „Bei der sensomotorischen Schwierigkeit der Konsonanten ist das Kind lange nicht imstande, über die einfache Wortstruktur Konsonant-Vokal-Konsonant-Vokal usw. hinauszugehen“, zu weit. Auf der ersten Lautstufe herrschen meines Erachtens folgende vier Typen: 1. Konsonant-Vokal, so *daa*, 2. Kons.-Vok.-derselbe Kons.-Vok., so *didda*, 3. Kons.-Vok.-ders. Kons., so *dot*, 4. Kons.-Vok.-ders. Kons.-Vok.-ders. Kons., so *pappap*. Seltener sind die zwei Typen Vok.-Kons., so *att*, und Vok.-Kons.-Vok., so *assä*, und noch seltener die drei: Vok.-Kons.-Vok.-ders. Kons., so *allall*, Vok.-Kons.-Vok.-ders. Kons.-Vok. wie *oomama* Großmama (LINDNER 0,11, STRÜMPELL'S Tochter 1,2 und 1,6, mein älterer Sohn), *oggugguu* Onkel BRUNO (letzterer 1,9 $\frac{1}{4}$) und Kons.-Vok.-ders. Kons.-Vok.-ders. Kons.-Vok., wie *babaube* (VIERORDT). Dagegen sind die Typen: 1. Vok. und 2. Vok.-Vok., wie *au* auch (GÜNTHER STERN 1,8), *eia* Neuback und Frieda, häufiger als bei Erwachsenen.

Doppelkonsonanten und überhaupt verschiedene Konsonanten in einem Worte, vier- und noch mehrsilbige Bildungen sind als vereinzelte verfrühte Typen der zweiten Lautstufe anzusehen, veranlaßt entweder durch vererbte physische Anlage der Sprachorgane einschließlich der in Frage kommenden Gehirnteile und Nerven, oder durch starke psychische Erregung.

Hinsichtlich des Wegfalls der Laute im Kindermund stellt STERN die Regel auf: „Am häufigsten werden Anfang- und Endkonsonanten ausgelassen, sodann solche, die Elemente einer Konsonantenverbindung sind.“ — Auch diese Regel fasse ich für die erste Lautstufe enger und genauer: Auf dieser läßt das Kind in einem Wort mit verschiedenen Konsonanten diese bis auf einen weg, den es bisweilen für die weggelassenen einsetzt. Von den verschiedenen Konsonanten in einem Wort hält sich am festesten der inlautende, an zweiter Stelle der anlautende, an dritter der auslautende. Oder anders ausgedrückt: Die Kinder bevorzugen auf dieser Stufe die Typen Vok.-Kons.-Vok. und Kons.-Vok. Doch welche Konsonanten eines Wortes auf der ersten Lautstufe wegfallen, hängt von viererlei ab: 1. wie schon gesagt, von ihrer Stellung, 2. von ihrer größeren oder geringeren Schwierigkeit, 3. von der Silbenzahl und 4. von der Betonung. Auch STERN erklärt, daß lange Wörter und unbetonte Silben besonders der Verstümmelung ausgesetzt sind. Es empfiehlt sich daher die ein-, zwei- und mehrsilbigen Wörter getrennt zu betrachten.

I. Einsilbige Wörter der ersten Lautstufe.

1. Nie behalten einsilbige Wörter bei konsonantischem Anlaut auslautendes *r*, *sch* und wohl auch engl. *th*. So wird aus „mehr“ *mee* (SCHNEIDER'S Tochter S. mit 0,11 $\frac{1}{2}$), *mää* (mein ältester Sohn mit 1,9 $\frac{3}{4}$), *ma* (beide LANGE mit 2,1), „mir“ *mi* (EVA STERN mit 1,7, GÜNTHER ST. mit 1,10), französisch

„mort“ *mo* (DEVILLE mit 1,8 $\frac{1}{2}$); *bii* „Bier“ (mein ältester Sohn mit 1,9 $\frac{3}{4}$); französisch „court“ *tou* (DEVILLE mit 1,8 $\frac{1}{2}$); „hier“ *hi* (LINDNER's Sohn mit 1,9, GÜNTHER ST. noch mit 1,11), „Tür“ *gi* (WERTHEIMER's Tochter); französisch „mouche“ (musch) *mou* (DEVILLE mit 1,8 $\frac{1}{2}$); „Fleisch“ *fai* (mein ältester Sohn mit 1,9 $\frac{3}{4}$). Doch LINDNER's Tochter wandelte den Reibelaut *sch* in den leichteren *ch* um und nahm diesen auch im Anlaut für *fl* an *jeich*¹. Gerade dieser Fall ist mir ein beweiskräftiges Beispiel für die Tendenz der Kinder, nur ein und denselben Konsonanten in einem Worte zu sprechen. GÜNTHER STERN bildete erst im 14. Sprechmonat (1,11) *eisch*, als lange schon die Bildungsweise der zweiten Lautstufe der ersten die Wage hielt. Englisch „mouth“ wird *mou*.

2. Auch auslautendes *ch* schwindet fast stets bei konsonantischem Anlaut. So wird „Milch“ zu *mimii* (LINDNER's Tochter mit 0,11, PREYER's Sohn mit 1,8, mein älterer Sohn mit 1,9 $\frac{3}{4}$), „Buch“ zu *bu* (die beiden LANGE mit 2,1), „Tuch“ zu *tu* (STRÜMPELL's Tochter mit 1,4), „weich“ zu *waai* (PREYER's Sohn mit 1,7).

3. Auch auslautendes *s* bzw. *ß* werfen die meisten Kinder bei konsonantischem Anlaut stets weg. So wandeln sie „bums“ in *bu* (HILDE STERN mit 0,11), „bauz“ in *bau* (dieselbe mit 1,3), „bö“ in *beb* (VIERORDT), „naß“ in *na* (PREYER's Sohn mit 1,6), „Fuß“ in *fu* (HILDE STERN mit 1,5 $\frac{1}{2}$), englisch „falls“ in *faw* (fau, MAJOR's Kind mit 1,11 $\frac{1}{2}$), ja selbst englisch „yes“ in *jeh* (jee). Steht aber *h* im Anlaut, so wahren manche Kinder dies, manche auslautendes *s*; so wird „heiß“ zu *ha-i* (PREYER's Sohn mit 1,2), zu *hei* (beide LANGE mit 1,9), doch zu *aß* (STRÜMPELL's zweite Tochter), zu *eiß* (WERTHEIMER's Tochter), „Hals“ zu *ha* (beide LANGE mit 2,1).

4. Auslautendes *l* wird bei anlautendem *b* zu *w* (*u*) im englischen „ball“ (MAJOR's Kind mit 1,2 $\frac{1}{2}$), „Stuhl“ zu *bu* (GÜNTHER STERN mit 1,7), doch zu *ul* (mit 2,1); *l* wahrt sich auch bei schwindendem anlautendem *k* in *all* für „Karl“ (SIGISMUND's Sohn). Auch bei auslautendem *m* schwindet *k* im Anlaut und bei anlautendem *b* im Auslaut, so wird „komm“ zu *om* (STRÜMPELL's ältere Tochter mit 0,10), „Bank“ zu *baa* (mein ältester Sohn mit 1,9 $\frac{3}{4}$), wiewohl er *k* im An- und Inlaut sprach; doch bleibt *k* auch im Auslaut, bzw. wird durch Antritt eines Vokals inlautend, so bei WERTHEIMER's Tochter in *ocki* für „Bock“, im *kick* für englisch „thick“, wo es auch in den Anlaut gedrungen ist. In *ack* für englisch „hat“ ist auslautendes *k* sogar für anlautendes *h* und auslautendes *t* eingetreten (MAJOR's Kind mit 1,2). Aber auch deutsche Kinder unterdrücken anlautendes *h*, um auslautendes *t* zu wahren, wobei dies manchmal durch Anfügung eines Vokals inlautend wird. So sagte für „Hut“ HILDE STERN noch mit 1,6 *otte*, STRÜMPELL's ältere Tochter mit 1,4 und WERTHEIMER's *ut*, und PREYER's Sohn mit 1,6 für „hart“ *att*. Auch bei auslautendem *p* weicht *h*, so in „hopp“ *op* (HILDE STERN mit 1,4 $\frac{1}{2}$), ferner bei auslautendem *nd*, so in „Hand“ *ann* (PREYER's Sohn noch mit 2).

Auslautendes *g* schwindet bei anlautendem *t*, so in „Tag“ (Belege oben), behauptet sich aber auch und verdrängt *kr* im Inlaut, so in *gug* für „Krug“ (WERTHEIMER's Tochter). Im Auslaut tritt *f* für *rst* ein und verdrängt an-

¹ *j* und Gaumen *-ch* sind im Erzgebirge gleich.

lautendes *w* in *foff* für „Wurst“ (SCHULTZE), es schwindet aber auch im Anlaut bei auslautendem *t*, so in *ott* für „fort“ (PREYER's Sohn).

Wir sehen, manche Kinder wahren schon auf der ersten Lautstufe *l*, *k*, *g*, *f* nicht bloß im An-, sondern auch zuweilen im Auslaut. Außer auf die Stellung kommt es wohl noch auf die größere oder geringere Schwierigkeit der Bildung und des Verständnisses an, welcher Konsonant wegfällt; doch diese scheint individuell verschieden zu sein. Sicherlich ist das bei dem nur im Anlaut stehenden *h* so.

5. In dieser Stellung behauptet sich auch *w* nicht selten, so bei auslautendem *ch* und *rm* in *waai* für „weich“ und „warm“ (PREYER's Sohn mit 1,7).

Einsilbige und einkonsonantische Wortformen der ersten Lautstufe.

K i n d	Jahr, Monat	Kons.-Vok.	(Kons.-Vok.) × 2	Vok.-Kons.
AMENT's Nichte	0,11½—1,3	1	—	—
DEVILLE	0,10—1,3	1	6	—
EVA STERN	0,9—0,11	—	2	—
HILDE STERN	0,10½—1,3½	3	7	—
GÜNTHER STERN	0,9—1,½	1	4	—
Mein ältester Sohn . .	1,9—1,9¾	10	7	2
GHEORGOV I.	1,1½—1,3½	4	—	—
GHEORGOV II	1,2—1,5½	2	—	—
IDELBERGER	0,8—1,3	—	5	—
Beide LANGE	1,9—2	1	2	—
LINDNER's Sohn	1,1½—1,3½	1	1	—
LINDNER's Tochter . . .	0,9½	—	2	1
MAJOR	1—1,2½	2	—	1
OLTUSCEWSKI	1—1,2	4	4	—
SCHNEIDER's Tochter F. .	0,10—0,11½	1	—	—
SCHNEIDER's Tochter S. .	0,10—0,11½	1	1	—
PREYER	0,11—1,7	1	2	—
SHINN's Nichte	0,10—1	3	2	—
STRÜMPELL's Tochter . .	10½	—	1	—
STUMPF's Sohn	0,9½—1,3	1	1	—
TÖGEL's Sohn	1,2—1,3	1	3	—
VOLZ' Sohn	0,10—0,11	—	2	—
Zusammen		38	52	4

6. Die Beispiele unter 1—5 belegen zugleich die Erhaltung von *m*, *b*, *n*, *t*, *g*, *k*, *f*, *j* oder *ch* im An- und Auslaut, die von *h* und *w* im An-, sowie die von *p*, *l* und *s* im Auslaut.

Stehen im Anlaute die leichten Lippenlaute *m*, *b*, *p*, so fallen die auslautenden leichten Zungenzahnlaute *n*, *d*, *t* weg, teilweise unter Ersatz durch den anlautenden Lippenlaut. So wird „mein“ zu *ma* (LINDNER's Sohn mit 1,9), englisch „bed“ zu *be*, „bauz“ (bauts) zu *bau* (Beleg unter 3), „Mund“ zu *mum* (PREYER's Sohn). Ein Knabe sagte mit 1,6 sogar *sei* für „schreit“. Sonst erhält sich oft auslautendes *t* nach Wegfall oder Angleichung des anlautenden Konsonanten, so in *ut* und *otte* für „Hut“, in *att* für „hart“, in *ott* für „fort“ (Be-

lege unter 4), in *ut* oder *tut* für „gut“ (PREYER's Sohn noch mit 1,11) in *datt*¹ für „satt“ (STRÜMPPELL's ältere Tochter mit 1,4). Auch nach anlautendem *d* bleibt auslautendes *t*¹, so in *dot* für „dort“ (STRÜMPPELL's Tochter mit 1,4, TÖGEL's Sohn mit 1,3, LINDNER's Sohn mit 1,9). Dagegen ersetzt DEVILLE's Tochter mit 1,9 in *da* für „grande“ (grand) anlautendes *gr* durch *d*, läßt aber auslautendes *nd* weg und in *da* für „dans“ auslautendes *n*; sie bevorzugt also entschieden den Anlaut.

7. Zwischen *m* und *b* herrscht Schwanken; so wird „Baum“ zu *bau*, *maum* und *mamau*, „bim“ zu *bä*, „bums“ zu *bu*; doch überwiegt auch hier der Anlaut. Sonst hält sich allerdings *m* oft im Auslaut, so in *am* für französisch „faim“ (TAINE), in *om* für „komm“ (Beleg unter 4) *aam* für „Arm“ (PREYER's Sohn). Bei schwindendem anlautendem *h* behauptet sich auch auslautendes *p*, so für „hopp“ *op* (HILDE STERN mit 1,4 $\frac{1}{2}$).

Die Neigung der Kinder, auf der ersten Lautstufe lieber den anlautenden als den auslautenden Konsonanten in einsilbigen Wortformen zu wahren, also Bildungen wie *ba* solchen wie *ab* vorzuziehen, bekundet auch oben (S. 670) stehende Tabelle, nach der 23 Kinder fast zehnmal so oft (38 zu 4) Formen mit anlautendem Konsonanten und auslautendem Vokal, als umgekehrt bildeten. Wenn man aber zu Fall 1 noch die sehr beliebten Reduplikationen (52) wie *baba* hinzuzählt, so ist erstere Bildungsweise sogar 22 $\frac{1}{2}$ mal häufiger (90 zu 4).

II. Zweisilbige Wörter auf der ersten Lautstufe.

1. Noch öfter als die einsilbigen büßen die zweisilbigen Wörter auf der ersten Lautstufe den auslautenden Konsonanten ein, besonders in unbetonten Silben, ja verlieren diese vollständig, zumal wenn sie schwierige Konsonanten enthalten. So werden „Fleischer“ bei den beiden LANGE noch mit 2,3 zu *fei*, französisch „gnêtre“ zu *ghe* (DEVILLE mit 1,5), englisch „pencil“ zu *pe*, „bonnet“ zu *boh*, „Wasser“ zu *wa-i* (Wiener Knabe), „Zucker“ zu *ucka*, ja selbst „Papier“ zu *pa-i* (PREYER's Sohn), „Vater“ zu *aata* (EVA STERN mit 0,9), „Reiter“ zu *eile* (SIGISMUND), französisch „canards“ „encore“ und „coquille“ zu *nana*, *ato* und *toti* (DEVILLE noch mit 1,9 und 1,9 $\frac{1}{2}$). Sogar den schwierigeren anlautenden und inlautenden Konsonanten *s*, *j* und *k* weichen auslautendes *l* und *n*; so werden „Sessel“ und „Schlüssel“ zu *sessi* und *süssi* (WERTHEIMER's Tochter), „Axel“ mit 0,10 zu *akkee*, mit 1,10 zu *aje* (PREYER's Sohn), „Stiefel“ zu *tittit* (noch mit 3,8); „artig“ zu *addi* (AMENT's Nichte noch mit 1,9), „ticktack“ zu *didda* (HILDE STERN mit 0,10 $\frac{1}{2}$). Doch wird hier auslautendes *k* auch durch an- und inlautendes *t* ersetzt: *tittit* (MAJOR mit 1,2), *dadatt* (GÜNTHER STERN noch mit 1,11). Ferner werden „Besen“ zu *bebe* (VIERORDT), „essen“ zu *assä* (HILDE STERN mit 1,3 $\frac{1}{2}$), „Kuchen“ zu *kuue* (mein ältester Sohn mit 1,9 $\frac{3}{4}$) und *kuha* (PREYER's Sohn), „Locken“ zu *ocki* (WERTHEIMER's Tochter; französisch „attends“ zu *atata* mit 0,11 $\frac{1}{2}$ und „entends“ zu *ata* mit 1,7 (DEVILLE), „reiten“ zu *eita* (WERTHEIMER's Tochter), „Dorchen“ zu *dodo* und „trocken“ zu *otto* (PREYER's Sohn mit 1,7); englisch „blanket“ zu *baba*.

¹ Der geringe Unterschied zwischen *d* und *t*, sowie *b* und *p* scheint nicht in Betracht zu kommen, ist oft auch rein orthographisch.

GÜNTHER STERN schlägt allerdings bisweilen den umgekehrten Weg ein, doch zu einer Zeit, wo er vorwiegend schon auf der zweiten Lautstufe stand. Vor auslautendem *t* läßt er nicht bloß die schwierigeren Laute *s*, *l* und *k*, sondern auch *p* weg; so wandelt er mit 2,4 „Salat“ in *aat*, „Paket“ in *aeet*, wahrscheinlich mit unter dem Einflusse des auf der letzten Silbe des Wortes ruhenden Haupttons. Doch schon mit 1,2½ behauptete er in *oaal* für „nochmal“ sogar auslautendes *l* gegen das leichtere anlautende *n* und mit 1,11 in *eier* für „Geier“ auslautendes *r* gegen anlautendes *g*. Mir gilt das als ein neuer Beweis von der sehr vom Durchschnitt abweichenden Sprachentwicklung dieses Knaben.

2. Selbst von zweisilbigen Wortformen mit gleichen Konsonanten im An-, In- und Auslaut sind nur die mit *p*, *b* und *m* häufiger, so *pappap* (EVA STERN mit 0,11), *babbabb* (mein ältester Sohn mit 1,9¾), *mammamm* (AMENT'S Nichte mit 0,11½), vereinzelt dagegen auf der ersten Sprachstufe ist *titit*, während *dadatt* schon einer späteren angehört (Belege unter II, 1), desgleichen *nein nein* (SCHNEIDER'S Tochter F. mit 1,2), *guguck* (LINDNER'S Sohn mit 1,9½), *gagack* (VOLZ mit 1,3).

3. Bei zweisilbigen Wörtern mit konsonantischem An- und Inlaut scheint meist der schwierigere der beiden Konsonanten zu schwinden oder durch den leichteren ersetzt zu werden. So wird „Schlüssel“ zu *süssi* (WERTHEIMER'S Tochter), „Steine“ zu *eine* (SIGISMUND mit 1,7), „Schnitte“ zu *ditte* (GÜNTHER STERN mit 1,7), französisch „chapeau“ zu *popo* (DEVILLE mit 1,5); „Grete“ zu *ete* (SIGISMUND), *dete* (PREYER), *dit* (mit 1,6), *dita* (SCHULTZE), „trocken“ zu *otto* (PREYER mit 1,7), „Reiter“ zu *eite* (SIGISMUND), „reiten“ zu *eita* (WERTHEIMER'S Tochter), französisch „partie“ zu *pa* (DEVILLE mit 1,1½), „Marie“ zu *mami* (PREYER); „Jette“ zu *ette* (GÜNTHER STERN mit 0,9), „Jacke“ zu *acki* (WERTHEIMER'S Tochter), „Kuchen“ zu *kuue* und *kuha*, „Dorchen“ zu *dodo* (Belege II, 1), „Friedchen“ zu *wiwi* (LINDNER); „Zucker“ zu *ucka* (PREYER), „Suppe“ zu *uppe* (PREYER) und *puppe* (GÜNTHER STERN noch mit 1,11), „Gasse“ zu *gack* (LINDNER'S Sohn mit 1,3½), „Wasser“ zu *wa-i* (Wiener Knabe), „Nase“ zu *nana* und *nane* (PREYER), „Besen“ zu *bebe* (VIERORDT), englisch „pencil“ zu *pe*; „Karte“ zu *atte* (GÜNTHER STERN mit 1,7), „Katze“ zu *at* (STRÜMPELL'S ältere Tochter), „Kaffee“ zu *fefe* und „Kette“ zu *tettet* (WERTHEIMER'S Tochter), französisch „canards“ zu *nana* (DEVILLE noch mit 1,9), „danke“ zu *da* (SCHNEIDER'S Tochter F. mit 0,11½, beide LANGE mit 2,1), englisch „blanket“ zu *baba*; „Löwe“ zu *wewe* (VIERORDT), „Lade“ zu *at* (WERTHEIMER'S Tochter), englisch „little“ zu *itte* und „bottle“ zu *boa*; „Handschuh“ zu *annu* (PREYER'S Sohn noch mit 2), „hoppa“ zu *obba* (IDELBERGER'S Sohn mit 1,1); „Fahne“ zu *aane* (GÜNTHER STERN noch mit 2,1), „Vater“ zu *aata* und „Stiefel“ zu *tittit* (Belege II, 1); „Tante“ zu *deda* (AMENT'S Nichte mit 1,3); englisch „bonnet“ zu *boh*, „bitte“ zu *bi* und *bibi* (PREYER mit 1,4).

4. Individuelles Schwanken findet bei „Haare“ statt *ha-i* (PREYER), *ale* (SIGISMUND'S Sohn), *are* (WERTHEIMER'S Tochter), sowie bei *itte* und *lille* für englisch „little“.

5. Doch die Anzahl der Fälle, wo das Kind im Inlaut den Konsonanten wahrte, wiewohl der wegfallende anlautende leichter oder wenigstens nicht

schwieriger zu bilden ist, überwiegt die, wo das Umgekehrte stattfindet, wesentlich. So wird bei HILDE STERN mit $0,11\frac{1}{2}$ „Berta“ zu *dedda*, mit $1,3\frac{1}{2}$ „Paula“ zu *ala*, bei AMENT's Nichte mit 1,3 „Willy“ zu *li*, bei GÜNTHER STERN mit 1,6 und bei SIGISMUND „Hase“ zu *ase*, bei VIERORDT zu *ade*, „hepsi“ bei GÜNTHER STERN mit 1,7 zu *ssi*, bei WERTHEIMER's Tochter „Locken“ zu *ocki*.

Dagegen verdrängt sehr selten der anlautende Konsonant den leichteren inlautenden, so in *laly* für englisch „lady“ und *lille* für „little“. Auch das Schwinden des gleichen Konsonanten im Inlaut ist selten, so bei meinem ältesten Sohn mit $1,9\frac{3}{4}$ in *muu* für „Muhme“. Demnach ist zweifelsohne im allgemeinen die Tendenz größer, den anlautenden Konsonanten schwinden zu lassen, als den inlautenden, was auch untenstehende Tabelle bestätigt. Nach ihr bildeten 14 Kinder auf der ersten Lautstufe fast viermal so oft Formen mit Vok.-Kons.-Vok. (14) oder mit dem inlautenden angeglichenen Kons.-Vok.-Kons.-Vok. (1) als solche mit Konsonant und zwei Vokalen oder einem Vokal für zweisilbige Wörter (4). Bildungen mit demselben Konsonanten im An-, In- und Auslaut (6) sind die mit Vok.-Kons.-Vok. reichlich doppelt überlegen.

Zweisilbige einkonsonantische Wörter der ersten Lautstufe.

K i n d	Jahr, Monat	Kons. u. Vokale	Angeglichener Kons. V.-K.-V.	Vok.-Kons. u. Vok.	Gleicher anl., inl. u. ausl. K.
ARMENT's Nichte	$0,11\frac{1}{2}$ —1,3	—	—	—	1
DEVILLE	0,10—1,3	1	—	1	1
EVA STERN	0,9—0,11	—	—	1	1
HILDE STERN	$0,10\frac{1}{2}$ — $1,3\frac{1}{2}$	—	1	3	—
GÜNTHER STERN	0,9— $1,1\frac{1}{2}$	—	—	1	—
Mein ältester Sohn . . .	1,9— $1,9\frac{3}{4}$	3	—	—	—
GHEORGOV II	1,2— $1,5\frac{1}{2}$	—	—	1	1
IDELBERGER	0,8— $1,5\frac{1}{2}$	—	—	2	—
MAJOR	1— $1,2\frac{1}{2}$	—	—	—	1
SCHNEIDER's Tochter F. .	0,10— $0,11\frac{1}{2}$	—	—	1	—
PREYER	0,11—1,7	—	—	1	—
STRÜMPELL's Tochter . .	$10\frac{1}{2}$	—	—	1	—
TÖOEL	1,2—1,3	—	—	—	1
VOLZ' Sohn	0,10—0,11	—	—	2	—
Zusammen		4	1	14	6

III. Drei- und viersilbige Wörter.

1. In drei- und viersilbigen Wörtern wird meist nur die betonte Silbe ziemlich genau wiedergegeben. Die anderen Silben, besonders wenn sie ihr vorausgehen, fallen oft ganz weg. So wandeln die beiden LANGE mit 2 „Baukasten“ in *bau*, DEVILLE mit $0,11\frac{1}{2}$ „Eugenie“ in *i*, PREYER „gute Nacht“ in *na*. Öfter redupliziert dabei das Kind den erhaltenen Rest der Stammsilbe, so *taataa* für „guten Tag“ STRÜMPELL's ältere Tochter mit 0,10, mein ältester Sohn mit $1,9\frac{3}{4}$, dieser damals auch *guguu* für „Gucklicht“, ferner die beiden LANGE *tata* für „Kakao“ noch mit 2,3.

Durch Verlust der unbetonten ersten Silbe werden zweisilbig „Christine“ *tiä* (GÜNTHER STERN noch mit 2,1), „Hyäne“ *eene* und „Kommode“ *oote* (der-

selbe mit 2,4), „Mathilde“ *tida* (STRÜMPPELL's ältere Tochter mit 1,2), italien. „potato“ *tato*, „banana“ *nana*. In „Onkel Bruno“ *oguguu* (mein ältester Sohn mit 1,9 $\frac{3}{4}$) ist nur die zweite Silbe ganz weggefallen, die auf die betonte folgende in *a-is* für „Alois“ und *e-is* für „Elise“ (WERTHEIMER's Tochter), in *ade* für „Abc“ (STRÜMPPELL's ältere Tochter mit 1,2).

2. Manchmal bleiben auch dreisilbige Wörter dreisilbig, so *babaube* für „Blasebalg“ (VIERORDT), *abeié* für französisch „habillé“ (DEVILLE noch mit 1,9 $\frac{1}{2}$), *uella* für „Kurella“ (GÜNTHER STERN noch mit 2,4).

3. Nur wenn die betonte Silbe wesentlich schwieriger ist, werden die anderen nicht verändert, während sie verstümmelt wird, so „Großpapa“ zu *oobaba* (TÖGEL mit 1,3), zu *apapa* (PREYER mit 1,9 und STRÜMPPELL's zweite Tochter mit 1,2), zu *opapa* (deren Schwester und LINDNER's Tochter) „Großmama“ zu *oomama* (LINDNER's Tochter mit 0,11, STRÜMPPELL's ältere Tochter mit 1,2, deren Schwester mit 1,6, mein ältester Sohn mit 1,9 $\frac{3}{4}$), zu *amama* (PREYER mit 1,9). — Vielleicht ist auch *baa* (GÜNTHER STERN mit 1,2 $\frac{1}{2}$) und *baa baa* (HILDE STERN mit 1,2 $\frac{1}{2}$) für „spazieren“ als Verstümmelung dieses Wortes aufzufassen.

Viersilbige Wortgebilde der Kinder und solche mit noch mehr Silben kommen auf der ersten Lautstufe wohl gar nicht vor.

IV. Doppelkonsonanten bzw. Konsonantenverbindungen auf der ersten Lautstufe.

Da die Konsonanten überhaupt im Auslaut am häufigsten schwinden, so erleiden auch die Konsonantenverbindungen an dieser Stelle den vollständigen Wegfall am häufigsten. Bei ihrer Behandlung kommt aber noch ein psychologisches Moment in Betracht, nämlich ob das Kind die Konsonantenverbindung als einheitlichen Laut auffaßt oder bereits ihre Zusammensetzung erkennt. Im ersteren Falle wird es sie wie einen ihm zu schwierigen Laut entweder ganz weglassen oder durch einen ähnlichen einfachen ersetzen, im zweiten wird es meist den leichtesten Bestandteil, wie *m*, *b*, *p*, *n*, *d*, *t* festhalten oder auch, doch seltener, den mehr ins Gehör fallenden, wie *l*, *s*. Demnach erfolgt bei:

Schr Ersatz durch *s* in „schreit“ *sei* (Belege I, 5);

schl Wegfall in „Schüssel“ *süssi* (Beleg II, 3);

schn Wegfall in „Schnitte“ *ditte* (Beleg II, 3), Erhaltung von *n* in „Schnee“ *nö* (TÖGEL mit 1,7);

scht Wegfall in „Steine“ *eine* „Stuhl“ *ul*, doch auch Ersatz durch *b*: *bu*, meist Erhaltung von *t*, so in „steh“ *te*, „Stich, stich“ *te te*, „Stiefel“ *tittit* (Belege II, 3. I, 4. STRÜMPPELL's ältere Tochter mit 1, beide LANGE mit 2, noch mit 3,8);

schp Erhaltung von *b* in „spazieren“ *baa* und *baa baa* (Belege III, 3);

fr Wegfall in „Frieda“ *oia*, Ersatz durch *w* in „Friedchen“ *wiwi*, durch *h* in „Frau“ *hau* (Belege oben, GÜNTHER STERN noch mit 2, 4);

rst „Wurst“ zu *foff* (Beleg I, 4);

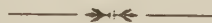
rs Wegfall in englisch „horse“ *hoo*, doch auch Erhaltung von *s*: *os*;

- rch** Wegfall in „Dorchen“ *dodo* (PREYER);
- kr** „Krug“ zu *gug* (Beleg I, 4);
- gr** Wegfall in „Großmama und -papa“ *oomama* und *-papa*, Ersatz durch *d* in französisch „grande“ *da* (Belege III, 3 und I, 6);
- rl** Erhaltung von *l* in „Karl“ *all* (SIGISMUND);
- rt** Wegfall in französisch „partie“ *pa*, Erhaltung von *t* in „artig“ *addi*, „Berta“ *dedda*, „dort“ *dot*, „fort“ *ott*, „hart“ *att* (Belege II, 1, 3 u. 5. I, 6 u. 4);
- tr** in französisch „gnêtre“ *ghé* (DEVILLE mit 1,5);
- br** Wegfall in „Onkel Bruno“ (Beleg III, 1), Erhaltung von *b* in „Brei“ *bei* (IDELBERGER mit 1,6½), in „Brief“ (beide LANGE noch mit 2,3);
- rm** Wegfall in „warm“ *waa-i*, Erhaltung von *m* in „Arm“ *aam* (Belege I, 4 u. 7);
- lch** Wegfall in „Milch“ *mimi* (Beleg I, 2);
- cht** Wegfall in „Nacht“ *na* (Beleg III, 1), Erhaltung von *t* in „achte“ *atte* (STRÜMPPELL's ältere Tochter mit 1,6);
- nszw** Ersatz durch *sch* in „eins zwei“ *eischei* (HILDE STERN mit 1,3);
- zw** Ersatz durch *h* in „zwei“ *hei* (GÜNTHER STERN noch mit 2,4);
- ks** Erhaltung von *k* in „Axel“ *akkee* (PREYER mit 0,10), Ersatz durch *j* *aje* mit 1,10;
- z (ts)** Wegfall in „Zucker“ *ucka*, in „bauz“ *bau*, Erhaltung von *t* oder *d* in „Katze“ *at*, „Abc“ *ade* (Belege I, 3, II, 3, III, 1);
- st** Wegfall in „August“ *aua*, Erhaltung von *t* in „Christine“ *tiä* (Belege oben und III, 1);
- ls** Wegfall in „Hals“ *ha*, Ersatz durch *u* in englisch „falls“ *faw* (Belege I, 3);
- ps** Erhaltung von *s* in „hepsi“ *ssi* (HILDE mit 1,5½ und GÜNTHER STERN mit 1,7);
- ms** Wegfall in „bums“ *bu* (HILDE STERN mit 0,11);
- fl** Wegfall in „Fleisch“ *eisch*, doch auch Erhaltung des *f* *fai*, dies auch für „Fleischer“ (Belege I, 1 und II, 1);
- lg** Abfall von *lg* in „Blasebalg“ (Beleg III, 2), Erhaltung von *l* in „Olga“ *olla* (LINDNER's Tochter mit 0,11, STRÜMPPELL's mit 1,4);
- kl** Ersatz durch *t* in französisch „clou“ *tou* (DEVILLE noch mit 1,9½);
- ld** Erhaltung von *d* in „Mathilde“ *tida* (Beleg III, 1);
- tl** Wegfall in englisch „bottle“ *boa*, teils Erhaltung des *t*, teils des *l* in „little“ *itte* und *lille*;
- bl** Erhaltung von *b*, so in „Blasebalg“ *babaube*, englisch „blanket“ *baba* (Beleg III, 2);
- kt** Erhaltung von *t* oder *d* in „Ticktack“ *didda*, *dadatt*, *titit* (Belege II, 1);
- nk** Wegfall in „Bank“ *baa*, „danke“ *da*, englisch „blanket“ zu *baba* (Belege I, 4 und II, 4), Ersatz durch *t* in französisch „encore“ *ato* (II, 1), Erhaltung von *g* in „Onkel“ *og* (III, 1);
- kw (qu)** Ersatz durch *t* in französisch „coquille“ *toti* (II, 1);
- gn** Erhaltung von *g* in französisch „gnêtre“ *ghé* (II, 1);
- pf** Wegfall in „pfui“ (Belege oben), Erhaltung von *p* in „Pfau“ *pau* (GÜNTHER STERN noch mit 2,4);
- nd** Wegfall in „Mund“ *mum* und in französisch „grande“ *da*, Erhaltung von *n* in „Hand“ *ann* und „Handschuh“ *annu* (Belege I, 6 und 4 II, 3);
- nt** Erhaltung von *t* als *d* in „Tante“ *deda* (AMENT's Nichte mit 1,3), in französisch „entends“ *ata* (DEVILLE noch mit 1,8½).

Wie eine fremde Sprache die Romanen schwerer, die Slawen hingegen leichter als wir erlernen, so ist auch bei den französischen Kindern die leichtere einkonsonantische Lautstufe schärfer, bei den slawischen matter als bei den germanischen ausgeprägt. Aber gerade diese nationalen Unterschiede warnen davor, das hier vorgelegte Ergebnis ohne weitere besondere Untersuchungen auf nicht-arische Kinder auszudehnen.

Da die germanischen und noch mehr die slawischen Sprachen zu den konsonantenreichen gehören, so hat wohl in ihnen die erste Lautstufe der Kinder eine Abkürzung erfahren, und die halbjährige Dauer dieser bei den romanischen Kindern kommt den ursprünglichen Verhältnissen näher. Solange etwa dauert aber auch die Periode des Satzwortes oder Einwortsatzes, das heißt die Zeit, während der das Kind die einzelnen Wörter noch nicht zu einem Satz zusammenfügt. Es ist daher wahrscheinlich, daß ursprünglich die erste Lautstufe mit der Periode des Einwortsatzes zusammenfiel. Wiewohl kein einziges Volk jetzt lediglich in Einwortsätzen spricht, nimmt man doch an, daß es der Urmensch einst getan habe. Ebenso berechtigt ist meines Erachtens die Annahme, daß seine Einwortsätze nur je einen einzigen Konsonanten enthielten oder mit anderen Worten, daß er nicht bloß die Sätze, sondern auch die Wörter wie das zu sprechen anfangende Kind formte. Sicherlich lebte die Rasse, die so sprach, während der Eiszeit oder des Diluviums, möglicherweise sogar vor den Neandertalern¹.

Zum Schluß betone ich, daß ich die Einteilung in Lautstufen entschieden der von STERN vertretenen in Satzstufen unterordne und demnach die Regel in folgender Weise fasse: Romanische Kinder stehen fast während der ganzen Periode des Einwortsatzes auf der ersten Lautstufe, germanische etwa während deren ersten Hälfte, slawische noch kürzere Zeit. Denn mit H. PAUL² ist mir der Fortschritt des Menschen vom Ein- zum Mehrwortsatz einer der allerwichtigsten in der Sprachentwicklung und VAN GINNEKEN'S Einteilung der Sprachen nach der Art des Satzbaues³ sehr sympathisch. Daß ich die physiologische Seite der Sprachentwicklung mehr behandle als die psychologische, liegt lediglich an meinem Studiengang. Ich will STERN'S Ergebnisse nicht bestreiten, sondern ergänzen.



¹ Vgl. C. FRANKE, „Mutmaßliche Sprache der Eiszeitmenschen“. H. LOELE, Leipzig und Zürich 1911.

² Vgl. „Anthropos“, VI (1911), S. 924.

³ „Anthropos“, VI (1911), S. 362.

Au *Yun-nan*, *Min-kia* 民家 et *La-ma jen* 那馬人.

Par le P. A. LIÉTARD du Sém. des Miss. Etr. de Paris (*Yun-nan*).

Ayant habité quelques années (1905—1908) aux pays de *Ta-li*, j'ai dû avoir quelques relations avec les *Min-kia*; j'aurais voulu étudier consciencieusement cette peuplade, et je m'étais mis sérieusement à l'œuvre, quand subitement je fus appelé ailleurs. N'ayant plus espoir de jamais rentrer en rapports avec eux, je crois bon de livrer quand même à la publicité mes notes prises là-bas, quoique incomplètes.

Les Européens, qui ont décrit les *Min-kia*, en font généralement une peuplade métisse.

Ainsi GARNIER¹ les fait provenir du croisement des Laotiens avec les sauvages à type caucasique (*Lo-lo*), additionné probablement d'un peu de sang de sauvages océaniens. ROCHER² semble épouser la même opinion.

Le P. VIAL³ les donne comme des descendants de Chinois, alliés à des femmes de race indigène. Ces Chinois seraient venus au *Yun-nan* à la suite de *Kien-wen* ou *Hoei-ti*, successeur de *Hong-ou*, dépossédé par un de ses oncles, en l'an 1400. D'après le même auteur, ils se disent venus d'un endroit appelé *Kao-che-kiao*, de la province de *Nan-kin*.

Ces auteurs, à mon avis, ont confondu les *Min-kia* avec les *Pen-ti jen* 本地人 du pays de *Ta-li*. Les premiers sont de vrais indigènes; les autres, un mélange de Chinois avec des femmes *min-kia*.

Et de fait, ces *Pen-ti jen* du pays de *Ta-li* se disent souvent venus des pays de *Nan-kin*. Leur type actuel est difficile à distinguer du type *min-kia*: il est naturel en effet que ces Chinois aient pris quelque chose du peuple avec lequel ils se sont fondus. De même, ces *Pen-ti jen*, quoique parlant la langue mandarine (*Kouan houa*), ont conservé un accent (*K'eu in*) rappelant fortement la façon de parler le chinois des habitants des pays de *Nan-kin*.

Par le fait même de leur voisinage avec les *Pen-ti jen*, les *Min-kia* parlant chinois ont hérité de cette prononciation de *Nan-kin*; et même leur langue particulière, qui a beaucoup été influencée par le chinois, s'en ressent considérablement.

Dans l'intention d'élucider cette question, je m'étais autrefois adressé aux RR. PP. Jésuites de *Chang-hai*. Le 12 septembre 1906, le P. BAUMERT me répondait: «Impossible de découvrir cet endroit appelé *Kao-che-kiao*. J'ai demandé au P. JOACHIM CHEVALIER à *Tchen-kiang*. Il me répond que cette localité lui est tout-à-fait inconnue, qu'elle n'existe certainement pas dans la préfecture de *Nan-kin*, ni dans celle de *Yang-tcheou*. J'ai aussi interrogé en

¹ Voyage d'exploration en Indo-Chine. Paris 1873, t. II, p. 329.

² La province chinoise du *Yun-nan*. Paris 1880, t. II, p. 21.

³ Les Lolos. *Chang-hai* 1898, p. 3.

vain un Père chinois ayant habité là-bas. Peut-être n'était-ce qu'un village qui aurait été détruit par les rebelles, vers 1860, et n'a pas laissé de trace.»

Ayant voulu constater, d'autre part, si par hasard la langue *min-kia* pouvait avoir quelque ressemblance avec celle de *Nan-kin*, j'envoyai aux PP. Jésuites un petit lexique *min-kia* qui fut ainsi comparé avec un des dialectes de *Nan-kin*. Le P. CHEVALIER me fait observer que: «deux langues se partagent les deux provinces (*Kiang-sou* et *Kiang-pé*); à l'ouest et au nord, le mandarin; à *Hai-men*, dans l'île de *Tsong-min* et au sud du fleuve, s'étendant presque jusqu'à *Tchen-kiang-fou* vers l'ouest, le dialecte de *Song-kiang fou*, dialecte particulier (*T'ou-houa*), variant d'après les localités.» Voici ces lexiques: *h* final, pour le dialecte de *Song-kiang*, représente le *jou-cheng*.

Français	Chinois-Mandarin	Chinois-Song-kiang-houa	Min-kia
1	<i>ĩ-kó</i>	<i>i-keu</i>	<i>a-nyé</i>
2	<i>leàng-kó</i>	<i>leang-keu</i>	<i>go-nyé</i>
3	<i>sān-kó</i>	<i>sê-keu</i>	<i>sa-nyé</i>
4	<i>sé-kó</i>	<i>se-keu</i>	<i>shi-nyé</i>
5	<i>où-kó</i>	<i>n'keu</i>	<i>ngo-nyé</i>
6	<i>loǎ-kó</i>	<i>lôh-keu</i>	<i>fou-nyé</i>
7	<i>ts'ĩ-kó</i>	<i>ts'ih-keu</i>	<i>tshi-nyé</i>
8	<i>pǎ-kó</i>	<i>pêh-keu</i>	<i>pya-nyé</i>
9	<i>kièou</i>	<i>kieu</i>	<i>ddyou</i>
10	<i>chě</i>	<i>zéh</i>	<i>ts'eu</i>
mon père	<i>ngò-fou-ts'in</i>	<i>ngou-ya</i>	<i>ngeu-di</i>
ma mère	<i>ngò-lǐ-mou-ts'in</i>	<i>ngou-he-gnang</i>	<i>ngeu-mo</i>
filz	<i>eǎl-tsě</i>	<i>gni-tse</i>	<i>dzeu</i>
fille	<i>koũ-niāng</i>	<i>kou-gnang</i>	<i>ngo (nyo, ño)</i>
cheval	<i>mǎ</i>	<i>mô</i>	<i>mě</i>
chien	<i>keou</i>	<i>keũ</i>	<i>koua</i>
cochon	<i>tchoũ</i>	<i>tse-lou</i>	<i>tě</i>
eau	<i>choũ</i>	<i>se</i>	<i>shoui</i>
sel	<i>iěn-pǎ</i>	<i>yě</i>	<i>pi</i>
bœuf	<i>niěou</i>	<i>gneu</i> [sang	<i>ngeu</i> [val]
bête	<i>sēn-k'èou</i>	<i>sang-k'eu, tsong-</i>	<i>ngeu-mě (bœuf, che-</i>
deux hommes	<i>leàng-kó-jěn</i>	<i>leang-ke-gnen</i>	<i>nyi-kě go-nyé hom-</i> <i>mes deux</i>
un cheval	<i>ĩ-p'ĩ-mǎ</i>	<i>i-p'ieh-mō, i-tsah-mō</i>	<i>mě a-t'eu cheval un</i>
manger le riz	<i>tch'ě-fán</i>	<i>tch'eh-vě</i>	<i>yu-hě-zeu</i>
boire de l'eau	<i>tch'ě-choũ</i>	<i>tch'eh-se</i>	<i>'eu-shoui</i>
fumer (du tabac)	<i>tch'ě-iěn</i>	<i>tch'eh-iě</i>	<i>'eu-yě (iě)</i>
as-tu mangé le riz?	<i>tch'ě-lò-fán-mó?</i>	<i>vě-tch'eh-tel-lo-va?</i>	<i>hě-zeu yu-lo-mo?</i>
j'ai mangé	<i>tch'ě-lò</i>	<i>tch'eh-leh-loh-keu</i>	<i>yu-lo</i>
je n'ai pas mangé	<i>mō-iěou-tch'ě</i>	<i>veh-zen-tch'eh</i>	<i>a-yu-na</i>
je ne sais pas	<i>ngò-jén-poũ-tě (lò)</i>	<i>ngou-zen-veh-zu</i>	<i>ngeu-zě-a-teu</i>
je sais	<i>ngò-jén-tě (lò)</i>	<i>ngou-zen-teh-zu</i>	<i>ngeu-zě-teu-dzeu.</i>

Je ne puis croire davantage que les *Min-kia* proviennent d'un croisement de Laotiens (lisez: *Pa-i*¹ = *Thai*) et de *Lo-lo*. Cette opinion pourrait à la rigueur s'appuyer sur un certain fondement sérieux, si le royaume de *Nan-*

¹ On dit aussi *P'o-i* 焚夷, *Pai* 擺-i, *Pè-i* 白夷 (habits blancs); on écrit aussi *Pè-i* 白夷 (barbares blancs. *Nan-tchao-yé-che* fol. 5).

tchao, dont nous parlerons plus loin, avait été un royaume *pa-i*. Mais il n'a été avant tout qu'un royaume *min-kia*. Si l'on pouvait prouver que les *Min-kia* sont une tribu de race *thai*, comme l'affirment certains auteurs chinois, ce royaume pourrait être appelé royaume *Thai*, sans du reste impliquer pour cela un croisement avec les *Lo-lo*.

Un historien chinois¹ nous apprend, il est vrai, que les *Ts'ouan* noirs ou orientaux (*Lo-lo*) ont, pendant de longues générations, mêlé leur race avec celle des *Nan-tchao* (*Min-kia*). La chose est possible, quoique ainsi généralisée elle me laisse quelque peu sceptique; mais si ce mélange *lo-lo-min-kia* a eu lieu, il n'a pu nous donner que de ces peuplades qui se disent aujourd'hui chinoises ou *Pen-ti jen*, comme aux pays de *K'iu-tsin*, par exemple.

Et je conclus que le peuple, connu encore aujourd'hui sous le nom de *Min-kia*, est réellement une peuplade indigène du *Yun-nan*. Et j'ajoute: c'est la peuplade yunnanaise sur laquelle les auteurs chinois nous renseignent le plus clairement.

Les *Pè-min* 白民, nous dit l'auteur de l'histoire particulière du *Nan-tchao*² sont aussi appelés *A-pè* 阿白; *Pè-eul-tse* 白兒子; *Min-kia-tse*. C'est l'ancien peuple du Royaume de *Pè-koué*, c'est-à-dire les indigènes du pays de *Tien*. Ils habitaient d'abord, lit-on ailleurs³, sur le territoire de la vallée de *Pè-ngai-tch'ouan*.

Les Européens traduisent généralement *Pè-min* par «peuples blancs» ou «populations blanches», *Pè-eul-tse* par «fils blancs», et *Min-kia-tse* par «fils, ou descendants de famille plébéienne (native, autochtone)».

Or, remarquez-le bien, le caractère *pè* 白, dont se servent ici les Chinois, n'est que le nom indigène de ce peuple qui lui-même, dans sa langue, s'appelle *Pè* ou *Pè-dzeu*. *Dzeu* équivaut au chinois *eul-tse* = fils. Nous devons donc logiquement traduire *Pè-min* par «peuple, population *pè*», et *Pè-eul-tse* par «fils ou descendants des *Pè*»; de même que nous traduirons *Pè-koué* par «royaume des *Pè*».

Pè-koué ou *Pè-tse-koué* est un des noms sous lequel le *Yun-nan* est connu dans l'histoire chinoise, lors de la dynastie des *Han* (206 av. J.-C. à 25 ap. J.-C.).

Vers 122 av. J.-Chr., nous voyons en effet *Han-ou-ti* investir *Jen-ko* roi de *Tien* et donner à son état le nom de *Pè-tse*⁴. *Jen-ko* habitait *Pè-ngai*. Il descendait de *Mong-sié-song* du royaume de *Pè-ngai*⁵, lequel était lui-même de la postérité du roi *Pè-fan*.

¹ Voyez DEVÉRIA, *Frontière sino-annamite*. Paris 1886, p. 125.

² Voyez SAINSON, *Histoire particulière du Nan-tchao (yé-che)*. Paris MDCCCIV, p. 163.

³ DEVÉRIA, *loc. cit.*, p. 128.

⁴ Souvent aussi, les *Min-kia* pour se désigner, emploient les formes: *Pè-nyi*, équivalant au chinois *Pè-jen*, *Pè-ho* ou *Pè-ho-nyi*, par imitation du chinois *Min-kia*, *Min-kia jen*.

⁵ Je ne vois pas comment on pourrait traduire le chinois *Pè-tse-koué* plus logiquement que par «royaume des fils de *Pè*».

⁶ *Pè-ngai-koué* est un des noms sous lequel fut connu le *Yun-nan* sous la dynastie chinoise des *Tcheou* (1122—255 av. J.-C.). *Mong-sié-song* s'établit à *Pè-ngai*; d'après le nom de l'endroit, son royaume s'appela «royaume de *Pè-ngai*» (voyez SAINSON, *loc. cit.*, p. 27). — Cet endroit *Pè-ngai* porte maintenant le nom de *Hong-ngai* ou *Hong-che-ngai*. Il se trouve sur la route de la capitale à *Ta-li*, au bord de la plaine de *Mi-tou*, à une étape de *Tchao-tcheou*.

La légende fait descendre le roi *Pè-fan* de Asôka, roi du Magadha. Sa résidence était au pays de *Ta-li*. Il tenait en grande vénération la doctrine de Bouddha, s'abstenait d'aliments gras et ne mangeait que du riz blanc; c'est pourquoi les gens lui donnèrent le nom de roi riz-blanc *Pè-fan-ouang*.

Tout légendaire que puisse paraître ce personnage, son souvenir ne s'en est pas moins conservé vivace parmi les populations *min-kia* du pays de *Ta-li*, qui le vénèrent, comme leur premier roi, sous le nom de *Pè-ouang* (roi des *Pè*).

Il se trouve, dit-on, des monuments élevés à sa mémoire, aux environs de *Ta-li*. Son tombeau serait situé à l'entrée d'une caverne, au pied de la montagne *Ti-che*, derrière le village de *Tchouang-iuen*, à 15 li au nord de la ville. Les ruines de son palais se voyaient encore, il y a quelques dizaines d'années, dans la rue principale de la ville. Après la défaite des Mahométans, on construisit à la même place un temple à Confucius. Chaque année, lors de la foire de *Ta-li*, le général chinois se rend au temple, en grande pompe. Il y fait ses dévotions, tandis que ses soldats tirent des salves pour effrayer l'âme de *Pè-ouang*, et l'empêcher de revenir exciter le peuple à la révolte.

D'après la tradition, alors que *Pè-ouang*, roi des *Min-kia*, résidait au pays de *Ta-li*, régnait au pays de *Li-kiang*, *Mou-ouang*, roi des *Mo-so*. *Pè-ouang* avait une fille remarquable, et par sa beauté et par ses vertus: elle s'appelait du reste *Pè-kié* (blanche-pure). *Mou-ouang* l'ayant fait demander en mariage, elle refusa. Sans se décourager, il fit exprès le voyage de *Ta-li*, espérant plus facilement ainsi arriver à ses fins. Un jour, il pria *Pè-ouang* d'ordonner à sa fille de le conduire au lac, pour unepromena de en barque; ce qui lui fut accordé. Au cours de la promenade, le roi de *Li-kiang*, ayant voulu porter la main sur Blanche-pure, celle-ci se jeta dans les flots.

On lui a bâti une superbe pagode en dehors de la ville, à 2 li des murs, au coin nord-ouest; et chaque année², en son honneur, des régates sont données sur le lac.

* * *

L'an 227 ap. Jés.-Chr., *Tchou-ko-leang*³ qui était venu réduire le fameux *Mong-ho*⁴, ayant fait bâtir la ville forte de *Kien-nin* (actuellement *Mi-tou*), investit comme roi *Long-ieou-na*, à qui il donna le nom chinois de *Tchang*, tandis que son état recevait le nom de *Kien-nin-koué*.

Le peuple de ce royaume, disent les auteurs⁵, était très turbulent; il n'avait aucune saine croyance, adorait des fétiches en pierre, et croyait à la puissance des sortilèges.

¹ *San-iué-kai* foire de la troisième lune; elle s'ouvre le 15 de la lune.

² Cette pagode est appelée *Pè-kié-se*. Les régates ont lieu à la huitième lune, le huitième, le dixième et le douzième jour.

³ Conseiller et Général de l'empereur *Kien-hin* des *Heou Han*, dont la cour était à *Tch'en-tou* (*Seu-tch'ouan*). *Tchou-ko-léang* est mieux connu au *Yun-nan* sous son surnom de *K'ong-min*.

⁴ Le plus puissant des chefs indigènes que la dynastie des *Han* avait reconnus au *Yun-nan*, en leur conférant des titres. *Mong-ho* s'était soulevé contre les Chinois qui menaçaient d'envahir son territoire, où, d'après lui, sa famille régnait depuis des siècles.

⁵ Voyez ROCHER, Histoire de Princes du *Yun-nan*. Leide 1899, p. 24.

Tchang-Long-ieou-na descendait au 15^e degré de *Jen-ko*, roi du *Pè-tse-koué*. Le pouvoir se transmet dans sa famille durant 32 règnes.

En 649, l'histoire nous parle, en effet, d'un de ses descendants au 17^e degré, *Tchang-Lo-tsin-k'ieou*, qui reçoit de *T'ai-tsong* des *T'ang* l'investiture de «grand maréchal, commandant en chef». En cette même année, *Tchang-Lo-tsin-k'ieou* céda son royaume à *Mong-si-nou-lo*, de *Mong-ché-tch'ouan*.

* *

Mong-si-nou-lo descendait, à la 36^e génération, de *Mong-sié-tou*, cinquième fils de *Ti-mong-sié*, fils lui-même du roi indien *Asôka*.

Son père, nommé *Ché-mang* ou *Long-k'ia-tou*, habitait primitivement au pays de *Ngai-lao*¹. Pour éviter des dangers, il s'enfuit avec sa famille et vint s'installer, vers l'an 627, dans la vallée de *Mong-ché*, où il se livra au labourage sur la montagne *Oui*. (*Oui pao chan*, au *Mong-houa-t'in*.)

Quand, en 649, *Si-nou-lo* monta sur le trône, il avait 32 ans. En 650, il établit sa capitale au mont *Long-ii*, dans la vallée de *Mong-ché* (à 35 li au nord-ouest de *Mong-houa*), il y construisit la ville murée de *Long-ii*.

Telle fut l'origine du *Mong-ché-tchao*.

Il existait de plus cinq autres *tchao*. C'était la famille *Mong* elle-même qui, craignant que les tribus *Man* (barbares) ne lui fussent pas soumises, avait choisi cinq de ses membres comme *tchao*. Ces cinq autres *tchao* étaient:

Ten-tan-tchao, sur la rivière de *Ten*; c'est aujourd'hui le *Ten-tch'ouan-tcheou*;

Che-lang-tchao, près de la rivière *Mi-ts'eu* et de la montagne *Mong-ts'eu-ho*, à *Lang-k'ong*; c'est aujourd'hui le *Lang-k'ong-hien*;

Lang-k'ong-tchao ou *Kien-lang-tchao*, établi d'abord à *Lang-k'ong*, puis dans la suite, transporté près de la rivière *Kien*; c'est aujourd'hui le *Kien-tch'ouan-tcheou*;

Yué-si-tchao, appelé aussi *Mo-so-tchao*; c'est aujourd'hui *Li-kiang-fou*;

Mong-hi-tchao, à *Yué-hi*; c'est aujourd'hui le *Yué-hi-t'in* dans la préfecture de *Nin-iuen*, au *Seu-tch'ouan*.

Tchao (ou *djao*, *chau*, *tchiao*), est un mot de la langue *thai*, correspondant au mot chinois *ouang*, et qui signifie «roi, seigneur, chef».

Le *Mong-ché-tchao*, se trouvant au sud des cinq autres, était aussi appelé en chinois *Nan-tchao* (*tchao* du sud).

En 730, *P'i-lo-ko* (728—748), l'arrière-petit-fils de *Mong-si-nou-lo*, ayant détruit les cinq autres *tchao*, et s'étant proclamé roi du *Nan-tchao*, dès lors, on n'appela plus tout ce pays que du nom de *Nan-tchao*.

Vers 738, *P'i-lo-ko* fonda, dans la plaine de *Ta-li*, la ville de *T'ai-ho* (aujourd'hui *T'ai-ho-ts'uen*)², et celle de *Ta-li* (aujourd'hui *Hi-tcheou*)³.

¹ Nom d'une montagne, *Ngai-lao-chan* (il faudrait prononcer *Ngan-lo*); appelée aussi «montagne du puits céleste» (*T'ien-tsin-chan*); à 20 li à l'est de *Yong-tch'ang* (DEVÉRIA, *loc. cit.*, p. 117).

² Grand village *Min-kia*, à 10 li au nord de *Hia-kouan*, à 2 li à droite de la route *Hia-kouan-Ta-li*; se compose de trois centres: *T'ai-i*, *T'ai-eul*, *T'ai-san*, comprenant à eux trois 670 familles (*T'ai-ho-ts'uen*).

³ Grand marché *min-kia* de 350 familles, à 40 li au nord de la ville de *Ta-li* (*Hi-tcheou*).

En 741, il transféra sa résidence de *Mong-ché-tch'ouan* à *T'ai-ho-tch'en*; et en 743, il fonda la ville de *Yang-sié-mié* (aujourd'hui *Ta-li-fou*)¹.

* * *

On admet généralement que la famille princière du *Nan-tchao* appartenait au rameau de la race *thai*, appelé *Pa-i* au *Yun-nan*, et *Shan*² en Birmanie. Que cette famille princière descende du roi indien Asôka, c'est une légende fabriquée sans doute lors de la pénétration au *Nan-tchao* de l'influence hindoue par la civilisation birmane!

Quelques mots (comme *tchao* = roi; *kien* équivalant au *thai*: *keng*, *xieng*), en usage à la cour du *Nan-tchao*, semblent nous confirmer en effet l'origine *pa-i* (*thai*) de ses princes.

Enfin cette origine *thai* ne semble faire aucun doute pour les auteurs chinois, qui nous donnent toujours la famille *Mong* du *Nan-tchao*, comme appartenant au peuple *P'o*³ (*Pa-i*).

Mais rien, je crois, ne nous prouve que les *P'a-i* aient jamais habité les pays de *Ta-li* ou de *Mong-houa*, berceau du royaume de *Nan-tchao*.

Nous avons vu que le père de *Mong-si-nou-lo* venait du pays de *Ngai-lao* (*Yong-tch'ang*), indiqué par les auteurs comme le fief des *Pa-i*. La chose est possible. Remarquons cependant qu'aujourd'hui, il faut aller jusqu'au *Lou-kiang* (*Salouen*), un peu plus loin par conséquent que *Yong-tch'ang*, pour trouver les *Pa-i*.

On trouve encore de nos jours, il est vrai, une colonie *pa-i* au nord-est de *Ta-li*. Elle est installée: d'une part, au district de *Yong-pé-t'in*⁴, sur la rive gauche du *Kin-cha-kiang* (= fleuve bleu), entre la rivière de *Yong-pé-Miao-li* et celle de *Kieou-ya-p'in*; d'autre part, au district de *Ta-yao-hien*, sur la rive droite du *Kin-cha-kiang*, depuis presque la même hauteur jusqu'à son confluent avec le *Ya-long-kiang*. Il est peu probable que ce premier groupe soit un reste de l'ancien *Nan-tchao*. Ses représentants actuels donnent du reste leurs ancêtres comme venus des frontières de Birmanie.

On retrouve encore une autre colonie *pa-i*, beaucoup plus à l'est de *Ta-li*, dans la sous-préfecture de *Lou-k'iuén* sur le *P'ou-tou-ho*.

Le pays de *Mong-houa*, berceau du *Mong-ché-tchao*, était-il originairement habité par des *Min-kia*? La chose est difficile à prouver sûrement.

¹ Voyez SAINSON, *Nan-tchao-yé-che*, loc. cit., pp. 9—40.

² *Shan* (ou *Chan*) est sans doute un mot birman, servant à désigner les *Thai*. C'est le mot toujours employé par les Anglais. Il est possible qu'il dérive de *Chiampa*, *Champanagara*; c'est-à-dire le pays des *Cham* ou *Siam*. (Note communiquée par M. OLTERWILLE, ancien consul anglais à *Ten-iué*.)

³ *P'o-i*, d'après l'auteur du *Tien-hi*, serait le vrai nom chinois de ces *Thai* du *Yun-nan*; et ce serait par erreur de prononciation qu'ils seraient appelés autrement; à savoir *Pé-i*, *Pai-t*, *Pa-i*, etc. Cet auteur dit de plus: «Pouvant supporter de très fortes chaleurs, ils habitent des terrains bas et broussailleux.» C'est pourquoi des caractères *ki* 木 broussaille et *jen* 人 homme; on a composé le nom *P'o* 𣎵. (*Tien-hi*, édition de 1887, vol. 37, fol. 29.)

⁴ En 789, *I-meou-sin*, petit-fils de *Ko-lo-fong*, ouvrit le territoire de *Yong-pé* (appelé alors *Pé-fang-tan* du *Pé-koué*), et y transporta, pour le peupler, les barbares *Pé* du *Mi-ho* (*Min-kia*); ainsi que des *Lo-lo* et des *Mo-so*. (Voyez SAINSON, loc. cit., p. 55.)

Je croirais volontiers cependant que, dès cette époque, les *Min-kia* y coudoyaient les *Lo-lo*. Le pays de *Mong-houa* est bien près en effet des pays de *Pè-ngai* et *Mi-tou*, habitat primitif des *Min-kia*. Aujourd'hui encore, on trouve des *Min-kia* dans les vallées aboutissant au *Mong-houa-t'in*. De *Ta-li* à *Mong-houa*, par exemple, on les retrouve jusqu'auprès de la source la plus reculée du Fleuve rouge.

Mais à cette même époque, il y avait là-bas des *Lo-lo*. L'histoire¹ nous signale que *Touan-tchen*² ordonna, vers l'année 1307, que les *Ts'ouan* (*Lo-lo*) insoumis des montagnes de *Mong-houa* fussent inscrits sur les rôles du cens. Les *Lo-lo* habitent encore de nos jours ces montagnes du *Mong-houa-t'in*. On en trouve même, mais presque complètement chinoisés, dans la plaine, au sud et au sud-est de la ville.

Quant aux *Pen-ti jen*, qui ont, de nos jours, presque complètement accaparé la plaine, on les donne comme métis de Chinois avec *Min-kia* ou avec *Lo-lo*.

Il est presque inutile de faire remarquer que le *Yué-si-tchao* était occupé par les *Mo-so*, d'où son autre nom de *Mo-so-tchao*. Ces *Mo-so*, à cette époque reculée, n'approchaient-ils même pas plus près de *Ta-li*? La chose n'est pas impossible. On signale encore de nos jours, au pays de *Lang-k'ong-hien*, au moins un village portant le nom de *Moso-in*; et l'on soutient qu'autrefois les *Mo-so* arrivaient jusque-là. De plus, il y a quelques années, des *Mo-so* du pays de *Li-kiang* venaient encore percevoir une rente annuelle, jusqu'à un village (dont le nom m'échappe actuellement) situé à 50 li sud-est-sud de *Houang-kia-p'in*, du *Ten-tch'ouan-tcheou*.

Quant au *Mong-hi-tchao* (au *Seu-tch'ouan*), il était sans doute déjà occupé à cette époque par les *Lo-lo*. Je déduirais volontiers la chose du fait que les historiens dès les premiers siècles de notre ère, nous montrent le *Kien-tch'ang* actuel occupé par les *K'iong* qui déjà à cette époque portaient les cheveux en forme de pilon, comme de nos jours encore leurs descendants du *Leang-chan*. Or les historiens³ rangent la tribu de *K'iong* parmi les *Ts'ouan* (*Lo-lo*) noirs ou orientaux. Au 10^e siècle encore, un chef de cette tribu du pays de *K'iong* se donnait le titre de chef souverain de tous les barbares méridionaux des deux versants des montagnes de *K'iong* et du midi de la rivière. COLBORNE BABER croit cependant que, au temps de MARCO-POLO du moins, ce pays devait être habité par des *Menia*, tribu de langue thibétaine⁴.

Ce n'est donc pas sans raison que d'aucuns refusent au *Nan-tchao* le nom de «royaume *thai*». Peut-on même dire que les *Min-kia* sont l'ancien peuple du *Nan-tchao*? Ne vaudrait-il pas mieux dire que c'est un des anciens peuples du *Nan-tchao*!

¹ Voyez SAINSON, *Nan-tchao-yé-die*, p. 121.

² *Touan-tchen* (1307—1316); le cinquième des gouverneurs héréditaires de la famille *Touan* de *Ta-li*. Famille d'origine chinoise, dont les représentants avaient été, de génération en génération, généraux des *Mong* du *Nan-tchao*. — En 938, se substitua à la famille *Tcheu* qui avait en 902, renversé la dynastie des *Mong*. — En 1253, *Hou-pi-lié* (*Khoubilai*) conquiert le pays de *Ta-li*; et la famille *Touan* ne reçut plus que l'investiture de *mo-ho-lo-ts'o* (*maharadja*, titre indien dont *maha* grand, *raja*, *radja* roi, prince), avec le titre héréditaire de gouverneur.

³ Voyez DEVÉRIA, *loc. cit.*, pp. 125—126.

⁴ Voyez *Travels and researches in Western China*, p. 82.

Quoiqu'il en soit, la question la plus intéressante à élucider concernant ces *Min-kia* est, à mon avis, celle de leur origine. A quel groupe ethnique faut-il les rattacher? — Au groupe *thai*? — C'est peut-être chose possible!

Dans la description des peuples tributaires¹, on lit: «Les *Pè-jen* habitaient d'abord sur le territoire de *Pè-ngai-tch'ouan* de *Ta-li*. C'est une tribu des barbares *Kin-tch'e*² (dents d'or). Ils sont tous de la même race que les *Pa-i* (*Thai*).»

Nous lisons au contraire dans le *Tien-Hi*: «Les *Pè-jen* sont un rameau de l'ancien royaume de *Pè*. Les anciens disent que les *P'o* (*Pa-i*) et les *Pè* (*Min-kia*) sont de la même race. En réalité, ils ne sont pas semblables.»

Pour moi, je me garderai de trancher la question. Je veux seulement y aider les savants, en disant ce que j'en sais, surtout au point de vue du langage.

*
*
*

De nos jours, les *Min-kia* ont comme centre principal le pays de *Ta-li*. Ils occupent en remontant vers le nord les plaines et les vallées de: *Ta-li-fou*, *Ten-tch'ouan-tcheou*, *Kien-tch'ouan-tcheou*, *Ho-k'in-tcheou*, jusque vers le *Li-kiang-fou* où ils sont voisins des *Mo-so*; au nord-est, ils arrivent jusqu'au *Yong-pé-t'in*; à l'ouest et nord-ouest, ils occupent également la vallée du *Yang-pi*, de *Kien-tch'ouan-tcheou* à *Yang-pi* d'une part; et jusque *Yun-long-tcheou*, d'autre part. A l'est et à l'est-nord-est, on les trouve dans les vallées aboutissant à la plaine de *Pin-tch'ouan-tcheou*, et au-delà de cette plaine aux pays de *P'in-tch'ouan*. Au sud et au sud-est, ils occupent les pays de *Tchao-tcheou*, et les vallées aboutissant au *Mong-houa-t'in*, ainsi que ceux du *Yun-nan-hien*, jusqu'au sud de *Tchen-nan-tcheou*. De *Yun-nan-hien*, ils se déversent jusqu'au *Yao-tcheou* à l'est, et remontent vers le nord jusqu'aux pays de *Ho-tien* (??), *Kiao-tien* (??), et *Mi-tien* (??).

Les représentants de ce groupe assez compact sont appelés *Min-kia* par les Chinois; et eux-mêmes s'appellent *Pè-dzeu*.

Un autre groupe, moins nombreux, occupe depuis *Pi-ki-kouan* la plaine de *Yun-nan-sen*, côté est et côté nord. — On en retrouve un essaim à 60 li au-dessus de *Fou-min-hien*, à droite de la route *Yunnan-Houi-li-tcheou*.

¹ Voyez DEVÉRIA, *loc. cit.*, p. 128.

² Les *Kin-tch'e*, dit un auteur chinois, sont des descendants de *Kieou-long* du royaume de *Ngai-lao*; on les désignait primitivement sous le nom de *Mang-che-man* (barbares de *Mang-che*; localité située sur la rive droite du *Salouen* au sud-ouest de *Yong-tch'ang*). — Voyez DEVÉRIA, *loc. cit.*, p. 129. — M. BONS D'ANTY signale un groupe de *Min-kia*, sur la route de *Yuen-kiang* à *Ta-lang*, dont les femmes ont les dents recouvertes d'une laque noire. — Les auteurs chinois rangent les *Kin-tch'e*, les *Pè-i* (*Pa-i*), les *Pè-jen* (*Min-kia*), dans un même groupe. Je doute cependant qu'il faille, d'après cela, confondre les *Kin-tch'e* et les *Min-kia*, comme le font certains Européens. On lit en effet dans les annales mongoles: «Direction de protection et d'extension de *Kin-tch'e* et autres lieux.» Le territoire qu'elle comprenait est situé au sud-ouest de *Ta-li*, limité par le *Lan-ts'ang-kiang*: il touche, à l'est, au territoire de *Mien* (Birmanie); à l'ouest, aux *T'ou-man* (barbares indigènes), formant en tout huit tribus, c'est-à-dire: 1° les *Kin-tch'e* (dents d'or), 2° les *Pè-i* (barbares blancs *Pa-i*), 3° les *Pè* (*Min-kia*), etc. Voyez PAUTHIER, MARCO POLO. Paris MDCCCLXV, t. II, p. 397, Note 1.

Les représentants de ce groupe sont plus connus des Chinois sous le nom de *Pè-eul-tse*; mais eux-mêmes, comme leurs frères de *Ta-li*, se nomment *Pè-dzeu*.

On en signale également au *Kin-tong-t'in*; et au *K'ieou-pé-hien*.

M. BONS D'ANTY¹ en signale de plus entre *T'a-lang-t'in* et *Yuen-kiang-tcheou*. De même autrefois, LEFÈVRE-PONTALIS² en a signalé sur les frontières *Yunnan-Tonkin*, dans un voyage de *Lai-Chau* à *Xieng-hong*³.

Cette dispersion des *Min-kia* dans tout le *Yun-nan*, surtout au *Yun-nan-fou* et au *K'iu-tsin-fou*, n'a rien que de très naturel, si l'on considère que le *Nan-tchao* promena ses armées partout dans le *Yun-nan*, pénétrant même au *Tonkin*, au *Kouang-si*, au *Seu-tch'ouan*, et en Birmanie.

* * *

Il nous reste enfin à signaler un dernier groupe de cette peuplade, celui dont les représentants sont appelés par les Chinois *La-ma-jen*⁴, mais qui comme les précédents se donnent à eux-mêmes le nom de *Pè-dzeu*.

¹ Voyez MADROLLE, *Chine du nord*. Paris 1904, p. 99; où ces *Min-kia* sont donnés comme *Lo-lo*.

² Notes sur quelques populations du nord de l'Indo-Chine. Paris, p. 24.

³ Il y a cinquante ans, dit-on, nombreux étaient les *Min-kia* ou *Pè-eul-tse* au *K'iu-tsin-fou* et au *P'in-i-hien*. Aujourd'hui, ils n'ont pas précisément disparu, mais ils se sont complètement fondus avec les Chinois. Je n'ai plus retrouvé là-bas un seul individu connaissant encore la langue *min-kia*, et je n'ai trouvé que deux individus osant encore se donner comme *Pè-eul-tse*. Mais il est de tradition courante que dans la plaine de *K'iu-tsin*, les *Pè-eul-tse* ont autrefois évincé les *Lo-lo*; et que les *Pen-ti jen* du pays de *P'in-i* sont des *Pè-eul-tse* qui se sont fondus avec les Chinois venus coloniser après eux. On trouve encore dans les limites du *P'in-i-hien* un village portant le nom de *Min-kia-ts'en*, dont les habitants passent pour anciens *Min-kia* ou *Pè-eul-tse*. Ce village se trouve à 50 li sud-est-sud de *P'in-i-hien*, mais dépend, je crois, de *Tchàn-i-tcheou*.

Les *Pen-ti-jen* de la plaine de *Yun-nan-sen*, connus davantage sous le nom de *Kouen-min-jen*, ne sont, à mon avis, que des *Min-kia* chinoisés, quant à la langue du moins. Ces *Kouen-min* qui se trouvent partout dans la plaine de la capitale jusqu'à *Ts'i-tien* à l'est-sud-est, et jusqu'au pays du *Song-min-tcheou* au nord-est, n'ont pris du Chinois que le langage. Comme les *Min-kia*, ils ont un grand esprit de corps et font la loi chez eux, même jusque dans la ville. Les femmes font presque tous les travaux; à la maison, ce sont elles qui commandent et dirigent, tandis que les hommes passent la plus grande partie du temps dans les tavernes. Autant ceux-ci ont l'air efféminé, autant les femmes ont l'air viril.

Kouen-min du reste est un nom chinois sous lequel était connu le territoire du moderne *Ta-li-fou*, dès le deuxième siècle av. J.-C. Les mémoires historiques nous parlent en effet de plusieurs missions envoyées par le gouvernement chinois pour explorer la route qui menait du *Yun-nan* à l'Inde par la Birmanie; quelques-unes, vers l'an 122 av. J.-C., furent massacrées par les barbares *Kouen-min*. (Voyez CHAVANNES, *Mémoires historiques*. Paris 1895, t. I, p. LXXXII. M. CHAVANNES croit que ces «*Kouen-min* doivent être les ancêtres des *Kashyèns* actuels.») C'est vers cette époque que *Jen-ko*, nous l'avons dit, fut investi roi de *Tien*, tandis que son Etat recevait le nom de *Pè-tse*. Le pays de *Ta-li* n'était-il pas déjà alors occupé par les ancêtres des *Min-kia*? Rien, je crois, ne nous prouve le contraire. Et alors ce nom de *Kouen-min*, donné de nos jours à ces habitants de la plaine de la capitale, à type si peu chinois, n'est-il pas un indice que ces *Kouen-min* ne sont tout simplement que les descendants des vieux *Kouen-min* du *Ta-li-fou*?

⁴ Les renseignements sur les *La-ma-jen* m'ont été fournis par le P. EMILE MONBEIG, de la Mission du Thibet, en résidence à *Oui-si*.

Ce groupe habite surtout la rive gauche du *Lan-ts'ang-kiang* (*Mékong*), depuis *Siao-Oui-si* jusque vers la hauteur de *Ta-li*, en allant vers *Yong-tch'ang-fou*.

Il importe de ne pas confondre ces *La-ma-jen* avec les bonzes du Thibet appelés également *La-ma*.

L'auteur du *Tien-hi*¹ nous renseigne ainsi sur ce groupe: «Les *La-ma* sont des *Min-kia*, c'est-à-dire des *P'o jen* (*Pa-i*). On les trouve dans la région du *Lan-ts'ang-kiang*. Ils ont pénétré dans ce pays, on ne sait trop à quelle époque. Les *Mo-so* les appellent *La-ma*; mais eux-mêmes ne peuvent expliquer l'origine de ce nom. En réalité, leur langue rassemble à celle des *Min-kia*. Chez eux, les hommes et les femmes s'habillent souvent comme les Thibétains ou les *Mo-so*.»

Le P. MONBEIG m'écrit: «On les divise en *Pè-La-ma* (blancs), et en *Hè-La-ma* (noirs); sans trop savoir cependant quels sont les blancs ou les noirs. Chez eux du reste la langue est identique, quant au fond. Sur l'origine de ce nom chinois, il y a deux versions. Suivant quelques uns, ils descendraient de *La-ma* (bonzes) mariés. Suivant d'autres, ce ne seraient que des *Min-kia*, venus de *Ta-li* s'établir aux rives du *Mékong*, lesquels étaient soi-disant «prêcheurs de doctrine». Or comme dans ces pays, tout prêcheur de doctrine est appelé *La-ma*, ce nom a été donné à ces *Min-kia*. Cette opinion n'est pas impossible, surtout si l'on considère que le peuple par ici ne s'imagine guère que les Chinois écrivent 喇嘛 pour désigner les bonzes; tandis qu'ils écrivent 那馬 pour désigner ce groupe *Min-kia*.

Quant à leur origine, d'aucuns soutiennent que ce sont des descendants de Chinois; et voici comment: «Trois grands princes ou généraux, parents de l'Empereur de Chine, *Ma-sang-pao*, *T'ie-cha-mao* et *Chen* (?), étaient venus de *Pékin* guerroyer au *Yun-nan*, à la tête de leurs soldats. N'ayant pas obtenu les récompenses qu'ils escomptaient, ils allèrent avec leurs hommes chercher l'oubli dans un pays inconnu. Arrivés vers *Yong-tch'ang*, *Ma-sang-pao* et ses gens occupèrent les rives du *Mékong*; c'est d'eux que descendent les *La-ma-jen*. Les deux autres restèrent à *Yong-tch'ang* et vers *Ta-li*; c'est d'eux que descendent les *Min-kia*.

Les *La-ma-jen* se disent établis sur les rives du *Mékong* depuis 15 générations. — Les purs *La-ma-jen*, à part les yeux, semblent tenir un peu des races caucasiques ou du moins des races du Nord: grand nez, pommettes saillantes, taille moyenne, et pas trop bronzés. Les *La-ma-jen*, au district de *Oui-si*, s'allient facilement aux *Mo-so*; et les filles *la-ma-jen* et *mo-so* ne répugnent pas trop à se laisser marier à des Chinois, lorsque l'occasion se présente. Les *La-ma-jen* et les *Mo-so* sont plus recherchés dans leur tenue que les *Li-sou*, qui affectent plutôt le genre débraillé. Les hommes, près de *Oui-si* du moins, portent le costume chinois; ils ont la queue; et presque tous savent le chinois. Les femmes portent le même costume que les femmes *mo-so*, moins la bague des cheveux, au sommet de la tête; c'est-à-dire: jupon plissé, corsage court, turban; bandes d'étoffes enveloppant toute la jambe; souliers à semelle entière pointue.

* * *

¹ Voyez *Tien-hi*, loc. cit., fol. 50.

Un trait commun aux *Min-kia* et aux *Pa-i*, c'est leur habitat dans les plaines ou les vallées. Cependant, ainsi que le dit l'auteur chinois pour les *Pa-i*, les *Min-kia* ne recherchent pas précisément les endroits bas, humides et broussailleux. On les trouve même généralement dans des endroits fort élevés (2000 à 2300 mètres).

Le type *min-kia* présente fort peu d'analogie avec le type chinois. Chez les *Min-kia* du pays de *Ta-li*, les yeux sont horizontaux et très-peu bridés. Le nez, quoique un peu épaté en bas, est bien développé. Les lèvres sont généralement plus épaisses que chez les *Lo-lo*. La barbe se rencontre plus souvent chez les *Min-kia* que chez les Chinois, et elle est plus abondante sur les côtés qu'au menton. La tête est sphérique; le visage arrondi, chez les jeunes gens surtout; les pommettes saillantes. Les membres sont forts; les mollets bien développés. La taille en général est au-dessus de la moyenne.

Les hommes ont adopté partout le costume chinois; même la robe, dans les grands centres.

Le costume des femmes, à *Ta-li* et à *Hia-kouan*, ne diffère guère de celui des Chinoises. Nombreuses sont même les femmes *min-kia* de la ville et des grands centres qui, comme les Chinoises, se déforment les pieds.

Cette ressemblance extérieure des hommes avec les Chinois, des femmes avec les Chinoises, a souvent fait croire aux voyageurs que les habitants de *Ta-li fou* et des grands centres étaient tous des Chinois ou du moins des métis, d'autant plus que dans ces endroits, hommes et femmes parlent parfaitement chinois. C'est une profonde erreur! Nombre de ces grands commerçants de *Ta-li*, d'allure chinoise fort distinguée, parlant chinois, avec femmes à petits pieds, n'en sont pas moins de purs *Min-kia*, parlant parfaitement *Min-kia* dans leur intérieur.

En dehors des villes, les femmes ont les grands pieds naturels; sauf cependant aux pays de *Mi-tien*, de *Kiao-tien*, et de *Ho-tien*, où elles ont les pieds bandés, et même déformés, mais moins cependant qu'en ville de *Ta-li*, par exemple.

Les filles *min-kia* de *Ta-li* et des environs ont une coiffure particulière très-originale. C'est un petit bonnet en forme de casque collant, portant devant des ornements d'argent, et même des pendeloques. Les cheveux, en bandeaux, cachent les oreilles.

Au pays de *Lang-k'ong*, ce petit bonnet original est remplacé par une calotte chinoise, mais avec pompon bleu au sommet. Au pays de *P'in-tch'ouan*, les filles portent un petit bonnet ordinaire ressemblant beaucoup à ce bonnet des filles et même des femmes chinoises, qui ne prend que les côtés de la tête, et laisse le sommet à découvert. Les femmes portent partout un turban, couvrant les cheveux, négligemment tressés, et relevés par derrière en chignon.

A la campagne, le costume féminin se compose d'une veste ou robe arrivant jusqu'aux genoux, recouvrant un pantalon dont les extrémités, contrairement à celui des hommes, ne sont pas ourlées. Ordinairement, un étroit tablier est en outre ajusté à la ceinture.

L'auteur du *Nan-tchao yè che*¹ nous dit que «chez les *Min-kia*, les femmes mariées, quand elles sortent de chez elles, portent un parapluie afin

¹ Voyez SAINSON, *loc. cit.*, p. 163.

de se cacher le visage; ce parapluie s'appelle *pi-hien* (qui évite le soupçon)». Je n'ai pas retrouvé trace de cette coutume chez les *Min-kia*; coutume qui, d'autre part, est familière de nos jours encore aux grandes dames chinoises de *Mong-tse* et de *Lin-ngan*.

* * *

Les *Min-kia* sont avant tout des agriculteurs. Chez eux, les méthodes et les instruments sont les mêmes que chez les Chinois. Les femmes travaillent beaucoup plus que les hommes qui ne se réservent guère que les gros travaux des champs.

Chez eux on trouve, comme chez les Chinois, des commerçants, des aubergistes, des menuisiers, des maçons, des tailleurs de pierre et de marbre, des caravaniers, etc.

Les auberges *min-kia* sont en général moins bien tenues que chez les Chinois. Par contre, leurs menuisiers, ceux du pays de *Ta-li* du moins, jouissent d'une réputation d'habileté bien méritée. On vient les inviter même des pays tibétains. Pour les travaux de maçonnerie, les femmes travaillent avec leurs maris.

* * *

Les *Min-kia*, nous disent les auteurs chinois¹, sont soumis à l'administration du lieu de leur résidence. Leurs demeures sont éparses parmi celles de la population chinoise; ils en adoptent les mœurs et le costume. Il en est parmi eux qui étudient et se présentent aux concours littéraires.

Que leurs maisons soient éparses parmi celles des Chinois! C'est plutôt le contraire qu'il faudrait dire!

Les *Min-kia*, il est vrai, ont pris le costume et les mœurs chinoises. A cela rien d'étonnant! Ils ont été habitués à cette manière de faire dès la plus haute antiquité. L'histoire nous montre en effet les rois du *Nan-tchao* mettant toute leur vanité à copier et à imiter les habitudes chinoises; à obtenir comme épouses des filles de la famille impériale (chose qu'on leur octroyait d'autant plus volontiers que ces épouses avait pour mission d'épier et de renseigner la Chine au sujet du *Nan-tchao*²); à attirer chez eux et à s'entourer des Chinois qu'ils trouvaient dans les territoires annexés. Témoin ce *Tchen-houi*, sous-préfet au *Hi-tcheou* (*Seu-tch'ouan*) qui, fait prisonnier par *Ko-lo-fong* (748—778), sut captiver les bonnes grâces du roi, et fut aussitôt nommé conseiller de la couronne, et dans la suite précepteur des enfants royaux. A sa mort, cette charge de conseiller d'Etat reste héréditaire dans sa famille; et en 902, c'est un de ses descendants, *Tchen-mai-se*, qui, tuant le roi de *Nan-tchao*, mit fin au pouvoir de la famille *Mong*, et s'empara du trône³.

Chinoisés, les *Min-kia* ne craignent pas le voisinage des Chinois. Il n'en est pas moins vrai qu'ils entendent rester maîtres chez eux, et qu'ils y font la loi. Aux pays de *Ta-li*, les mandarins eux-mêmes doivent compter avec eux; aussi se gardent-ils généralement de les trop molester. Il leur arrive parfois,

¹ Voyez DEVÉRIA, *loc. cit.*, p. 129.

² Voyez SAINSON, *loc. cit.*, p. 69.

³ Voyez SAINSON, *loc. cit.*, pp. 42, 51, 79.

il est vrai, de prendre le parti des Chinois contre les *Minkia*, mais alors la résistance est vive et tenace du côté de ces derniers.

Les lettrés ne sont pas rares chez les *Min-kia*. Il ne faudrait cependant pas trop exagérer le nombre de ces vrais lettrés; et si l'on voulait compter les mandarins du groupe *Min-kia*, on n'arriverait pas bien haut dans la numération. Alors que les examens n'étaient pas supprimés, les *Min-kia* des pays de *Ta-li* étudiaient dans le seul but d'obtenir un titre, pour n'avoir plus à s'agenouiller devant le mandarin, et pour que celui-ci ait quelque égard envers eux. Du reste, ces titres étaient faciles à obtenir, d'autant que dans ces pays de l'ouest, le nombre autorisé d'admissions annuelles était plus élevé que dans les autres parties de la province. Question de politique et de colonisation sans doute!

* * *

Chez les *Min-kia*, la religion et les superstitions sont les mêmes que chez les Chinois. Ils ont reçu de ceux-ci un ensemble de croyances religieuses où se trouvent mêlées les doctrines du taoïsme, du bouddhisme et du confucianisme.

L'introduction du bouddhisme chez eux remonte fort haut. Il serait difficile de nombrer les temples et les monastères bâtis aux pays de *Ta-li*, sous les rois de la famille *Mong*. Ces rois sont généralement signalés par leur amour du bouddhisme. Les bonzes jouent un rôle important à la cour, et à la suite des armées. Nous voyons, par exemple, *Che-long* (859—877) ne saluer que les bonzes, alors qu'il refuse le salut aux ambassadeurs de l'empereur. Ce que connaissant, on lui députe un bonze pour faire un traité. Le bonze est très-bien reçu et le traité conclu¹.

* * *

Il n'est pas sans intérêt de lire ce que MARCO-POLO² écrit de *Ta-li* qu'il visita vers 1275: «... et a nom aussi, la cité Caraian. Il sont ydres et sont au grant Kaan... En ceste contrée aussi treuve l'en or de paillole à grant foison: ce est en fluns et en lacs et en montaignes; et or plus gros que autre or. ... Et encore despendent les porcelaines (cauris) que je vous ai dites. Et vous di que en cest païs ne treuvent pas les porcelaines, mais leur viennent d'Ynde.

«En ceste province naissent et se treuvent les coulevres et les grans serpens qui sont si desmesurés que cil qui les voit en a grant paour. ... En ceste province encore naissent grans cheaus et bons, et les maintent en Ynde à vendre. ... Et si ont armes cuiracés de cuir bouilli; et ont lances et escus et arbalestes, et enveniment touz leur quarriaus (traits, flèches). Et si vous diront d'une male chose que il faisoient avant que le grant Kaan les conquestat; que se il avenist que un bel homme, ou un gentil homme ou un autre qui leur semblast, qui venist herbergier en leur maison, si l'occioient

¹ Voyez SAINSON, *loc. cit.*, p. 75.

² MARCO-POLO, *loc. cit.*, t. II, p. 401.

ou l'envelissoient; si que il moroit. Et ne le faisoient pas pour rober li le sien; mais le faisoient pour ce qu'il disoient que la bonne ombre et la bonne grace que celui avoit, et son bon sens, et s'ame remanoit toute en la maison de celui où il estoit mort. Et pour ceste achoison (raison) en occioient assez avant que il fussent conquesté du grant *Kaan*.»

Comparez ceci avec quelques détails glanés dans l'inscription gravée en 766, où sont célébrés les bienfaits de *Ko-lo-fong* (748—778), roi du *Nan-tchao*¹. «Notre roi a une énergie qui contient en elle l'équilibre et l'harmonie... Il continue et développe l'œuvre de ses ancêtres. ...Il a ouvert la porte aux trois religions². ...Les chevaux célestes de *Yué-tan*³ naquirent dans la banlieue de la ville; les eaux courantes de *Ta-li* servirent à laver les soies bigarrées. A l'ouest, il ouvrit le pays de *Siun-tch'oan*; la localité de *Lou-p'i* produisit l'or de la rivière *Li*⁴. ...*Hoei-tch'ouan*⁵ recueillit les précieuses turquoises... l'argent est produit dans le bourg de *Mo-tsoei*...»

Dans les villages *min-kia*, de nos jours du moins, le vol est en honneur, au moins autant que dans les villages chinois. Chaque matin, à la pointe du jour, on entend le concert harmonieux de ces femmes qui, aux quatre points cardinaux, maudissent les voleurs de la nuit; et les malédictions *min-kia* l'emportent encore, je crois, sur les malédictions chinoises. A *Ta-li*, presque chaque village est connu pour sa spécialité de voleurs: tel village en effet est renommé pour voler les chevaux; tel autre, les bœufs, etc. etc. Et les détrousseurs de grands chemins ne sont pas rares; aussi en ces pays aime-t-on voyager armé!

* * *

Les *Min-kia* n'ont aucune écriture propre. Ils se servent du chinois pour leurs contracts. Lorsque parfois ils veulent écrire des mots de leur langue, ils se servent de caractères chinois employés pour leur valeur phonétique. Comme plusieurs des peuplades voisines, ils se sont servis autrefois de ces mêmes règles entaillées dont parle MARCO-POLO pour les gens de *Yong-tch'ang*: «et quant ces genz ont à faire l'un avec l'autre, il prennent un pou de fust (bois), reont ou quarré, et le fendent. Et en chascune moitié si font deux oches ou trois. Et quant il se paient il prennent leur buche que celui aura⁶».

Pour la syntaxe, le dialecte *min-kia* me semble avoir de grandes affinités avec les dialectes de langue *thai*. Les différences proviennent-elles d'une imitation du chinois? Je n'ose me prononcer.

Pour le vocabulaire, je ne sais réellement pas à quel groupe le rattacher. Ce vocabulaire *min-kia* a été fortement influencé par le chinois, ainsi qu'on pourra le constater. A cet effet, je crois bon de donner ici, à côté du vocabulaire *min-kia*, le chinois tel qu'il se prononce au *Yun-nan*, suivant l'ortho-

¹ Voyez CHAVANNES, Une Inscription du Royaume de *Nan-tchao*. Paris, pp. 55, 56, 58.

² Le confucéisme, le taoïsme et le bouddhisme.

³ L'actuel *Ten-iué* (du *Yong-tch'ang-fou*).

⁴ Nom ancien du *Kin-cha-kiang* (haut Fleuve-bleu).

⁵ Territoire de l'actuelle sous-préfecture de *Houi-li*.

⁶ MARCO POLO, *loc. cit.*, t. II, p. 401.

graphie adoptée par les missionnaires du *Seu-tch'ouan*¹. Le vocabulaire *min-kia* a été pris par moi au pays de *P'in-tch'ouan* (du *Pin-tch'ouan-tcheou*). Le vocabulaire *la-ma-jen* m'a été fourni par le P. EMILE MONBEIG, en résidence à *Siao-Oui-si*; ainsi du reste que les vocabulaires *mo-so* et *li-sou*. J'y ajouterai un vocabulaire *lo-lo*, de la tribu des *Lo-lo-p'o*, vivant côte à côte avec les *Min-kia*.

Il n'est pas inutile de faire remarquer que: «en *Lo-lo*; *Mo-so*, et *Li-sou*, le verbe se place après le complément; c'est généralement le contraire en *Min-kia*».

Les mots du vocabulaire *min-kia* ne possèdent pas de nasales terminales, pas plus que les terminales *ng*, tellement que les *Min-kia*, tout comme les *Lo-lo*, les suppriment même en chinois. On les trouve au contraire dans le vocabulaire *la-ma-jen*, où elles existent très-certainement, m'affirme le P. MONBEIG. On constatera cependant que même le P. MONBEIG ne les signale cependant pas partout uniformément. Il écrira, par ex., *sang* = trois; et *sa-jeu* = trente.

Pour éviter toute perte de temps à ceux qui voudraient déchiffrer ces vocabulaires *min-kia* et *la-ma-jen*, je ne crois pas inutile de faire quelques remarques:

1° Certains mots écrits en *sh*, *ch* et *hy* ont à peu près la même valeur. Ex.: *shyé* ou *chyé* = étoile.

ch = comme en français dans chien. — *sh* = prononciation moyenne entre *ch* et *s*, comme dans le mot «chien» français prononcé sur le bout de la langue. Pour le *lo-lo*, où la différence de prononciation n'existe pas, comme en *min-kia*, je garde *h* des transcriptions scientifiques. Ex.: *hyo* = cent.

2° *sh* et *ch* ne sont souvent que l'équivalent de *s* chinois. Ex.: *ts'hi*, *tch'i* = sept, pour *ts'i* chinois. — *Yo-shè* = médecin, pour *i-sen* chinois. — *Shi* = nouveau, pour *sin* chinois; ex.: *ts'ou*, *shi-vou* = se marier; mot-à-mot accueillir jeune (nouvelle) épouse.

3° *ts* est souvent confondu avec *dz* ou *dj*; *n* avec *l*; *b* avec *p*. Ex.: *ts'eu* ou *djeu* = dix; *tseu* ou *dzeu* = fils, etc.

4° *é* est souvent confondu avec *eu*. E.: *hé* ou *heu* = noir.

5° *ai* chinois est souvent rendu par *è*. Ex.: *ko-pè* = boiteux; *pe* = *pai* chinois. — *Tso-ngè-to* = caverne, ne comporte qu'un mot indigène *tso* pierre; *ngè-to* est le chinois *ngai-tong*; *tso-ngè-to* équivaut à *che-ngai-tong*. — *A-lo-kou* = grand-père; se compose du *lo-lo*: *a-lo* et de *kou* = *kong* chinois déformé.

6° Aux mots désignant une personne, on ajoute *nyi* = individu; également la numérale spécifique accompagne souvent le substantif. Ex.: *dzeu-nyi* = fils. *ngeu-t'eu* = bœuf. *ho-kè* = maison. *seu-po* = main. *koua-po* = bras. *ko-po* = pied.

7° A remarquer ces expressions: *tchou-té-shyo* = sentir bon; *tchou-té-tch'ou* = sentir mauvais. — *Tchou* est un mot *min-kia*; *shyo* est sans doute le mot *lo-lo*: *hyo*; *té* est chinois; *tch'ou* est le *tch'eu* chinois déformé. C'est comme si l'on disait en chinois: *ouen-tè-hiang*; *ouen-te-tch'eu*. A l'aide de ces quelques remarques, on pourra constater combien la langue *min-kia* a été influencée par le chinois, mais par un chinois excessivement déformé.

¹ Dictionnaire Chinois-Français. Hongkong 1893.

Français	Chinois	Min-kia	La-ma jen	Mo-so	Li-sou	Lo-lo
1	i	a	é	djeu	t'i	t'i
2	eul	go	kong	nyi	nyi	n'
3	san	sa	sang	seu	sa	so
4	se	shi ¹	cheu	lo	li	li
5	ou	ngo	ngou	ngoua	ngoua	ngo
6	lou	fou	fo	tat'a	tat'o	tat'o
7	ts'i	ts'hi	ts'hi	cheu	cheu	cheu
8	pa	pya	tthoua	ho	'é	hé
9	kieu	dzyou	ki	ngou	kou	keu
10	che	ts'eu	djeu, jeu	ts'eu, ts'é	ts'eu	ts'eu
11	che-i	ts'eu-i	djeu-é	ts'eu-djeu	ts'eu-t'i	ts'eu-t'i
12	che-eul	ts'eu-né	djeu-né	ts'eu-nyi	ts'eu-nyi	ts'eu-n'
13	che-san	ts'eu-sa	djeu-sang	ts'eu-seu	ts'eu-sa	ts'eu-so
20	eul-che	né-i ²	né-djeu, né-jeu	nyi-ts'eu	nyi-ts'eu	n'ts'eu
21	eul-che-i	né-i ¹	né-jeu-é	nyi-ts'eu-djeu	nyi-ts'eu-t'i	n'ts'eu-t'i
22	eul-che-eul	né-né	né-jeu-né	nyi-ts'eu-nyi	nyi-ts'eu-nyi	n'ts'eu-n'
23	eul-che-san	né-sa	né-jeu-sang	nyi-ts'eu-seu	nyi-ts'eu-sa	n'ts'eu-so
30	san-che	sa-ts'eu	sa-jeu	seu-ts'eu	sa-ts'eu	so-ts'eu
40	se-che	shi ²	cheu-jeu	lo-ts'eu	li-ts'eu	li-ts'eu
41	se-che-i	shi ¹	cheu-jeu-é	lo-ts'eu-djeu	li-ts'eu-t'i	li-ts'eu-t'i
50	ou-che	ngo-ts'eu	ngou-jeu	ngoua-ts'eu	ngoua-ts'eu	ngo-ts'eu
60	lou-che	fou-ts'eu	fo-jeu	tat'a-ts'eu	tat'o-ts'eu	tat'o-ts'eu
70	ts'i-che	tat'eu-ts'eu	ts'hi-jeu	cheu-ts'eu	cheu-ts'eu	cheu-ts'eu
80	pa-che	pya-ts'eu	tthoua-jeu	ho-ts'eu	'é-ts'eu	hé-ts'eu
90	kieu-che	dzyou-ts'eu	ki-jeu	ngou-ts'eu	kou-ts'eu	keu-ts'eu
100	i-pe'	a-pé	a-pā	djeu-si	t'i-hya	t'i-hyo
101	i-pe'-i	a-péi	a-pā-na-k'a	djeu-si-nyé-djeu	t'i-hya né-t'i	t'i-hyo-t'i
200	eul-pe'	né-pé	ko-pā	nyi-si	nyi-hya	ni-hyo
300	san-pe'	sa-pé	sang-pā	seu-si	sa-hya	so-hyo
400	se-pe'	shi ¹ -pé	cheu-pā	lo-si	li-hya	li-hyo

1.000	i-ts'ien	a-ts'i	a-tthen	direu-tsi	t'i-tou	t'i-to
10.000	i-ouan	a-ngou	djeu-tthen	djeu-mou	t'i-mou	t'i-va
100.000	che-ouan	ts'eu-ngou	a-pā-tthen	ts'eu-mou	ts'eu-mou	ts'eu-vā
ciel	t'ien	hé, hé-ka	hé	mou	mi-ou	meu-nyi-mo
soleil	t'ai-tiang	nyi-tso	nyi	nyi-me	mi-mi	meu-nyi, mo-tso
lune	iue-leang	mi-oua	nyi-ngoua	hé-mé-tseu	'é-ba	ho-bo
étoile	sin-siou	shyé	cha	keu	kou-ma	kè
nuage	iun	vou	k'aô	k'i-seu	mou-kou	ti
terre	ti	dyi	dji	du	hé-mi	mi
plaine	pa-tse	pa-dze	ba-té	du-ba	t'u-t'u-mi-ma	dé-tè
montagne	chan	chou ²	chou ³	nyu	t'u-t'u-lo-ma	ou-tsyé-bo
caverne	ngai-tong	tso-ngé-to	ngai-ha, ngai-oué	a-kou-eul	ghé-k'ou	hi-dou
chemin	lou	tou	da-tthou	jou-gou	da-djoua	djo-mo
eau	choui	shoui	shoui	gji	a-guya	vi-dyé
boue	gni-pa	né	na-oua	dja-pé	ni'i	ni-hya
poussière	houi-tth'en	houi-lé-sou	houa-lou-chou	gheu-ma	k'o-mou	k'o-fou
sable	cha	cho-dze	cho-tse	cheu	k'eu-ttheu	lo-ké-sé
pierre	die-t'eu	tso-koui	dro-ké	lo-pa	lo-di	lo-di
or	kin-tse	ki	kin	ha	cheu	dté
argent	in-tse	nyi	nyi	ngou	p'ou	p'i
fer	t'ie'	t'è	k'i	cho	ho	heu
cuivre	t'ong	gè	ka	eul	gui	djeu
feu	ho	houi	houé	mi	a-to	a-to
fumée	ho-tien-tse	houi-si'ou	houé-chen	mou-k'eu	mo-k'eu	keu-sé
cendre	houi	houi-lé-sou	houa-lou-chou	gheu-tseu	k'o-mou	k'o-fou
forêt	chou-lin	ni-nou	kong	bi-na	seu-dzeu-t'u-mi-ma	seu-dzeu-li
arbre	chou-tse	dzeu	djeu	ndzeu	seu	seu-dzeu
fleur	houa	ho-do	houa	ba-ba	ba-ba	vè-lou
fruit	ko-tse	ho-ko	ka	lu	i-ma-seu	sé
feuille	ie'-tse	sé	cheu	pya	pi	pé
herbe	ts'ao	ts'ou	tdt'ou	zeu	cheu	cheu-ba
poivrier	fou-tsiao-chou	chou-dzeu	chou	ndzeu-ndza	cheu	dzeu-dzeu
mûrier	sang-chou	cho-dzeu	song	k'i	cheu	beu-dzo-dzeu

Français	Chinois	Min-kià	La-ma jen	Mo-so	Li-sou	Lo-lo
tabac	ien	yé	yo	yo	yo	a-keu
thé	tch'a	ts'o, tch'o	djang	lé	la-tcha	lo
maïs	iu-me'	yi-mé	ha-mou	ka-tsé	k'eu-choua	chou-p'eu
haricot	teou-tse	ddeu	p'a-djeu	be-bé	a-nyi-no	no
oignon	ts'ong-p'eu	ts'eu	tch'ong	ts'ong	ts'ong	feu-ts'o
ail	souan	soua-miao	soua	kou	ts'ong	chou
piment	la-tse	la-dze	tche-ba	la-dzu	la-dzeu	la-dze
buffle	choui-nieou	shoui-ngeu	shoui-ngeu	gji-gheu	a-nyi	é-lé
boeuf (en général)	nieou	ngeu	ngeu	gheu	nyi	no-nyi
vache	mou-nieou	ngeu-mo	ngeu-mo	gheu-mé	nyi-ma	no-nyi-mo
taureau	kou-tse	ngeu-po	ts'o-ngeu	lé-gheu	la-beu	lo-beu
taureau châtré	houang-nieou	ts'eu-ngeu	la-dheou	lé-gheu	la-cheu	lo-ha-beu
chèvre (en général)	iang	yo	ko-nyong	tseu	a-tcheu	a-tcheu
chèvre	mou-iang	yo-mo	nyong-mo	tseu-mé	tcheu-ma	a-tcheu-mo
bouc	kong-dian-iang	sé-yo	nyong-po	tseu-bou	tcheu-bi	a-tcheu-po
chat	mao	a-mi	houa-lo-po	houa-le-bou	houa-lyé-i-pou	vou-mi
chatte	niu-mao	a-mi-mo	houa-lo-mo	houa-le-mé	houa-lyé-i-ma	vou-mi-mo
chien	keou	koua	kouang	keu	a-na	a-no
aboyer	gao	pya	ndjoua	k'eu-lou-lou	ngou	lou
mordre	gao	nga	nga	tsa	k'o	k'eu
cochon	tchou	té	dé	bo	a-ué	vé
cerf	lou-tse	ma-lou	vong	tch'oua	a-ué	tsé
dalm	ki-tse	vou	cheu-nyong	tch'oua	a-ué	tch'eu
rat	lao-tchou	chou	chou	fou	'é	'é
écureuil (rat pal- [misté])	tiao-tchou	pi-to chou sauter rat	dé-heu-chou	houa-ja	'é-la	'é-bé
sanglier	ie-tchou	yé-té	yen-dé	bo-ki	ué-p'i	ni-vé
singe	heou-tse	ou-choua	ong-souang	a-yu	kya-mi	ta-myo
panthère	pao-tse	p'a	pé	ndjeu	ta-ou-dou	zeu-mo
tigre	lao-fou	to	lo	la	la-ma	lo-mo
cheval	ma	mé	mā	joua	a-mou	mou

éléphant	siang	yo ²	jong	tso	a-mou	ro
mâle	lan, kong	yo-po	bo	bou	i-pa	ya-po
femelle	mou, niu	yo-mo	mo	mé	i-ma	ya-mo
oiseau	ts'io	ts'o	tso	ou-zeu	nya	nga-tse
coq	kong-ki	ké-po	ma-ké	a-p'eul	gheu-p'eu	yt-p'eu
poule	mou-ki	ké-mo	ké-mo	a-mé	gheu-ma	yi-mo
canard	ia-tse	ā ²	ā	ā	é	a
corbeau	lao-oua	o-mo	ki-ka-ou	la-ka	a-né	a-né-mo
tourterelle	pan-kieou	k'i-keu	ki-keu	t'o-leu	dé-pou	di-pi
bec	tsoui	dyu-ké	tchou-koua	zeu-k'o-beu	k'o-beu	mé-kou
alle	tche-tse	nyi-kou	lo-jé	ndu-pi	lé-peu	dou-lé
plume	mao	ma	mé	fou	i-mu	meu
nid	ā	kou-lé	tch'eu ^a	k'eu	k'eu	tch'eu
œuf	tan	sé	sé	kou	fou	fou
pondre	hia-tan	sé	sé	kou	fou	fou
voler	fei	fou	feu	bi	do	byo
chanter	k'iao	mé	mā	k'yo	beu	mi
poisson	iu	nga	ngou	nyi-dzé	ngoua	ngo
écaille	kia	ngo-ké	ngou-bi	nyi-dzé-p'a-geu	ngoua-gui	ngo-djeu
nageoire	iu-tche	ngo-sé-pa	ngou-lo-jé	nyi-dzé-ndu-pi	ngoua-lé-peu	ngo-dou-lé
serpent	che	ko	tcheu	jeu	fou	ché
grenouille	k'i-ma-tse	o-mè	ong-ma	pa	o-pa	hé-vou-beu-di
mouche	ts'ang-in	jeu	jen	beu-leu	i-mou	ya-mi
moustique	ouen-tse	mo-tse	mo-tse	ba-tseu	i-p'eu	hyo-to
papillon	fou-tie	ko-lé, po-peu	mo-tse	p'è-lé	beu-li	beu-lou
fourmi	ma-i-tse	pi-peu-tse	tché-cha	tcheu-eul	bo-lo	beu-yo
araignée	tche-tchou, po-se	fei-seu	tche-ma-la-ma	tché-ma-la-ma	bo-lo	nya-mo
abeille	fong-tse	fou	tcheu-fong	ba	bya	byo
miel	fong-mi	fou-mi	fong-mi	ba	bya	byo-vi
homme (homo)	jen	nyi-ké	cha-ka-nyi	si	ts'ou-za	ts'a
homme (vir)	lan-jen	tseu-nyi	cha-tchrou-po	ya-ka-zeu	za-gou	ou-tché-mé
femme	niu-jen	nyo-nyi	nyou-ho-mo	zé-mou, mi-k'oua	za-mou	zo-mé
jeune homme	ho-tse	sé-lé-tso	tchro-nyi-tsé	pa-gui-ze	za-gou-lé	sé-lé-ze

Français	Chinois	Min-kia	La-ma jen	Mo-so	Li-sou	Lo-lo
jeune fille	ta-kou-niang	nyo-nà-tse	tchro-nyi-mo	pa-gui-mé	za-mou-lé	zo-mé-lé
enfant	oua-oua	seu-tseu-nyo	cha-tchong	zeu-'eu	za-nu	a-nyé-zo
vieillard	lao-tche	bou-p'o	kou-nyi-kou-ma	si-mou	ts'ou-mou	ts'a-ma
mari	tchang-fou	p'o-nyi	cha-tchou-po	i-ka-zé	za-kou	a-po-ma
épouse	ts'i-tse	vou-nyi	cha-tchou-mo	zé-mou	za-mou	a-pi-ma
père	ti	a-di	po-bo	a-ba	a-ba	a-bo
mère	mou-ts'in	a-mo	po-mo	a-mé	a-ma	a-mo
fil	eul-tse	dzeu-nyi, tseu-nyi	pou-dzeu, pou-tseu	zo	za	zo
fille	kou-niang	nyo-nyi	pou-nyu	mi	mi	zo-mé
petit-fils	sen-tse	soua-nyi	pou-souang	lou-pou	li-pa	li-p'o
petite-fille	sen-niu	nyo-soua-nyi	nyu-souang	lou-mé	li-ma	li-mo
neveu	tche-eul-tse	ts'i	pou-näjeu	dzé-geu	sé-za	zo-dou
nièce	tche-niu	nyo-ts'i	nyu-djeu	dzé-mé	sé-ma	zo-mé-dou
frère aîné	ko-ko	ko	pou-nyong	a-bou	a-i	a-yi
sœur aînée	tsie'-tsie'	a-dji	a-tsi	mé-mé	a-tseu	a-tseu
frère cadet	hiong-ti	té	pou-ti	geu-zeu	nyi-za	nyé-ma
sœur cadette	mei-tse	nyo-té	nyu-ti	kou-mé	nyi-ma	nyé-mo
grand-père	kong-kong	a-lo-kou	a-po	a-p'ou	a-pa	a-lo
grand-mère	lai-lai	a-né	a-ya	a-tseu	a-yo	a-né
corps	chen-tse	tché-ko-geu	tcheu-geu	gou-mou	gou-dou	geu-tcheu
tête	lao-k'o, t'eu	t'eu-po	drou-po	gou-lu	ou-dou	ou-di
cheveu	t'eu-fa	t'eu-ma	drou-mé	kou-fou	ou-tsu	ou-ts'e
visage	lien	ké	mo-k'oua	p'a-mé	p'i-mi	p'eu-mé
œil	ien-tsin	oué (wé)	ngoué	mya	mi-seu	mé-dou
joue	lien-sai	mi-t'eu-tseu	mi-bo	bé-bé	pi-mi	bo-sé
oreille	eul-to	nyi-to	yé-djoué	'é-tseu	na-po	no-pa
nez	pi-tse	pi-fou-teu	va-ha-djeu	nyi-ma	na-k'ou	no-bi
bouche	k'eu	dyy-koué-teu	tchou-koua	nu-ta	k'o-bé	mé-kou
dent	ta-tch'e	tseu-pa	tchou-pa	heu	seu-tsi	seu-tcheu
langue	che-t'eu	tsé-pi	djeu	hi	la-tchou	ché-vé

menton	hia-p'a	shya-p'a-kou	yöng-nyä	ll-reu-ta	na-ta	mè-pi-da-ouo
barbe	fou-tse	ou	o	mou-tseu	mou-tseu	bo-vou
cou	kin-tse	ngou-teu-ka	ko-no-mè	tyé-pa	ké-tse-i-djou	lé-kou-tseu
épaule	pang-tse	bo-pi	po-djreu	la-pi	lé-p'ou	lé-pi-dzeu
aisselle	hia-k'ong	mi-tsi-mi-ka	yöng-ya	la-kou-eul-bou	lé-p'ou-i-k'oua	lé-di-nyo-o-keu
bras	cheou-kan	seu-koua po	cheu-kona	la-eul	lé-pé-leu	lé-veu-leu
main	cheou	seu	cheu	la	lé-pé	lé-veu
main droite	ieou-cheou	tsé-seu-po	tcha-cheu	i-ta-la	lé-ba	you-lé
main gauche	tso-cheou	pi-seu-po	tchoui-cheu	oua-ta-la	lé-gheu	vè-lé
doigt	tche-t'eu	seu-teu-mo	cheu-tché-djreu	la-nyi	lé-nyi	lé-nyi-mo
ongle	tche-kia	seu-dyi-kè	cheu-tche-ka	la-nyi-tseu-kou	lé-nyi-tseu-kou	lé-kou-seu
poitrine	sin-k'eu	shi-k'ou-kè-té	cheu-kou-djreu	nu-mé-kou	lé-nyi-tseu-kou	ou-t'eu
mamelle	lai-tse	p'a-kou	ba	nyi-nyi	a-tcheu	pa
ventre	tou-tse	fou-ko	fo-t'ong	du-mé	'é-ma	'é-mo
dos	pei	to-pé-shi	do-ko-tche	geu-djreu	kou-dou	pé-ka-dzeu
cuisse	ta-t'oui	do-koué-té	do-k'oua	mou-pé-lé	tsi-veu	pi-sé
genou	k'e-si-t'eu	ko-tsé-dzeu	ko-mo-tseu	ma-kou-tu-lu	tsi-tseu	tcheu-tseu-ngou-pou
jambe	kio-kan	ko-kona-dzeu	ko-tseu	k'eu-eul	tsi-veu	tcheu-veu-leu
pied	kio	ko-po	ko	k'eu-bya	tsi-pé	tcheu-veu
orteil	kio-tche-mou-eul	ko-teu-mo	ko-tchreu-djreu-mo	mou-nyi-mé	tsi-leu-nyi	tcheu-ni-mo
peau	p'i	kè-pé (chair peau)	bi	gheu	i-gui	ho-keu-djeu
chair	jou	kè	ga	cheu	houa	meu
poil	mao	kou-ma	mé	fou	i-mu	ho-nè
os	kou-t'eu	koua-t'eu	tsé	eul	i-o-to	veu-dzeu
sang	hie	choua	soua	cha	t-sen	seu
larme	ien-loui	mi-yi	mi-i	mien-ñeul	mi-bi	mè-bi
sueur	han-choui	ha	äng	tchou	ki-seu	k'è
lait	lai	p'a-tseu	ba	nyi-nyi	a-tcheu	pa-vi
urine	niao	a-sheu	ao-cheu-tchreu	bi	seu-tcheu (uriner)	ché
alcool	chao-tsieou	dzeu	tsong	jeu	dyé-p'ou	djeu-bé
sel	ien	pi	ba-djrou	tsé	ts'a-bo	ts'o
huile	ieou	yeu	i	yà	tseu	you-vi
graisse	teou	tseu	tchreu	ma	tseu	tsé

Français	Chinois	Min-kia	La-ma jen	Mo-so	Li-sou	Lo-lo
viande	jou	kè	ga	chèu	houa	ho
veste	ma-koua	i-tsè-lè	ma-koua	ha-ta	ha-ta	ma-koua
pantalon	k'ou-tse	koua-you	ya-ing	lé-k'oua	mou-k'i	mè-nyi
ceinture	iao-tai	i-tchou-tchou	é-tcheu	bou-keu	gui-heu	djo-sè
turban	t'ao-t'eu-p'a	t'ao-t'eu	t'ao-t'eu	t'ao-t'eu	ou-tchou	cheu-tcheu
bouton	nieou-tse	nyou-tse	zeu-lu	zeu-lu	ou-tchou	nyou-tse
boutonnière	nieou-k'eu nieou-	nyou-tse-k'o	zeu-lu-jen	zeu-lu-heul	ou-tchou	nyou-p'a
soulier	hai	ngé-dji	é	za	tsi-ni	ts'yé-neu
chapeau	mie-mao	shyo-mo-teu	di-mou	kou-mou	la-ho	ga-la
bague	kiai-tche k'ou-tse	seu-k'ou-tse	k'ou-tse	la-p'ou	lényi-k'eu	lé-mi-seu
boucle d'oreille	eul-houan	nyi-ko	'é-tsa	'é-tsa	na-k'o	no-ko
bracelet	cheou-k'uen-tse	seu-k'i	djeng	la-dyo	lé-djou	lè-djeu
village	ts'en-tse	nyi-yeu	nyi-yu	bé	k'a	ts'a-k'a
chemin	lou	tou	do-tchrou	jou-gou	da-djoua	djo-mo
haie	li-pa	yi-vou	tché	tchi	tchou-té-tcha	tcho-bo
jardin	iuen-tse	soua-kè	soua	k'o'eul	o-pyé-té	va-mi
maison	fang-tse	ho-kè	ha	gji	'é	hi
fenêtre	tch'ouang-hong (fong) ts'ang-tse	tch'oua-hou	dja	lé-té-k'o	'é	tch'oua-ho
porte	men	mè-sé	mé	k'o'a	a-keu	a-dou
bois de construction	mou-leao	seu-lo	djeu	seu-na	seu-ka	seu-po
table	tcho-tse	tché-tse	tcha-tse	cha-la	sa-la	tché-tse
natte	si-tse ts'oulien-tse	yé-sé, pou-sé	ts'ao-lien-tse	zeu-k'o-lo	cheu-k'o-do	yé-tse
lampe	ten	teu-dja	yi-houé	ma-mi-ké	bo-mi-tcheu-do	a-to-teu
torche	ho-pa	houi-dzoui	houé-ndjoué	mi-tu	a-to-pya	a-to-dzo
foyer	tsao	tso-ko	houé-bou-tseu	mi-koua	lo-tso	lo-tso
bois à brûler	tch'ai	shi'	chen	seu	seu-tchou	seu
balai	sao-pa	tsoui-gou	tchoué	nba-kou	seu-dou	mi-seu
papier	tche	dzeu	tcheu	chou-chou	t'o-gheu	ta-vi
pinceau	pi	fou-koua	pi	pi	bo-do	seu-vé-dou

livre	chou	seu-tchoué	cheu, seu	t'é-gheu	t'o-gheu	seu-peu
barque	tch'ouan	yi-sou	in	llreu	li	li
rame	jao-p'ten	jao-p'yé	in-djreng	tsa-p'i	li-tsa-p'i	li-vé-dyé-té-pi
arc	kong	kou-tso	kong	ta-na	k'ya	k'yé
flèche	tsien	ki-mo	tcheu	llré-seu	k'ya-koui	k'yé-tcheu
couteau	tao	i-ta-dzeu	i-té	jeu	a-f'a	a-f'o
scie	ku-tse	fou-tsé	fou	bem-bé	fou	vi-tse
hache	fou-tse	beu-tchou	pou	djous	a-tso	a-tso
bêche (pioche)	ts'ou-t'ou	tchou-zé	djong	ts'eu	a-go	tseu-mo
charrue	li-t'ou	ki-koué-dzeu	ki-koui	ts'eu	la-k'eu	lo-f'yé
jour	je	pé-tso-nyi	ha-tcheu-nyi	nyi-lé-gou	ni-mi	a-nyé-gou
nuit	ie	hé-myé	cha-heu	mou-k'ou	mi-k'eu	a-mo-tcheu
aurore	t'ien-iao-leang	mè-pé-lo	ma-ba	seu-kou-dou	mou-t'igui	meu-t'é-djeu
midi	chang-ou	nyi-deu (tseu-kya)	yu-bé	jong-tse	dza-djo-za	dzo-dyé
mois	tue	a-oua (un mois)	a-ngoua	hé	ha-pa	hyo
année	nien	a shoua	a-soua	k'ou	k'o	k'o
cette année	kin-nien	ké-dzeu-shoua	ka-tseu	tseu-bé	tseu-ni	f'i-nyé
année dernière	k'u-nien	na-dzeu-shoua	né-tchreu	a-bé	a-ni	a-nyé
année prochaine	min-nien	'eu-shoua	gheu-soua	so-bé	no-ni	no-hé
aujourd'hui	kin-t'ien	ké-nyi	ka-nyi	tseu-nyi	nyi-mi	i-nyi
hier	tso-t'ien	ki-nyi	djé-nyi	a-nyi	a-mi	a-mé
avant-hier	ts'ien-t'ien	dzo-beu-nyi	djé-bou-geu	a-cheu-nyi	pé-nyi	cheu-mé
demain	min-t'ien	mé-nyi	ma-ka-nyi	so-nyi	cha-geu	cheu-nyi
après-demain	heou-t'ien	a-tseu-nyi	a-djeu-nyi	kou-so-nyi	oua-nyi	tsa-pé-nyi
remède	io	yo	yu-tchou	tcheu-geu	né-ts'e	na-ts'e
médecin	i-sen	yo-shé	in-sen	in-sen	né-ts'e-p'a	na-ts'e-p'o
aveugle	hia-tse	lo-té	la-ta	mien-gou-eul	nyé-seu-nyi.ma-mu	mé-t'é
sourd	long-tse	ko-t'eu-p'o	kya-feu	'embo	na-bo	no-ba
muet	ia-pa	eu-bi	ko-nyi	do-mo	tsou-mou	po-mi
boiteux	pai-tse	ko-pé	tcheu-ko	k'eun-gé	tchi-geu	tcheu-té
blanc	pe-ti	pé	ba	p'eul-mé	p'ou-tchao-jeu	ya-p'i
noir	he-ti	heu	heu	na-mé	né-né	ya-né
jaune	houang-ti	ngo-no	ong	cheu-mé	cheu-cheu	ya-ché

Français	Chinois	Min-kia	La-ma jen	Mo-so	Li-sou	Lo-lo
vert	lou-ti	lo-no	tch'a	heul-mé	ni-tchi	ya-lou-tch'eu
rouge	hong-ti	ho-no	t'a	u-mé	seu-seu	ya-nyi
bleu	lan-ti	tché-no	tchoud	pyao	seu-seu	ya-la
corne de buffle	choui-nieou-ko	shoui ngeu-ko	shoui-geu-ko	pyao	seu-seu	è-lè-tcheu
griffe de chat	mao-tchao	a-mi-seu-di-ké	houa-lo-cheu-tcheu-	pyao	seu-seu	vou-mi-tcheu-kou-sé
queue de chien	keou-ouipa	koua-mi-tou	kouang-mo-koua	k'eu-ma	a-na-i-mou	a-no-mé-pyo
œuf de poule	ki-tan	ké-sé	ké-sé	a-kou	a-gheu-fou	yi-fou
œuf de canne	ia-tan	à-sé	à-se	à-kou	é-fou	a-fou
manger	tch'e	yu	yu	tseu	dza	dzo
boire	tch'e	eu	eun, ong	t'eu	do	da
aller	tseou, k'u	pé, ngé	à, ya	guyé	tchoua	yi, tcha
venir	lai	ngé	ya-keu	lo	la	la
aller à cheval	k'i-ma	keu mé	ngeu-ma	dja	a-ma-dzeu	mou-dzé
aller à pied	tseou-lou	pé-tou	à-tchrou	jeu-guyé	i-kyo-tchoua	tcheu-yi
se lever	k'i-lai	mè-keu	do-k'eu	geu-tchreu	ga-bo-tou	syé-tou
s'asseoir	tso	ko-teu	kou-ou-ti	t'en-zui	nyi-ta	di-lo
se coucher	choui	tché-keu	dya-gou-ti	t'é-i'-y ²	t-ta	yi-tou
dormir	choui	tché-nyi-keu	ngoué-té	i-ngou	i-mou	yi-vou
s'éveiller	choui-sin	tché-shyé-shyé-lo	té-chrou	lé-neu-sé	koua-tchi	ho-tcheu
voir	k'an-kien	a	é	lu	p'o-nyi	nyi-to
entendre	t'ien-kien	ts'yé-teu	tsya	k'oua-mi	pa-djoui	bo-djo
flairer (sentir)	ouen	tchou	tchou	bou-nu	nu	neu-nyi
sentir bon	hiang	tchou-té-shyo	shyong-tchou	dya-na-hyo-nu	hyo-nu	hyo-neu
sentir mauvais	tch'eu	tchou-té-tch'ou	hé-tchou	tcheu-nu	tcheu-nu	tcheu-neu
parler	cho-houa	choua-to	dzo-dong	keu-tcheu	hé (dire)	da-vou-t'eu
chanter	tch'ang	tsi	ou	ndzeu	mo-go-beu	bo-bo-hya
rire	siao	sho	sa	ja	o-seu	vè
pleurer	k'ou	k'o	k'o	ngou	ngou	ngou
crier	kiao-houan	kou	ha-mâ	leu-leu	a-k'eu-p'ou	kou-tcha-to
tousser	k'e-seou	ko-sheu	k'ao	tch'eu	sé-ha (?)	ts'eu

cracher	t'ou-k'eu-choui	tseu-to	t'ao	ki-p'i	ti-i-t'i	ti-pi-p'i
baïller	ta-ho-hai	ts'i-houa-lé	tchi-ha	ha-ha-i	sé-ha	i-mi-ha
se moucher	hin-pi-tse	heu-bi-shi	t'ong-bo-chou-guyé	du-mé-jo	na-ko-bi	no-bè-i
avoir faim	tou-tse-o	fou-houa	ki-k'a	du-mé-jo	hé-mou	dzo-mè
avoir soif	k'eu-kan	dyu-koué-teu-ka	koua-na-ta-kang	gji-p'ou	a-guya-si	mè-kou-hè
téter	tsiou, tch'e-lai	'eu-pa	eun-ba	nyi-nyé-tch'eu	a-tcheu-sé	pa-da
se laver la figure	si-lien	sé-dyu-oué	seu-mou-k'oua	gji-tsé	p'i-mi-ts'é	pè-mè-ts'eu
se peigner	sou-t'eu	chou-teu-po	chou-djrou-po	gou-lu-peul	ou-du-pou	ou-di-pi
peigne	sou, pi	ko-hi-so-pi	chou	po-tseu	ou-pou	ou-pi-dze
se baigner	si-tsao, si-chen	meu-shoui-koué	si-tcheu-geu	gou-mou-tchreu	gou-du-ts'é	geu-tcheu-ts'eu
couper les cheveux	tsien-t'eu-fa	keu-teu-ma	ga-djrou-mé	kou-fou-nga	ou-tseu-nyo	ou-tse-nyo
se raser	t'i-t'eu	djyé-ou	dja	mou-tseu-tsé	ou-tseu-tcho	ou-tse-tch'o
être en bonne santé	p'in-gan	tsyo-tsyo-mo	tcheu-geu-djoué-leu	bi-na-gou-ya	ma-na-ma-p'yé	sé-lou-to
être malade	hai-pin	bé	so-ou-ti	t'ien-go-i	na-cha	no-to
avoir la fièvre	fa-chao	fè-fou	houé-tcheu-jeu	hé-hé-p'a	na-heu-tcheu	no-pé
avoir la diarrhée	tou-sic	fou-shoui	fo-so	du-mé-jou	hé-ma-ho	e-p'eu-heu
aller à la selle	kai-cheou, o	i-sheu	i-cheu	k'é-leu	ké-k'i	shi-o
uriner	o-niao	a-sheu-sheu	i-a-cheu-tcheu	bi-leu	dzeu-tcheu	chè-pé
avoir la petite vérole	tch'ou-teou-tse	tch'ou-fou	t'ü-houa	ba-ba-t'u	ba-ba-na	yi-no-ka-do
se marier (homme)	t'ao-si-fou	ts'ou-shi-ou	nga-veu-nyu	tcheu-mé-tchou	tsi-ma-houa	a-pi-ma-k'eu
se marier (femme)	tsou-si-fou	cher nouv. épouse	cher nouv. épouse	si-ken-tzu	za-gou-zu	a-pi-ma-pé
mourir	sé	shi	cheu	cheu	tcheu	cheu
avoir peur	hai-p'a	ké	ka	jeu	djou	djo
voler (dérober)	t'eu	da	dé	si-k'ou	k'ou	k'eu
tuer	cha	shya	siao	si-su	sé	sé
écrire	sie'	sé	su	peul	bo	vè
lire (un livre)	k'an-chou	yo-seu-tchoué	tchou-cheu	lu	nyi	dza
s'habiller	tch'ouan-i-chang	i-i-ko	é-i	ba-la-mou	bou-tseu-goua	pya-tse-go
se déshabiller	t'ou-i-chang	loua-i-ko	lou-i	ba-la-p'ou	bou-tseu-i	pya-tse-li
coudre	fong	ts'è	tchreu ¹	tchou	gui	djeu
tisser	tche	tche-nyan	tchre ³	da	tcheu	tchè

Français	Chinois	Min-kia	La-ma jen	Mo-so	Li-sou	Lo-lo
être ivre	tsieou-tsoui-lo	dzeu-f'oui-lo	eun-tsong-zé	jeu-keul	dyé-p'ou-i	yi
semer le riz	tchong-kou-tse, sa-	sa-djou	sa-djou	il-seu-p'ou	tchou-cheu	li-cheu
repiquer le riz	tsai-iang /kou-tse	fou-dyi	fou-nga-di	shi-tchrou	tchou-tou	mi-tcheu
couper le riz	ko-kou-tse	sé-ko	chang-nga	shi-kou	tchou-gheu	ts'è-vi
piler le riz	tchong-kou-tse	té-seu, té-mi	da-mi	shi-tu	tchou-déu	ts'è-tè
faire cuire le riz	tchou-fan	ts'eu-ha-jeu	tchou-mi	ha-kyd	tchou-p'ou-tcha	ko-ti
allumer le feu	long-ho	tso-houi	tchong-houé	mi-k'eu	a-to-tseu	a-to-tseu
éteindre le feu	si-ho	houi-lé ou-keu	siao-houé	mi-chou	a-to-tcheu-gè	a-to-dè-sè-ho
le soleil se lève	t'ai-iang-tch'ou-lai	nyi-tso-tch'o	nyi-tcheu-tchoua	nyi-mé-tu	mi-do-la-oua	meu-nyi-do-la
le soleil se couche	t'ai-iang-lo-lo	nyi-tso-ouo-lo	nyi-ouo	nyi-mé-gou	mi-mi-mi-oua	meu-nyi-dyo
il pleut	lo-iu, hia-iu	vou-shi-ouo	jeu-ouo	heu	mo-ha-li	a-mou-ho
il vente	fong-tch'oui	pi-seu-p'eu	jeu-ouo	hé	mi-i	a-mou-i
il tonne	ta-loui	hé-mè	hé-ma	mong	mou-gou-k'ou	a-mou-eu
il éclaire	tch'è-ho-chan	dji-oui	hé-tchong-houé	mi-jeu	mi-mi-do-koua	a-mou-byè

Je ne puis mieux faire que de reproduire ici quelques phrases *min-kia* et *la-ma-jen*, pour donner une idée de la syntaxe. Je donnerai d'abord le français avec traduction en chinois, tel qu'il est parlé au pays de *Ta-li*; suit alors la traduction *min-kia*, puis la traduction *la-ma-jen*.

1° Manger le riz *tch'e-fan*. — *Yu-ha-zeu*, m.-à-m. manger riz. — *Yu-fo*, m.-à-m. manger riz.

NB. On dit aussi *ha*, *hé-zeu* riz, nourriture.

2° Boire de l'eau *tch'e-choui*. — *'Eu-shoui*, m.-à-m. boire eau. — *Eun-shoui*.

3° Fumer du tabac *tch'e-ien*. — *'Eu-yé*. — *Eun-yo*.

NB. Le signe ' placé avant une voyelle indique une espèce d'aspiration de la voyelle; c'est-à-dire que l'émission de la voyelle est accompagnée d'un souffle.

4° As-tu mangé le riz? *nî-tch'e-lo-moïeu*. — *Neu-yu-ha-lo-mo*? — *Ni-fo-ni-yu-yé*? m.-à-m. toi riz toi manger — particule marque du parfait.

NB. Tu, toi se rend indifféremment par *ni*, *neu*, *na*, *nè* en *min-kia*; et par *nî*, *nè*, *nu*, *nou* en *la-ma-jen*.

5° J'ai mangé *tch'e-lo*. — *Yu-lo*, *yu-na*, *yu-ha-lo*. — *Yu-yé*, *yu-zà*.

NB. *Lo* marque du parfait est le chinois *lo*, *leao*.

6° Je n'ai pas mangé *mo-ïeu-tch'e*. — *Yu-mo*, *yu-meu*, *a-yu-na*. — *a-yu-yé*.

NB. *Mo*, *meu* = chinois. *A* = négation est très commune à certains dialectes *lo-lo*.

7° Combien as-tu d'ans? *ni-ïeu-ki-soui*? — *Na-dzeu-ki-choua*? m.-à-m. toi avoir combien ans? — *Nè-dja za-té-choua*? m.-à-m. toi avoir — marque parfait — combien ans?

NB. *Dja* avoir, est commun à plusieurs dialectes *lo-lo*.

8° J'ai cinquante ans *ngo-ïeu-ou-che-soui*. — *Ngo-ma-ngo-ts'eu-choua*, m.-à-m. moi accomplir cinquante ans (*ma* = *man*). — *Ngo-ngou-djeu-choua* m.-à-m. moi cinquante ans.

9° Que veux-tu? *ni-iao-chen-mo*? — *Na-nyo-a-lé*, *na-nyo-a-né*? — *Nè-nyo-a-ha*? m.-à-m. toi vouloir quoi?

10° Que fais-tu? *ni-tsou-chen-mo*? — *Na-tseu-a lé*? — *Nè-tseu-a-ha*?

11° Que manges-tu? *ni-tch'e-chen-mo*? — *Na-yu-a-lé*? — *Nè-yu-a-hà*?

12° Je veux du tabac *ngo-iao-ien*. — *Ngo-nyo-yé-a-ko*, m.-à-m. moi vouloir tabac une pipe. — *Ngo-nyo-yo-koua*, m.-à-m. moi vouloir tabac (une) pipe.

13° As-tu du sel? *ni-ïeu-ien-mo-te*? — *Neu-tseu-pi-ni-mo*? m.-à-m. toi avoir sel toi non? — *Nè-ba-djrou-nè-mou*? m.-à-m. toi sel toi non?

14° J'en ai *ïeu-lo*. — *Dzeu-lo*, *tseu-lo*. — *Djè*, *dja*.

15° Je n'en ai pas *mo-te-lo*. — *Mo*, *mou*, *mou-lo*, *a-mo*, *a-meu*. — *A-djè*, *a-dja*.

16° Aller au marché *kan-kài-tse*. — *Ngè-tseu-dzeu*. — *Ya-djran'eu*, m.-à-m. aller ville auprès.

17° Acheter du sel *mai-ien*. — *Ngè-mè-pi*, m.-à-m. aller acheter sel. — *Ya-mè-ba-djrou*.

18° Vendre du riz *mai-mi*. — *Keu-mè*. — *Go-mi*.

19° Une personne *i-ko-jen*. — *Nyi-kè-nyé*, m.-à-m. personne (un) individu. — *Ê-ngo-a-nyé*.

20° Trois personnes *sa-ko-jen*. — *Nyi-kè-sa-nyé*, m.-à-m. (*jen-san-ko*). — *Sang-nyé*.

21° Un bœuf *i-l'iao-nieou*. — *Ngeu-a-l'eu*, m.-à-m. bœuf un (tournure *lo-lo* ou *thai*). — *A-djeu-ngeu* (tournure chinoise).

22° Tes père et mère sont-ils morts? *ni-ti-ni-ma-se-lo-mo*? — *Neu-di-neu-mo-deu-shi-na*? m.-à-m. (de) toi père (de) toi mère — particule interrogative — mourir? — marque du passé. — *Nè-bo-mo-cheu-la-cheu-yé*?

23° Donne moi du tabac *ni-la-ien-ken-ngo*. — *Na-nè-yé-nè-geu-ngo*, m.-à-m. toi donner tabac donner à moi. — *Nè-zeu-ngo-yo-koua*, m.-à-m. toi donner moi tabac (une) pipe.

24° Je ne puis en donner *ngo-la-pou-te*. — *Ngo-nè-neu-a-geu*, m.-à-m. moi donner ne pas à (*geu* = *ken* chinois). — *Ngo-zeu-kya-a-mou*.

25° Quel est son nom? *l'a-sin-chen-mo*? — *No-syé-a-lé*? m.-à-m. lui s'appeler quoi. — *Bo-mya-ou-a-ha*? m.-à-m. (de) lui nom s'appeler quoi.

26° Je veux vendre ma maison *ngo-iao-mai-ngo-ti-fang-tse*. — *Ngo-nyo-keu-ngeu-ho-kè*, m.-à-m. moi vouloir vendre (de) moi maison. — *Ngo-go ha a ka*, m.-à-m. moi vendre maison une.

27° Je vends ma maison à ton frère *ngo-mai-ngo-ti-fang-tse-ken ni-hiong-ti*. — *Ngo-nyo-keu-ngeu-ho-kè-keu-geu-neu-tè*, m.-à-m. moi vouloir vendre (de) moi maison à (de) toi frère-

cadet. — *Ngo-ha-bo-ka-go-zé-nu-ti-na*, m.-à-m. moi maison cette (une) vendre à (de) toi frère-cadet — signe parfait.

28° L'homme riche a une belle maison *fa-ts'ai-jen-ieou-i ko-hao-fang-tse*. — *Ko-nyi-p'o-dzeu-fou-leu-ho-a-kè*, m.-à-m. richard avoir belle maison une. — *Ga-nyi-p'o-dja-na-ha-a-ka*.

29° Donne-moi la calotte de ton père *ni-ti-mao-tse-ni-la-ken-ngo*. — *Neu-di-t'eu-meu-teu-nè-geu-ngo*. — *Nu-bo-cheu-sè-djé-zé-ngo-na*, m.-à-m. toi père turban donner à moi — particule marque parfait; ici euphonique:

30° Qui est cet homme? *tche-ko-jen-che-la-ko?* — *Nyi-kè-dè-nyi-a-na-nyi?* m.-à-m. homme cet homme quel homme. — *Djeu-nyi-a-da-nyi?* m.-à-m. cet homme quel homme.

31° Qui a dit? *che-la-ko-cho?* — *A-na-nyi-choua?* m.-à-m. quel homme dire. — *Dzo-a-da-nyi?* m.-à-m. dire, quel homme.

32° Qu'est ceci? *tche-ko-che-chen-mo?* — *Deu-lé-a-lé?* m.-à-m. ceci quoi. — *Djeu-ngoua-a-ha?*

33° Qui vient ici? *che-la-ko-lai-tche-pien?* — *Nè-jeu a-na-nyi-ngé-dè-po?* m.-à-m. toi celui-là quel homme venir ici? — *A-da-nyi-ya-keu-a-ti-mou?* m.-à-m. quel homme venir ici?

34° Pourquoi vient-il? *t'a-lai-tche-pien-tsou-chen-mo;* *t'a-oui-chen-mo-se-lai-tche-pien*. — *No-ngé-a-ta-tseu-a-lé?* m.-à-m. toi venir ici faire quoi? — *Bo-bou-a-ha na-ya-keu?* m.-à-m. lui pour quelle chose venir?

35° Combien y a-t-il d'hommes? *ieou-ki-ko-jen*. — *Dzeu-nyi-kè-ki-nyi?* m.-à-m. avoir hommes combien personnes? — *Djeu-té nyi-djeu?* m.-à-m. avoir combien personnes avoir?

36° Où est-il allé? *t'a-k'u-la-li k'u-lo?* — *No-ngé-a-na-heu-lo?* m.-à-m. lui aller où? — marque parfait. — *Bo ya-a-mè-mou-za?* m.-à-m. lui aller où? — marque parfait.

On a l'habitude de dire au pays de *Ta-li* que le dialecte *min-kia* est fort différent d'un village à un autre. Pour prouver le contraire il me suffira de reproduire ici, pour terminer, quelques petits lexiques avec phrases, pris en différents endroits.

I° Pris à *T'ai-ho-ts'uen*, à 20 li au sud de *Ta-li*.

1 <i>i</i>	5 <i>mou</i>	9 <i>tyou</i>	13 <i>ts'eu-sa</i>
2 <i>ko</i>	6 <i>fou</i>	10 <i>ts'eu</i>	20 <i>nè-shi</i>
3 <i>sa</i>	7 <i>ts'i</i>	11 <i>ts'eu-i</i>	21 <i>nè-i</i>
4 <i>shi</i>	8 <i>pya</i>	12 <i>ts'eu-ni</i>	22 <i>nè-ni</i>

père *ti*
mère *mo*
fils *tseu-nyi*
fille *nyo-nyi*
cheval *mè*
chien *koua*
cochon *té*
pierre *tsou-koui*
chien (mâle) *koua-to*
chienne *koua mo*
fumier *sé*
eau *shoui*
chèvre *yo*
alcool *tseu*
sel *pi*
maïs *lou-kou, yu-mè*
bête *ngeu-mè*
chat *a-mi*
roi *meu-té-p'o-nyi*
mandarin *koua-nyi*
un homme *nyi-kè-nyé*

deux hommes *nyi-kè-ko-nyé*
un cheval *mè-t'eu*
deux bœufs *ngeu-ko-t'eu*
manger le riz *yu-ts'a (ts'a*
repas du matin)
boire de l'eau *'eu-shoui*
as-tu mangé le riz? *ts'a-yu-lo-mo?*
j'ai mangé *yu-lo*
je n'ai pas mangé *yu-mo*
quel âge as-tu? *na-ma-ki-choua?*
j'ai cinquante ans *ngo-ma-mou-ts'eu-choua*
chez lui combien de personnes? *va-tseu-ki-nyi-yu-ré-zeu?* m.-à-m. lui avoir combien personnes manger riz?
où habites-tu? *na tseu-a-na-kou?*

as-tu du tabac? *na-tseu-yé-ni-mo?*
je n'en ai pas *mo*
j'en ai *tseu-lo*
connais-tu? *na-zeu-té-mo?*
je connais *zeu-té*
je ne connais pas *zeu to*
est-il venu? *va-ngé-yo-lo-mo?*
demain je vais à Tchao-tcheou *mé-nyi-ngo-ngé Tchao-tcheou*
Ta-li-fou Té-lé-fou.
Mong-houa Mo-ho
Yun-nan-sen Seu-tsé-tché
Min-kia-jen Pè-ho-nyi
Han-jen (chinois) Heu-nyi-kè, ha-nyi-kè
Lo-lo Lé-nyi-kè.

II^o Pris à Ten-tch'ouan-tcheou.

1 <i>i</i>	6 <i>fou</i>	12 <i>ts'eu-ni</i>	32 <i>sa-ts'eu-nè</i>
2 <i>go</i>	7 <i>ts'i</i>	20 <i>nè-yi</i> ²	40 <i>shi</i> ³
3 <i>sa</i>	8 <i>pya</i>	21 <i>nè-yi</i> ¹	44 <i>shi</i> ² - <i>shi</i> ¹
4 <i>shi</i>	9 <i>dyou</i>	22 <i>nè-nè</i>	100 <i>a-pè</i>
5 <i>ngo</i>	10 <i>ts'eu</i>	31 <i>sa-ts'eu-i</i>	200 <i>go-pè</i>
homme <i>minkia pè-dzeu-p'o</i>	riz <i>mé</i>	j'ai cinquante ans <i>ngo-</i>	
femme <i>minkia pè-dzeu-mo</i>	riz (non décortiqué) <i>seu</i>	<i>dzeu-ngo-ts'eu-shoua</i>	
un homme <i>nyi-kè-nyé</i>	mais <i>oui-mè, yu-mè</i>	as-tu du tabac? <i>na-dzeu-yé-</i>	
deux hommes <i>nyi-kè-go-nyé</i>	eau <i>choui</i>	<i>leu-mo?</i>	
père <i>di-nyi</i>	prendre le repas du matin	j'en ai <i>dzeu-leu</i>	
mère <i>mo-nyi</i>	<i>yu-ts'a</i>	je n'en ai pas <i>mo-la</i>	
fils <i>tseu-nyi</i>	prendre le repas de midi	acheter du riz <i>mè-mé</i>	
fillette <i>nyo-nyi</i>	<i>yu-ni-deu</i>	vendre du maïs <i>keu-yu-mè</i>	
belle-sœur <i>a-ta</i>	prendre le repas du soir	Ten-tch'ouan-tcheou <i>Toui-</i>	
grand-père <i>a-lo</i>	<i>yu-bé</i>	<i>tch'eu-tchou</i>	
grand-mère <i>a-né</i>	boire de l'eau <i>ngeu-choui</i>	Lang-k'ong-hien <i>La-ho-hi</i>	
poule <i>ou, vou</i>	combien as-tu d'ans? <i>né-</i>	Ta-li <i>Dé-lé.</i>	
canard <i>yo</i>	<i>fou-shoua?</i> m.-à-m. toi		
alcool <i>dzeu</i>	combien ans?		

III^o Pris à Lang-k'ong par le P. DIEUDONNÉ PITON, missionnaire à Mo-so-in.

1 <i>i</i>	4 <i>shi</i>	7 <i>ts'i</i>	9 <i>dyou</i>
2 <i>ko</i>	5 <i>ngou</i>	8 <i>pya</i>	10 <i>ts'eu</i>
3 <i>sha</i>	6 <i>fou</i>		
père <i>ti</i>	buffle <i>shoui-ngeu</i>	prendre le repas de midi	
mère <i>mo</i>	canard <i>a</i>	<i>yu-nyi-deu</i>	
fils <i>tseu-nyi</i>	corbeau <i>heu-o-mo</i>	prendre le repas du soir <i>yu-bé</i>	
fillette <i>nyo-nyi</i>	abeille <i>fou</i>	je veux <i>ngeu-nyo-leu</i>	
cheval <i>mé</i>	miel <i>fou mi</i>	je ne veux pas <i>ngeu-a-nyo</i>	
chien <i>koua</i>	vieille femme <i>kou-nyo-nyi</i>	d'où viens tu? <i>ni-pé-a-na?</i>	
poisson <i>ngo</i>	un homme <i>nyi-kè-a-nyé</i>	où vas-tu? <i>ni-gé-a-na?</i>	
plume <i>ké</i>	deux homme <i>ko-nyé</i>	belle maison <i>ho-kè-tsyo</i>	
vieillard <i>kou-p'o-nyi</i>	manger le riz <i>yu-hé-jeu</i>	(tsyô beau, bon, est un	
fumier <i>ki</i>	prendre le repas du matin	mot bien <i>lo-lo</i>)	
bœuf <i>tseu-ngeu</i>	<i>yu-ts'a</i>	que dit-il? <i>no-choua-eu-sé?</i>	
vache <i>ngéu-mo</i>		qui es-tu? <i>ni-nè-a-to?</i>	



Die Feier der Sonnenwende auf der Insel Vuatom¹, Bismarckarchipel, Südsee.

Von P. JOSEF MEIER, M. S. C., Mope, Neupommern.

Einleitung.

Mein Konfrater P. OTTO MEYER hat bereits in einem früheren Jahrgange des „Anthropos“² eine kurze Mitteilung über ein eigenartiges Fest veröffentlicht, das in einer Gegend der Insel Vuatom anfangs des Jahres zu Ehren des Tagesgestirnes veranstaltet wird. Die Feier findet im Anschluß an die Sonnenwende statt, die in jene Zeit fällt.

Die Astronomie kennt nun das Sonnensolstitium vom 21. Dezember, das auf der nördlichen Halbkugel gleichbedeutend ist mit der Wintersonnenwende. Für die südliche Halbkugel aber, auf der der Bismarckarchipel liegt, hat dieses Sonnensolstitium eine andere Bedeutung. Die Sonne steht dann unter dem Äquator, d. h. auf der südlichen Halbkugel selbst; ihr Tagbogen ist also für die Bewohner der südlichen Gegenden länger als ihr Nachtbogen.

Erreicht daher die Sonne ihre größte südliche Deklination, was am 21. Dezember der Fall ist, so haben wir auf der südlichen Halbkugel den längsten Tag, d. h. dasselbe, was auf der nördlichen Halbkugel zur Zeit des Sommersolstitiums eintritt. Doch beträgt im Bismarckarchipel, der bloß fünf Grade unter dem Äquator liegt, die Dauer des längsten Tages nur etwas mehr (22 bis 23 Minuten) als zwölf Stunden.

Das Sonnensolstitium, das in jener Gegend Vuatoms gefeiert wird, wäre demnach die „Sommersonnenwende“. Für den Bismarckarchipel, der innerhalb der Tropen gelegen ist, läßt sich aber nicht gut von einer Sommersonnenwende reden, da für die Tropen die Einteilung der Jahreszeiten, wie sie in den Gegenden mit gemäßigttem Klima üblich ist, nicht gilt. Ich nenne daher das Solstitium, das hier in Frage kommt, die „südliche Sonnenwende“, weil dann das Tagesgestirn von Süden herauf sich wieder dem Äquator zuwendet.

Während eines längeren Aufenthaltes auf der Insel Vuatom, von Mitte Januar bis Ende März 1910, hatte ich nun gleichfalls Gelegenheit, mit den Leuten in Verbindung zu treten, die die Sonnenwendfeier veranstalten. Ich

¹ Auf den älteren und ältesten Karten, die meist englischen Ursprungs sind, steht dieses Eiland unter dem Namen „Man-Island“ angegeben. Die Insel, der ursprünglich diese Bezeichnung zukommt, liegt bekanntlich zwischen Großbritannien und Irland: Der Name wurde aber von den Engländern auf das hier in Frage stehende Eiland übertragen, weil es gleichfalls zwischen zwei größeren Inseln gelegen ist, nämlich zwischen Neupommern und Neumecklenburg, die, um die Übereinstimmung vollkommen zu machen, die Benennungen New-Britain und New-Ireland erhalten hatten. Auf den neueren deutschen Karten heißt das fragliche Eiland „Uatom“ oder „Watom“. Die Eingebornen aber, die nicht mehr zu den Analphabeten gehören, schreiben „Vuatom“. Dabei ist betreffs der Aussprache zu bemerken, daß der Vokal der Endsilbe ein tiefes *a* ist, das sich dem *o*-Laut nähert. Ich folge hier der Schreibweise der Eingebornen.

² Band III (1909), SS. 700 ff.

traf kurz nach Schluß der Hauptfestlichkeit, die nach der Berechnungsweise der Eingebornen in diesem Jahre auf den 7. Januar fiel, auf Vuatam ein. Leider konnte ich daher nicht selbst Augenzeuge des Sonnenwendfestes sein. Einer der Teilnehmer, To Nine mit Namen¹, hat mir aber eine genaue Beschreibung des ganzen Herganges gegeben, und zwar zwei Wochen nach der Feierlichkeit, als diese seinem Geiste noch lebhaft eingepägt war.

Im folgenden erzähle ich einfach wieder, was mir mein Gewährsmann mitgeteilt hat. Seine Angaben bestätigen und ergänzen in mehrfacher Hinsicht die Aufzeichnungen meines Konfraters P. OTTO MEYER.

I. Vorbemerkungen.

Bevor ich den eigentlichen Verlauf der Sonnenwendfeier beschreibe, muß ich gleich von vornherein den ganz lokalen Charakter betonen, der diesem Gebrauche anhaftet.

1. Die Tatsache der Sonnenwende ist allgemein bekannt, die Sonnenwendfeier selbst aber trägt einen ganz lokalen Charakter.

Nach all den Erkundigungen, die ich in den verschiedenen Distrikten eingezogen habe, darf als feststehend gelten, daß im ganzen nordöstlichen Teile der Gazellehalbinsel kein Sonnenwendfest begangen wird. Die Tatsache der Sonnenwende selbst ist allerdings von den dort ansässigen Eingebornen seit alters her beobachtet worden.

Ich erinnere mich noch lebhaft daran, wie mich zum erstenmal der Eingebornenrichter To Kákao aus Rakunai ganz aus sich selber auf diesen Vorgang in der Natur aufmerksam machte. Wir befanden uns eines Morgens auf der Veranda meines Wohnhauses, als gerade das Tagesgestirn heraufstieg. Die Sonne hatte damals ihre größte südliche Morgenweite, sie ging über Birar am St. Georgs-Kanal auf. To Kákao erklärte mir nun, wie die Sonne sich wieder wenden werde, um schließlich bei der Senkung zwischen den Vulkanbergen Südtochter (*Turagunan*) und Mutter (*Kabiu*) ihre größte nördliche Morgenweite am Horizonte zu erreichen. Wie ich später selbst beobachtete, stimmte diese Mitteilung für den Distrikt Rakunai ganz genau.

Ähnliche Angaben über die wechselnde Morgenweite und die respektiven Wendepunkte der Sonne vernahm ich auch aus dem Munde anderer Ein-

¹ Ich fragte auch noch einen anderen Kanaken, nämlich den Eingebornenrichter To Kubika von Valaur, den ich zu mir kommen ließ, über das Sonnenfest aus. Da zurzeit in den Händen dieses Mannes die ganze Veranstaltung ruht, so versprach ich mir aus seinem Munde volle Aufklärung zu erhalten, um so mehr als To Kubika schon lange Jahre unter dem Einflusse der methodistisch-wesleyanischen Mission steht und auch Vertrauensmann des Gouvernements ist. Ich täuschte mich jedoch sehr. To Kubika setzte zwar eine äußerst lebenswürdige Miene auf, spielte aber sonst ganz und gar den Diplomaten. Er bestätigte mir nur, was ich schon wußte; sonst war aber nichts weiter aus ihm heraus zu bekommen. Er war und blieb von dem Wahne befangen, ich wollte ihn nur ausfragen, um hinterher wider ihn Anzeige zu erstatten. Auch hatte er die falsche Auffassung, einem Missionär dürfe man nichts von dem früheren Glauben der Eingebornen sagen, da dieser in Widerspruch stehe mit der jetzt gepredigten Religion. Endlich aber wollte To Kubika nichts von dem Geheimnisse preisgeben, weil er befürchtete, die Sonnenwendfeier komme dadurch auf den Aussterbeetat. Schade, daß ich dieses Mißverständnis nicht beseitigen konnte!

geborner. Doch wußte keiner etwas von einer Sonnenwendfeier, die in seinem Distrikte in Übung war.

To Kákao gab mir auch Aufschluß über ein anderes Phänomen, das mit dem verschiedenen Stande der Sonne unter und über dem Äquator in Zusammenhang steht. So, sagte er mir, wehe der Nordwestpassat die ganze Zeit hindurch, wo die Sonne südlich stehe¹ (d. h. in den Monaten November, Dezember, Januar und Februar), in der Zeit hingegen, wo sie sich in nördlicher Richtung befinde² (d. h. in den Monaten Mai, Juni, Juli und August), herrsche der Südostmonsun.

Hier handelt es sich nun um die Beobachtung der Sonne bei ihrem Erscheinen. Anders liegen aber die Verhältnisse auf der Westseite der Insel Vuatam, speziell in der Uferlandschaft Valaur. Nach Osten hin ist dort der Blick vollständig beschränkt, da das Gelände gleich hart am Strande steil aufsteigt und alle Aussicht versperrt. Es kann daher in jener Gegend der Wechsel der Sonne bei ihrem Aufgange nicht auffallen. Wohl aber schweift von Valaur aus das Auge frei nach Nordwesten und Westen, wo sich das uferlose Meer ausdehnt, und nach Südwesten, wo über die See und das flache Eiland Vurar hinweg schließlich die hohen Bergmassen Bainings den Horizont begrenzen.

2. Erklärung des lokalen Charakters der Sonnenwendfeier.

Der ganze Wechsel, der sich während eines Jahres im Untergange der Sonne vollzieht, kann da in aller Muße verfolgt werden. Nur wenige andere Plätze bieten einen gleich günstigen Beobachtungspunkt für diesen Vorgang in der Natur.

Die Leute von Valaur sind denn auch nicht gedankenlos und unaufmerksam an diesem Schauspiele vorübergegangen. Sie wissen uns zu sagen, daß die Sonne bald auf offener See in nördlicher Richtung (eigentlich WNW)

¹ Da die Eingebornen, die hier in Frage kommen, keine Namen für die vier Hauptrichtungen der Windrose haben, so ist die von mir angewandte Ausdrucksweise eigentlich nicht stilgerecht. Der Eingeborne gebraucht Umschreibungen, um Ausdrücke wiederzugeben, wie diese: Die Sonne steht südlich, oder: Die Sonne bewegt sich nach Norden. Er greift auf das Orientierungssystem zurück, das sonst bei ihm gang und gäbe ist. Da bildet aber die Beobachtung, ob eine Bewegung auf die See- oder die Landseite zu erfolgt, den Ausgangspunkt. Der Eingeborne kann nun mit Hilfe dieser ersten Stufe seines Orientierungssystems allein schon die oben genannten Ausdrücke wiedergeben. Bewegt sich nämlich die Sonne nach Süden, so geht sie auf das Land zu, in das Land, in den Busch hinein. Es heißt daher: *a keake i ba* die Sonne geht in das Land hinein, sie steht nach Süden. Bewegt sich aber die Sonne nach Norden, so kommt sie wieder aus dem Innern des Landes, aus dem Busch heraus, dem Meere zu. Daher die Ausdrücke: *a keake i irop* die Sonne kommt ans Ufer heraus, oder: *a keake i vana ur* die Sonne geht ans Ufer, d. h. die Sonne bewegt sich nach Norden. Ebenso wenig wie von den Himmelsrichtungen hat der Küstenbewohner der Gazellehalbinsel eine Ahnung vom Äquator, von den verschiedenen Monatsnamen und natürlich am wenigsten vom Kopernikanischen Weltsystem überhaupt.

² Genauer gesagt, geht im Bismarckarchipel die Sonne in den Monaten Mai, Juni, Juli und August im ONO, in den Monaten November, Dezember, Januar und Februar dagegen im OSO auf. Die Morgenweite der Sonne nach Norden und Süden beträgt niemals mehr als zwei Kompaßstriche. Siehe dazu „Neu-Guinea-Kalender“ von Dr. C. SCHRADER, Berlin W., Wilhelmstraße 74.

untergeht, bald in südlicher (eigentlich WSW) hinter den Bainingbergen verschwindet, also bei ihrem Untergange im Laufe des Jahres bald nach Norden, bald nach Süden vom Abendpunkte abweicht.

Ferner bringen die Valaur-Leute die beiden vorherrschenden Passatwinde mit dem wechselnden Stande der Sonne bei ihrem Untergange genau so in Verbindung, wie die Eingebornen anderer Distrikte diese Winde mit dem wechselnden Aufgange der Sonne verknüpfen. Solange die Sonne im WNW untergeht (d. h. in den Monaten Mai, Juni, Juli und August), weht der Südostmonsun, in den Monaten November, Dezember, Januar und Februar aber, wo die Sonne im WSW hinabsinkt, bläst der Nordwestpassat.

Endlich haben sich die Valaur-Leute in den Bainingbergen ganz genau den Punkt gemerkt, den die Sonne bei ihrem Marsche nach Süden beim Untergange nicht überschreitet. Es sind zwei dicht nebeneinander emporragende Bergspitzen. Sie gleichen den beiden Höckerchen oder Türmchen, die früher ganz allgemein an den Kanakenhütten, und zwar an den beiden Enden des Dachfirstes, angebracht wurden. Daher bei den Valaur-Leuten der Name *Raburunapal* oder *Raburuburunapal*, Türmchen oder Höckerchen der Eingebornenhütte, für jene zwei Bergspitzen. In Wirklichkeit aber gehören diese beiden Spitzen nicht ein und demselben Gebirgsstocke, sondern zwei getrennten Bergen an, die die Baininger *Gangan* und *Rutki* nennen.

Geht nun die Sonne abends bei jenen Bergspitzen unter, so wissen die Valaur-Leute, daß das Tagesgestirn sich wieder wendet, oder, wie die Eingebornen sich ausdrücken: *i talil mulai*, es kehrt zurück. *Raburunapal* ist also in den Augen der Valaur-Kanaken der konkrete Punkt am Horizonte, wo die Sonne ihre größte südliche Abendweite erreicht und von wo aus sie sich wieder zum Äquator zurückwendet.

Als anderer südlicher Wendepunkt der Sonne gilt auch noch der Berg *To Pakanaigomor*¹. Er liegt ebenfalls in Baining, aber schon viel weiter nach Westen als *Raburunapal*.

Das sind nun die günstigen Vorbedingungen, aus denen sich im Distrikte Valaur die Sonnenwendfeier entwickeln konnte. Trotzdem möchte ich nicht davon allein den Ursprung des Sonnenwendfestes bei den Valaur-Leuten herleiten. Es muß noch ein anderer Faktor mitgewirkt und den bestimmenden Anstoß zu dieser Feier gegeben haben. Denn es konnten ja auch an anderen Orten dieselben Beobachtungen gemacht werden, wenn auch nicht so bequem wie in Valaur. Warum begehen aber jene Distrikte keine Sonnenwendfeier, warum ist diese allein auf das Gebiet des Valaur beschränkt? Die Erklärung dafür scheint mir diese zu sein: Die Valaur-Leute bilden einen Stamm für sich. Das bekundet schon ihre Sprache, die, abgesehen von sonstigen Unterschieden, den *s*-Laut aufweist. Dieser Laut kommt aber in der Sprache, die im ganzen nordöstlichen Teile der Gazellehalbinsel gesprochen wird, nicht vor. Die Valaur-Leute müssen also auch aus einer anderen Gegend oder aus

¹ Der Name *To Pakanaigomor* bedeutet Wort für Wort: Herr Stück von einem *Igomor*-Zierstrauch. Er rührt von einem Zierstrauch *a igomor* her, der auf jenem Berge in Menge wächst. Die Eingebornen von Valaur erlangten Kenntnis von dieser Eigentümlichkeit auf ihren Besuchen, die sie häufig den Bainingern in jener Gegend abstatten.

einem anderen Distrikte stammen, als der Kern der Bewohner des nordöstlichen Teiles der Gazellehalbinsel. Es ist daher nur zu wahrscheinlich, daß die Valaur-Leute die Sitte der Sonnenwendfeier aus ihrer früheren Heimat mit nach ihren jetzigen Wohnsitzen gebracht haben.

So erklärt sich auch am besten die Eigentümlichkeit, warum in erster Linie die Eingebornen von der Insel Vurar und die des Weberhafens ein großes Interesse für die Sonnenwendfeier an den Tag legen. Sie wollen immer genau wissen, ob dieses Fest der Sitte gemäß abgehalten wurde, und welche Konstatierungen dabei gemacht wurden. Die Eingebornen von Vurar und die des Weberhafens gehören nämlich ein und demselben Stamme an wie die Valaur-Leute. Ja, es ist selbst sehr wahrscheinlich, daß die genannten Eingebornen alle Abkömmlinge von Valaur-Leuten sind, die nach und nach die Insel Vurar besiedelten und dann auch nach dem Weberhafen auswanderten. Der Gebrauch, die Sonnenwendfeier zu begehen, wurde aber nicht nach diesen Kolonien der Valaur-Leute verpflanzt, sondern lebte allein im Mutterlande Valaur fort, weil da die Bedingungen für diese Feier am günstigsten waren.

Die Valaur-Leute selbst wissen keinen Grund für die Entstehung dieser ihrer Sitte anzugeben. Die umwohnenden Eingebornen aber meinen: *A Pir i ga vaki go ra kilala* A Pir¹ hat das Sonnenwendfest aufgebracht.

Für diese Feier begannen sich aber im Laufe der Zeit auch andere, mit den Valaur-Leuten nicht stammesverwandte Eingeborne zu interessieren, so z. B. die Eingebornen von *Ratoñor*, die Vuatam gegenüber auf dem Festlande wohnen. Für sie ist die Sonnenwendfeier das Zeichen, daß der Nordwestmonsun zum Schluß mit ungestümer Macht einsetzen wird. Sowie die *Ratoñor*-Leute daher vernehmen, daß das Sonnenfest stattgefunden hat, beeilen sie sich, Stützen an den Bananenstauden anzubringen (*dia vaninara ta ra kodi*), um sie vor Schaden zu bewahren.

Doch hat diese Sonnenwendfeier nirgends Nachahmung gefunden, selbst in Vuatam nicht, weil eben das Zeremoniell nicht nach auswärts verraten oder verkauft wurde. Wenn es trotzdem heißt, es sei früher auch in einigen anderen Gegenden Vuatams das Sonnenfest begangen worden, so ist das nach den Aussagen der Valaur-Leute nur dahin zu verstehen, daß Männer aus anderen Distrikten sich an der Schlußfeier zu beteiligen begannen, besonders nachdem die Zeiten friedlicher geworden waren und die alten Feindschaften aufgehört hatten, was mit dem Eintreffen der Europäer mehr und mehr der Fall wurde.

3. Zeitpunkt, wann das Sonnenfest stattfindet.

Die Sonnenwendfeier wird gewöhnlich anfangs Januar abgehalten. Es stimmt also der Zeitpunkt nicht genau mit dem Tage überein, auf den die Astronomie das Sonnensolstitium für die südliche Halbkugel verlegt. Wissenschaftliche Auffassung von diesem Phänomen hat ja der Eingeborne keine. Er richtet sich nur nach dem Augenschein. Sieht er, daß die Sonne beim Scheiden den Punkt am Horizonte erreicht hat, der von alters her als südlicher Sonnenwendepunkt gilt, so wird die Feierlichkeit veranstaltet. Das Fest

¹ Ein sagenhaftes Wesen, dem nach der Auffassung der Vuatam-Insulaner alles seinen Ursprung verdankt.

fällt auch nicht immer auf ein und denselben Tag. Die Bestimmung des Zeitpunktes hängt vor allem vom Wetter ab. Da die Feierlichkeit zur Zeit des Nordwestmonsuns abgehalten wird, der viel Regen und Sturm mit sich bringt, so kann es vorkommen, daß die Sonne bei ihrem Untergange oft mehrere Tage nicht sichtbar ist. Dann wird das Fest hinausgeschoben. Diesem Umstande hat übrigens der Eingeborne schon dadurch Rechnung getragen, daß er, wie wir gesehen haben, die Stelle, die in den Bainingbergen den Wendepunkt der Sonne bezeichnet, ziemlich weit genommen hat. Solange die Sonne beim Untergange noch nicht wieder über dem Berg *To Pakanaigomor* hinaus ist, kann die Feier immer noch stattfinden. Im großen ganzen läßt sich sagen, daß der Zeitpunkt der Sonnenwendfeier sich so ungefähr mit unserem Neujahr deckt. Das entspricht auch der Bedeutung des Wortes *kilala*, mit dem die Valaur-Leute das Sonnenwendfest benennen. *Kilala*¹ heißt nämlich auf Deutsch: Zeit, Zeitabschnitt, und zwar hier eine neue Zeit, ein neues Jahr².

Die Periode des Jahres, in die das Sonnenfest fällt, weist sehr ungünstige Witterungsverhältnisse auf. Es weht und tost alsdann der ungestüme Nordwestpassat. Heftige Regengüsse gehen nieder, und die Eingebornen verkriechen sich zitternd und frierend in ihre Hütten, wo sie sich am offenen Feuer zu wärmen suchen. Daher heißt dieser Zeitabschnitt: *a kilala na bata* die Regenzeit, oder: *a kilala na mudien* die frische, kalte Jahreszeit³.

4. Bedeutung der Sonnenwendfeier.

Die Bedeutung der Sonnenwendfeier ist zunächst die: Die Valaur-Leute wollen dadurch den Lauf des Tagesgestirnes regeln, daß es nicht zu schnell und nicht zu saumselig seine Bahn ziehe oder überhaupt einen anderen Weg wähle als den gewöhnlichen. Würden daher die Valaur-Leute das Sonnenwendfest in einem Jahre nicht begehen, so wäre das eine Unterlassungssünde, die die schwersten Folgen nach sich zöge. So ein Fall von Mißachtung der Sonne soll einmal vorgekommen sein; ich werde ihn weiter unten erzählen.

Die Valaur-Leute verbinden aber noch andere Absichten mit dieser Festlichkeit. Sie soll das ungestörte und schnelle Eintreffen der schönen Jahreszeit, des Südostmonsuns bewirken, wo das ruhige Wetter den Eingebornen erlaubt, die weite Reise nach Nakanai anzutreten und dort dem Erwerb des so heiß begehrten Muschelgeldes (*a tabu*) obzuliegen. Dieser Wunsch und dieses

¹ Das Wort *kilala* kommt in dem Sinne von „Zeit“ auch in anderen Ausdrücken vor, z. B. *a kilala na ivarat* oder *a kilala na labur* Zeit des Nordwestpassates, *a kilala na taubar* Zeit des Südostmonsuns, *a kilala na up* Zeit, die die Yampflanze, *a kilala na pit* Zeit, die die Pitpflanze (*Miscanthus japonicus*) braucht, um reif zu werden; *a kilala na mudien* Zeit, wo es frisch, *a kilala na keake* Zeit, wo es heiß und sonnig ist, etc.

² Als Bezeichnung für Jahr braucht man in den Schulen und beim Unterricht den Ausdruck: *a kilala na pit* oder einfach *a pit* die Zeit, die vom Setzen der Pitpflanze bis zu deren Reifwerden verstreicht, d. h. ungefähr zwölf Monate. Diesen selben Sinn hat aber auch das Wort *kilala* allein. Übrigens fallen der Zeitpunkt, wo die Sonnenwendfeier stattfindet und der Zeitpunkt, wo die Pitpflanze reif wird, zusammen.

³ Die trockene oder heiße Zeit fällt dagegen in die Monate Mai, Juni, Juli und August, in denen der Südostmonsun weht. Diese Periode des Jahres führt daher den Namen: *a kilala na keake* die heiße Zeit.

Ma i ga mai vokove pa ia aro Vunaleakubarj¹ ma i ga val
Und sie versuchte vergebens niederzulassen sich in Vunaleakubari und sie ging am Strande

uti². Ma i vana, ma utuko Vunavoumy³ te ra nala na kano
weiter hierher. Und sie ging, und zwar bis nach Vunavoumu an einen großen Kano-Baum,
(*cordia subcordata*) *ma i diovy tan tike buñy. Ma ra tarai di gire tadav ia,*
und sie schlief dort einen Tag. Und die Leute sie erblickten sie,

bia: „Tubuda no i vokove nokeri te ra kano.“ Ma
sagend: „Großmutter unsere da sie hat niedergelassen sich hier bei dem Kano-Baum.“ Und
di vavateta pak ia ka boko tike buñy, ma patai, i vana ke. Ma ra tarai
sie baten sie zu bleiben noch einen Tag, aber vergebens, sie ging fort. Und die Nach-

na tarai na mage di mai tak up ia, ma di
kommen der Leute der Sonne (sc. die Valaur-Leute) sie vergebens suchten nach ihr, und sie
motote, bia akeri. Ma di bia: „Na malana tan a akate pai mulai tu-
erfahren, daß sie hier sei. Und sie sagten: „Morgen wir wollen holen wieder Großmutter
butada!“ Ma i tai nunure, ie ra mata na mage, ma i takapy mulai urama
unsere!“ Und sie wußte es, sie die Sonne, und sie floh weiter hinauf nach

Vavailiu⁴. Ma no ra tarai na tarai na mage, di tirj te no
Vavailiu. Und jene Nachkommen der Leute der Sonne, sie forschten nach jenem (Orte)
Vunavoumy, ma di are no ra vunavuna kano, ma di ga rük ia
Vunavoumu; und sie legten frei jene Wurzeln des Kano-Baumes, und sie begaben sich hinein

up ia, ma patai ke, di ga mai takytak up ia. Ma di bia: „Tanu
(suchend) nach ihr, aber umsonst, sie vergebens suchten nach ihr. Und sie sagten: „Wir
tukumy ragamy; na kaina kilala me tada.“ Ma pa di ga ti poñj
sind geliefert nun; es werden sein schlecht die Tage bei uns.“ Und nicht sie also fanden
tadav ia mulai. Tumu i le van arikai, ra mata na mage, pa i ga le vavuone tar ia,
sie wieder. Wenn sie aufging, die Sonne, nicht sie blieb lange,

teno bia avaie i ga ki uro ra vue muru. I ga papaik ia ke,
denn nicht sie ging hin bis zu (ihrer gewöhnlichen) Untergangsstelle. Sie tat es sofort,
pa i ga vavuone, ra mata na mage.
nicht sie blieb lange, die Sonne.

Ma ra tarai meti di tatak up ia te no tike mata na pouvoro,
Und die Leute von hier (sc. Reber) sie suchten nach ihr an einem der Kaiaplätze,

bia, na vokove tan. Ma diga mai tak up ia ra mata na pouvoro ra
glaubend, sie sei dort. Aber sie vergebens suchten nach ihr an dem Kaiaplatze am
veaveu. Di bia: „I diovy ra pui, pa tanu nunure.“ No meti, di
Ufer. Sie sagten: „Sie schläft im Lande drinnen, nicht wir wissen es.“ Die von hier, sie
bia: „Tan a tatak up ia Vavailiu; a tuna, pa akeri?“
sagten: „Wir wollen suchen nach ihr an dem Orte Vavailiu; ist es wahr, daß sie nicht dort ist?“

Ma di taky tadav ia muka. Ma di ga varivariuda tan,
(= Vielleicht ist sie dort). Und sie fanden sie endlich. Aber sie fürchteten sich davor,

¹ Vunaleakubarj ist ein Platz im Gebiete Taranata, das zwischen Valaur und Reber liegt.

² Gemeint ist der Distrikt Reber.

³ Vunavoumy liegt einige 100 m nördlich von der Station Reber.

⁴ Der Ort liegt südlich von der Station Reber auf einer Anhöhe. Früher fanden an jenem Platze Iniet-Versammlungen statt.

bia: „*Je na kap ia? Bia a tarai na tarai na mage ke da kap*
sagend: „Wer soll forttragen sie? Die Nachkommen der Leute der Sonne allein sie sollen fort-
ia!“ *Ma di varivai pai di* *mulai bia: „Tubutada*

tragen sie!“ Und sie setzten in Kenntnis sie (sc. die Valaur-Leute) wieder sagend: „Großmutter
di taku tadav ia mulai.“ *Ma di kulave ra amanamana kadi vinavan*

unsere sie haben gefunden sie wieder.“ Und sie machten sich in der Frühe auf den Weg zu ihr.
up ia mulai. Ma di tadav ia, di bia: „Pa u mari iamami, teno

Und sie kamen hin zu ihr, sie sagten: „Hast du kein Mitleid mit uns, weil
*u takapu vaken iamami? Bia kou tarai na valivuru da virua par*¹, *ma*
du geflohen bist von uns? Deine Nachkommen sie wären umgekommen alle, und es

na kaina kilala me.“ *Ma di vateta pa ia: „Tan a vana, nokenj*
würden sein schlecht die Tage bei ihnen.“ Und sie sprachen ihr zu: „Wir wollen gehen, jetzt

mi akate pa u, galiak u papaikj na kanjkanj.“ *Ma di vana ma di*
wir wollen mitnehmen dich, nicht sollst sein du böse.“ Und sie gingen und sie

*kau pa ia ma di vutu mulai me te kana diadiovu*². *Bia di vutu*
nahmen mit sie und sie langten wieder an damit bei ihrem Liegeplatze. Sie langten an
me, teno ra ik a mage talao.

damit, als die Sonne schon über den Bergen im Osten hervorgekommen war.

Ma i ga tur pai mulai ra mage lolokonj. Ma di vateta pak ia,
Und es fing an wieder ein Tag ein langer. Und sie redeten zu ihr,

bia: „Ka u vana, u na ki ke ati, pai ra
sagend: „Nicht sollst du gehen fort, du sollst bleiben nur hier, um zu warten auf das
kilala, mi baiba u tan.“ *Ma bia na malana di ga tavanunu,*
Fest, wo wir unsere Traumgesichte haben.“ Und als sie am Morgen erwachten,

di bia: „Ura, tan a akila ra mage, bia akeno ke ra pui i ki.“ *Ma*
sie sagten: „Warte, wir wollen beobachten die Sonne, ob dort an Land sie sich befindet.“ Und
bia i ga tur pai ra mage, i ga vana, ma pa i ga vana vatoko luai,
als die Sonne aufging, sie ging (ihre Bahn), und nicht sie ging wie vorher

i vavuonj ke, ma i vavuonj ke . . . Ma ra tarai di gire
(als sie böse war), sie blieb lange nun, und sie blieb lange nun . . . Und die Leute sie sahen es

ma di bia: „Noko na boina kilala me tada.“ *Ma i ga to pai ke ra*
und sie sagten: „Jetzt werden sie gut die Tage bei uns.“ Und es war gerade so die

kilala i ga lualuai — *tuku tarj umierai, i ga pupu-*
Zeit wie früher (als sie noch nicht böse war) — (sie ging) bis hin drüben, wo sie strah-
dara. I ga mage a ikj luai, di ga akiakila, i ga le

lend unterging. Sie schien nur ein wenig früher (als sie böse war), man sah sie, sie kam
arikai, i ga le vana lulutu.

herauf, sie ging schnell wieder unter.

Ma te ru buñ di ga gire mulai, ma i ga varjadaru me ra

Und am folgenden Tage sie beobachteten sie wieder, und sie verhielt sich wie am
luai na buñ, di ga kapu ra mata na mage tan. I ga mage ke ma ra ñala
ersten Tage, wo sie geholt hatten die Sonne. Es war lange Tag.

¹ Das Elend rührte daher, weil die Leute ihre Pflanzungen nicht bestellen konnten. Die Tage waren zu kurz dazu.

² Sc. bei einem Kano-Baum am Ufer in Valaur.

na buñu. Ma di bia: „Na malana da ruai vake!“ Ma ra amanamana i ga

Und sie sagten: „Morgen man lege fest ihre Bahn!“ Und in der Frühe sie

van arikai ma i ga vana ma i ga vana . . . tukū tarī uro, i ga doroñi,
ging auf und sie ging und sie ging . . . bis hin dort, wo sie unterging,

di ga ruai vake; teno luai i ga vana rararara, i ga doroñ variolati.

sie legten ihre Bahn fest; denn früher (als sie böse war) sie irrte ab, sie ging unter da und dort.

Soweit die Erzählung des To MANO. Darnach fiel die Vorstellung von *Kaia* und Sonnengeist in eins zusammen. Diese innige Verquickung zwischen Sonnenfest und *Kaia*-Glauben machen aber jedenfalls die Valaur-Kanaken nicht. To Nine erklärte mir nämlich ausdrücklich, daß der Ort, an dem die Sonnenwendfeier abgehalten wird, kein *Kaia*-Platz sei. Auf ihm ruhe nicht das Tabu-Verbot, sondern er könne von jedermann betreten werden. Nur Außenstehende haben also wahrscheinlich die Idee des *Kaia* in das Sonnenfest hineingetragen. Den Anstoß dazu mag ein großer Felsblock gegeben haben, *Kalukal*¹ mit Namen, der vor Valaur aus der See emporragt. Von diesem Felsblock heißt es, er sei der „Schwanz“ eines *Kaia*, dessen Kopf landeinwärts auf der angrenzenden Höhe sich befinde. Durch Unkenntnis ist dann bei fremden Eingebornen die Meinung entstanden, der Platz, auf dem das Sonnenfest stattfindet, sei gerade dieser Kopf des *Kaia*, was aber nicht zutrifft.

Ebenso ist es eine irrige Behauptung, wenn es heißt, die Bescherung für die Sonne werde auf einem großen Steine niedergelegt. Ich habe den Ort besucht, aber nirgends einen Steinblock gefunden. Die Valaur-Leute wissen auch nichts von diesem steinernen Tische, der die Spende an die Sonne tragen soll. Offenbar liegt da eine Verwechslung vor. Der Steinblock, der sich unten vor Valaur im Meere befindet, wurde oben auf die Hügel verlegt.

An Geistern werden beim Sonnenwendfeste nur die Namen zweier Verstorbenen zitiert. Es sind immer die reichsten und angesehensten Männer, die eine Generation kennt. Sterben aber zwei andere Eingeborne, die an Ansehen jenen gleichkommen oder gar sie noch übertreffen, so verschwinden die alten Namen, und die neuen werden an deren Stelle gesetzt.

II. Beschreibung der Sonnenwendfeier.

1. Veranstalter der Sonnenwendfeier.

Beim Sonnenwendfeste müssen wir das eigentliche Zeremoniell und das Schlußessen unterscheiden. Während an diesem sich alle Männer und Knaben des Distriktes Valaur und der Nachbargebiete beteiligen dürfen, obliegt die Ausführung des Zeremoniells ganz bestimmten Personen. Nur die Männer der drei folgenden Gehöfte, der Stammsitze der Valaur-Leute, nämlich von Vunakodi, Vunamanuba und Vunabani, haben ein Anrecht, diesen Ehrendienst der Sonne zu versehen. Bei der letzten Sonnenwendfeier brachten diese drei Gehöfte zusammen 27 Mann auf. Früher, als der allgemein herrschende Kriegszustand die Bevölkerung noch fester zusammenhielt, sollen diese Anwesen ein viel höheres Kontingent gestellt haben. Jetzt ist aber schon mancher Valaur-Mann

¹ Nach Auffassung der Leute von Reber begibt sich der *Kaia*-Geist ab und zu vom Ufer aus auf diesen Felsen, um von ihm herab ein Bad in der See zu nehmen.

ausgewandert, manche sind auch bei Europäern in Dienst getreten. Für alle diese besteht keine Verpflichtung, sich an dem Sonnenwendfeste zu beteiligen. Ebensowenig würde der sich einen Tadel zuziehen oder einer Strafe aussetzen, der zufälligerweise abwesend wäre und dadurch die Feierlichkeit versäumte.

Die ganze Veranstaltung nimmt drei Tage in Anspruch. Dabei ist der Vorabend nicht mit eingerechnet, an dem die Sonnenwende konstatiert wird.

2. Dauer der Feierlichkeit.

Sowie vom Strande aus die Beobachtung gemacht wird, daß die Sonne an der bezeichneten Stelle in den Bainingbergen hinabsinkt, scharen sich die Männer der drei Gehöfte zusammen und fassen den endgültigen Beschluß, die Feier am kommenden Tage zu beginnen mit den Worten: „*Na malana tan a varigi! A mages i tarī lokorai. Tan a girē, upi tan a tabar ia* morgen laßt uns baden gehen! Die Sonne hat ihren äußersten Punkt erreicht, laßt uns sie sehen, um sie zu beschenken!“ Das heißen die Eingebornen: *a kunubu* die Anberaumung.

3. Erster Tag:

Es wird ein reinigendes Bad genommen (*di varigi*).

Am ersten Tage der Feier wird nichts weiter getan, als ein Bad genommen. In aller Frühe erheben sich die Männer sachte von ihrem Lager, verlassen die Hütten, in denen der Schlaf noch Frauen und Kinder umfassen hält, und suchen die See auf. Dort nehmen sie, allen neugierigen Blicken entzogen, eine gründliche Reinigung ihres Körpers vor, um in jugendlicher Schönheit und Frische und in gehobener Festesstimmung ans Werk zu gehen. Eine tiefere Bedeutung, wie etwa Reinigung von Sünden, wohnt diesem Bade nicht inne. Es ist das übliche Abwaschen des Körpers, das bei jedem feierlichen Anlasse vorgenommen wird, wie Tanz, Krieg etc. Einziger Zweck ist: man will sich schön aufputzen. Den Tag über feiern die Männer, um sich nicht wieder zu beschmutzen. Die Frauen und Kinder gehen aber ihren gewöhnlichen Arbeiten nach. Um die anhebende Feier weiß jedermann. Es wird kein Geheimnis daraus gemacht. Die Männer brauchen auch die Frauen nicht zu meiden, nur kochen sie sich dieses Triduum hindurch ihr Essen selber.

4. Zweiter Tag:

Der Pfad zum Festplatz wird gesäubert.

Am zweiten Tage wird der Pfad gesäubert, der zum Orte hinaufführt, an dem der Festschmaus stattfinden soll. Lange vor Sonnenaufgang eilen die Männer davon. Sie steigen zunächst den Weg hinan, der sich die Höhe hinter Valaur hinaufwindet. Dann biegen sie ab und bahnen sich querfeldein einen Gangsteig durch die Alang-Alang-Grasfläche, die sich weiter hinaufzieht. Die Männer folgen immer ein und derselben Fährte, die seit alters her eingehalten und nur bei diesem Anlasse begangen wird. Daher auch der Name für diesen kleinen Fußweg: *a na i ana kilala* der Pfad für das Jahresfest.

Der Weg ist von keinerlei Baum oder Strauch umsäumt. Die Sonne brannte unbarmherzig auf mich nieder, als ich am hellichten Tage auf diesem miserablen Pfade einherschritt. Nur halbwegs befindet sich in einer Senkung

eine schattenspendende Baumgruppe. Es liegen aber desto mehr Steinblöcke, die von früheren vulkanischen Ausbrüchen zeugen, auf beiden Seiten des Weges umher. Die Männer treten das Gras nieder und reißen oder schneiden die Lianen durch, die im Laufe eines Jahres den Gangsteig wieder überwuchert haben. Das nennen die Eingebornen: *di poko are ra ña* man schneidet den Pfad aus. Zum Durchschneiden der zähen Lianen bedienten sich früher die Eingebornen eines scharfen Muschelstückes (*a kina* oder *a tua*, Arca-Muschel). Die Männer dringen bis zur Stelle vor, an der am folgenden Tage der Festschmaus abgehalten werden soll. Es ist ein dichter Hain, der allerdings in der letzten Zeit stark zusammengeschrumpft ist, da sich Eingeborne in der Nachbarschaft niedergelassen und den Wald zum Teil gerodet haben. Die Eingebornen nennen den Platz: *Ivunamage*¹. Er liegt 180 m über dem Meeresspiegel. Früher mag die Säuberung dieses Ortes längere Zeit in Anspruch genommen haben. Nunmehr führt aber schon ein breiter Fußpfad, der von den umwohnenden Eingebornen ständig benutzt wird, durch diese Partie Wald.

Sind die Männer mit ihrer Arbeit fertig, so kehren sie wieder zum Ufer zurück. Dort hat sich Alt und Jung, Groß und Klein, Männer und Frauen dem „Dolce far niente“ ergeben. Es ist ja der Tag nachdem Bade der Festveranstalter, und da verlangt es die Sitte, daß „blau“ gemacht werde. Alle feiern daher und nehmen von diesem Augenblicke an, wenigstens indirekt schon, an dem Feste teil, wenn sie auch selbst keine weiteren Obliegenheiten dabei zu verrichten haben.

Unsere Helden richten sich im weiteren Verlauf des Tages ein üppiges Essen her, das aus Pflanzenkost besteht. Auch bemalen sie sich das Kopfhair schwarz oder rot. Gegen Abend brechen sie dann abermals auf und kehren nach *Ivunamage* zurück. Die gar gekochten Speisen haben sie in Blätter eingewickelt, die zu einem Pakete zusammengebunden sind. Eine ganze Anzahl solcher Bündel liegen auf dem Boden. Die Männer tragen sie mit sich fort. Sie ziehen im Gänsemarsche ab. Je länger ihre Reihe ist, desto mehr Effekt macht der ganze Aufzug. Die anderen stehen gaffend umher und bewundern bald die schöne Kopfbemalung der Abziehenden, bald die Bündel Essen, die sie vorüberschleppen. Die Zuschauer zerstreuen sich erst, wenn der letzte der Truppe aus ihren Augen verschwunden ist.

5. Übernachten auf dem Festplatz am Vorabende der Feier.

In *Ivunamage* führen sich die Männer die leckeren Bissen zu Gemüte. Beim ersten Mundvoll sprechen sie: *A lapañ — karigu ta tabene!* Diese Worte enthalten ein Doppeltes: ein Opferangebinde und einen Wunsch, ein Opfer-

¹ *Ivunamage* heißt Wort für Wort: Gefieder, Haar der Sonne. Über die Bedeutung dieses Ausdruckes konnten mir die Eingebornen selbst keinen Aufschluß geben. Sie sagten bloß, der Name sei uralte, und sie wüßten nicht, welchen Sinn er in sich schließe. Analoge Ausdrücke sind: *a ivu na gunan* Gefieder, Haar des Landes. Damit bezeichnen die Eingebornen einen Streifen Landes, von dem nur die Kronen der Bäume sichtbar sind, die sich also ausnehmen wie das Gefieder oder das Haar, das den eigentlichen Körper des Landes bedeckt. Ferner: *a ivu na pui* Federn, Haare des Waldes, abgehauene Äste und Sträucher. Mit Anlehnung an diesen Ausdruck könnte also *Ivunamage* bedeuten: Abfälle, Eßüberreste für die Sonne, dann auch Platz, wo diese Eßüberreste umherliegen.

angebinde an den Geist (*a lapañ* = libatio) und einen Wunsch für jeden persönlich. Jeder spricht für sich das Verlangen aus, möglichst viel Muschelgeld zu besitzen (*karigu ta tabene!* mein sei Muschelgeld!). Das Opferangebinde ist nur scheinbar. Der erste Bissen wird nicht etwa weggeworfen, nein, der betende Eingeborne schluckt ihn fein säuberlich selbst hinunter. Die angeführten Worte werden mit vollem Munde gesprochen, oder besser gesagt, gemurmelt.

Nach der Mahlzeit legen sich die Männer im Freien zur Ruhe. Sie kampieren innerhalb des Waldbezirkes, nach Zigeunerart, um ein hell emporloderndes Feuer gelagert. Sollte sich Regen einstellen, so verschmähen sie jedoch nicht, in den umliegenden Hütten Schutz zu suchen. Beim zweiten Hahnenschrei wird allgemeine Reveille geschlagen.

6. Ankündigung der Sonnenwendfeier durch Rufen.

Nun schreien alle, so viele ihrer sind, folgende Worte in die Nacht hinaus: „*To Bakaro di tidin ia, u-u-u! To Vavale di lovor ia, u-u-u!*“ *To Bakaro* ruft man mit drei Schlägen auf der Liegetrommel herbei — *u-u-u!* Dem *Vavale* macht man Einritzungen in die Haut, um das Blut heraustropfen zu lassen, *u-u-u-!*“ Nach den Erklärungen, die mir *To Nine* gegeben hat, ist der Sinn dieses Rufes folgender: Mit den drei Schlägen auf der Liegetrommel, die nicht in Wirklichkeit ausgeführt, sondern nur genannt werden, ebenso mit den drei *u*-Rufen sind gemeint der Regen, der Wind und die stürmische See, die der Nordwestzeit, in welcher das Sonnenfest stattfindet, ihr auffallendstes Gepräge geben. Die Operation des Blutabzapfens durch Einritzungen in die Haut aber wird zu dem Zwecke namhaft gemacht, um heftige Fieberanfälle, die ebenfalls im Gefolge des Nordwestpassates oft auftreten, hintanzuhalten. Die Fieberanfälle sollen ganz leicht sein — so ist es der allgemeine Wunsch — und auf die genannte Operation hin wieder schwinden. Die Namen endlich, die angeführt werden, sind die zweier verstorbenen *Valaur*-Leute, welche die jetzige Generation noch gekannt hat. Diese beiden Männer genossen zu ihren Lebzeiten ein hohes Ansehen. Die Namen werden aber, wie bereits bemerkt, von Generation zu Generation gewechselt. So sagte mir *To Kubika*, daß in seiner Jugendzeit andere Namen bei diesem Rufe in Gebrauch waren, als jetzt.

Mit einem einmaligen Rufe ist aber die ganze Sache nicht abgetan. Haben die Männer eine Zeit lang diese Worte oben in *Ivunamage* wiederholt, dann brechen sie auf, dem Ufer zu. Den ganzen Weg entlang bis hinab zum Strande, was ungefähr eine halbe Stunde dauern dürfte, lassen sie denselben Ruf erschallen. Erst wenn sie wieder bei den Gehöften angelangt sind, verstummt das Geschrei. Das heißen die Eingebornen: *Di ore ra kilala* man kündigt durch Rufen das Sonnenwendfest an.

7. Traumgesichte.

Das Übernachten in *Ivunamage* hat aber noch einen anderen Zweck. Es ist eine weihevollte Nacht, die die Männer dort verbringen, sie soll gesegnet sein durch allerlei Traumgesichte, die natürlich im Laufe des Jahres sich verwirklichen werden. Diese Traumgesichte beziehen sich auf die verschiedensten Dinge: auf Todesfälle und Totenfeste, auf allgemeines Siechtum, auf Erwerb von Muschelgeld, auf ein ergiebiges Jahr, auf Hungersnot, auf ergiebigen Fisch-

fang, auf Ehebruch und Totschlag und auf Krieg. Doch fügte To Nine gleich bei, daß niemand mehr von Krieg träume, seitdem die Weißen im Lande seien.

Natürlich wird immer redlich dafür Sorge getragen, daß das Ergebnis der Traumgesichte auch weiter verbreitet werde. Für die Fernstehenden bilden gerade diese Traumgesichte den Hauptanziehungspunkt bei der ganzen Sonnenwendfeier. Es bestehen aber bei den Nicht-Valaur-Leuten ganz falsche Ansichten darüber, wie diese Vorahnungen oder Prophezeiungen zustandekommen. Nicht allein im Distrikte Reber, sondern auch im Gebiete Livuan glaubt man, daß diese Vorhersagungen auf Grund von verschiedenen Gegenständen abgegeben werden, auf die die Valaur-Männer beim Klären des Weges stoßen. So sollen gefundene Waffen auf Krieg, gefundene Totengebeine auf allgemeine Sterblichkeit, gefundene Bananen auf ein ergiebiges Jahr, gefundene Süßkartoffeln (*a bama*) auf Hungersnot deuten etc. Nichts von alledem trifft zu, es entscheiden allein die Traumgesichte.

8. Beutezug in die Hütten und Pflanzungen anderer.

Der dritte Tag ist also angebrochen, an dem der Festschmaus stattfinden soll. Sowie die Männer zu den Gehöften zurückgekehrt sind, treffen sie ihre Vorbereitungen. Sie huldigen nun einer sonderbaren Sitte. Als Lohn für ihre Mühewaltung beanspruchen sie das Recht, alles, was sie zu dem Festessen benötigen, sich auf fremder Leute Kosten zu verschaffen. Jeder, den es trifft, muß ohne Widerrede den Veranstalter der Sonnenwendfeier sein Eigentum überlassen. Als Zeichen bringen die Freibeuter einen Zweig¹ an der Stelle an, wo sie etwas weggenommen haben. Das heißen die Eingebornen ganz allgemein: *Di kilañ ra tabarikik* man gibt durch Anbringen eines Zweiges Auskunft über das Verschwinden eines Gegenstandes. In unserem Falle hat dieses Zeichen den speziellen Namen: *a vakilañ kai ra kilala* das Zeichen, welches kundgibt, daß eine Beisteuer zum Sonnenwendschmaus an der Stelle entfernt worden ist.

Die Männer zerstreuen sich also in die Hütten, Pflanzungen und Fruchtbestände der Nachbarn. Aus den Hütten werden Pakete Kalk und Körbe Mandeln weggenommen. Der Kalk dient beim Betelkauen, die Mandeln werden als Nachtschisch serviert. Auch einheimischer² und jetzt europäischer oder amerikanischer Rauchtabak befindet sich unter den Gegenständen, die den sonnenkundigen Männern verfallen sind. Weit gründlicher noch geht man beim Plündern der Pflanzungen und Fruchtbestände zu Werke. Trauben, Bananen, Pit- und Zuckerrohrstengel werden von den Männern abgehauen, Kokos- und Betelnüsse von den Palmen heruntergeholt, Pfefferblätter gepflückt usw. Nur Fleisch- und Fischgerichte fehlen.

Ist der Eßvorrat groß genug, so wird eine Pause gemacht. Die Männer schmücken sich, sie werfen sich in Gala, wie wir sagen würden. Am wenigsten

¹ Die Fruchtbäume werden gekennzeichnet, indem man eine Schlingpflanze um den Stamm windet und einen Farnzweig darunter steckt.

² Der einheimische Tabak (*a iuka*) wird auf der Gazellehalbinsel von den Bainingern kultiviert. Von diesen beziehen ihn dann die übrigen Eingebornen. Jetzt ist aber vorherrschend europäischer, bzw. amerikanischer Rauchtabak im ganzen nordöstlichen Teile der Gazellehalbinsel beliebt.

Sorge machten ihnen in dieser Hinsicht früher die Kleider, da sie solche überhaupt nicht trugen. Auch jetzt schlagen sie bloß ein Tuch um die Lenden, das vielleicht schöner ist als das Stoffstück, welches sie alle Tage anhaben. Dafür binden sie sich aber desto mehr wohlriechende Ziersträucher in Haar und Nacken. Auch das Gesicht bemalen sie sich mit verschiedenen Farbstoffen, wie sie das sonst noch bei ihren Tanzbelustigungen zu tun pflegen.

9. Aufbruch zum Festplatze.

Sind so alle Anstalten getroffen, dann wird nach dem Festplatze *Ivunamage* aufgebrochen. Alle Eßvorräte werden in Körbe verpackt und mitgenommen. Der lange Zug setzt sich in Bewegung. Diesmal schließen sich auch die übrigen Männer und die Knaben an. Denn nun steht allen, die dem männlichen Geschlechte angehören, der Zutritt zum Festplatze frei. Es wird nur gewünscht, dass jeder Teilnehmer auch seine Beisteuer liefere. Doch sollte sich selbst der eine oder andere Schmarotzer unter der Gesellschaft befinden, der nichts weiter mitbringt als einen hungrigen Magen, er wird nicht abgewiesen. Das verstieße gegen den Anstand.

Die Frauen und Mädchen allein sind die leidtragenden Zuschauer, ihnen gegenüber wird kein Erbarmen geübt. Sie können sich nur dadurch entschädigen, daß sie für sich einen kleinen Schmaus unten am Ufer veranstalten. Doch dürfen sie sich nicht schmollend in die Ecke zurückziehen. Sie müssen die abziehenden Männer und noch mehr die vielen und guten Sachen, welche diese mitschleppen, mit den Ausdrücken ihrer Bewunderung begleiten.

In der fidelsten Stimmung, für die nicht zum wenigsten der reichlich genossene Betel sorgt, langt der Zug in *Ivunamage* an. Nun wird ohne weiteres zur Kocharbeit geschritten. Eine eigene Stelle im Wald dient als Kochplatz. Sie heißt: *Raulapapana*. Den „Clou“ des Essens bilden mit Kokossauce übergossene Bananen und Pitstengel. Das Kochen nimmt lange Zeit in Anspruch. Endlich ist man so weit, daß das Mahl beginnen kann. Zuvor ruft aber noch ein anderer Akt die eigentlichen Veranstalter des Sonnenwendfestes auf den Plan. Sie müssen Kalkstaub bezaubern. Die Formel, die sie dabei sprechen, bezieht sich nicht so sehr auf den Kalk, als auf die Sonne. Es ist die eigentliche Sonnenbezauberung. Sie lautet:

„*A taben i vana, a taben i kis,*

„Das Muschelgeld es geht, das Muschelgeld es ruht,

a taben i vana, a taben i kis.

das Muschelgeld es geht, das Muschelgeld es ruht.

A taben i vana, a mages i vana.

Das Muschelgeld es geht, die Sonne sie geht.

U¹ na vaki, tar iau mulai te nanai Tabalanalimut, e!“

Du (Zauberei) mache, daß ich ruhe wieder drüben in Tabalanalimut, e!“

Der Sinn dieses Zauberspruches ist der: das Muschelgeld geht, d. h. es wandert von Hand zu Hand, es wird in Umlauf gesetzt, hauptsächlich durch

¹ Eine andere Version lautet: *Amur a vaki* etc. Die Übersetzung heißt dann: Ihr zwei (sc. Zauberei und Zaubergeist), macht, daß ich ruhe etc. In diesem Passus wird die Sonne redend angeführt

den Handel. Auch kommt immer neuer Vorrat an Muschelgeld in Kurs, da ja alljährlich erkleckliche Beträge in Nakanai geholt werden. Doch zirkuliert das Muschelgeld nicht ins Uferlose, ins Grenzenlose. Es folgt einem gewissen Kreislauf, der es schließlich wieder zur Ausgangsstelle zurückführt (*a taben i kis*). Wie nun das Muschelgeld an einen bestimmten Kreislauf gebunden ist, so soll es auch die Sonne sein. Sie zieht ihre Bahn (*a mages i vana*), sie soll sich aber nicht ins Grenzenlose verlieren. Feste Ruhepunkte sollen ihren Lauf einengen, so daß sie immer wieder zurückkehrt. Den einen festen Punkt kennen wir schon: es ist *Raburunapal*. Der andere, der nördliche Wendepunkt der Sonne aber wird in diesem Zauberspruch namhaft gemacht. Er heißt *Tabalanalimut*, ein imaginärer Ort, draußen auf hoher See oder an den jenseitigen Gestaden gelegen, die von Valaur aus das Auge nicht mehr erreicht.

Diese Zauberei soll nun die Sonne in feste Geleise bannen, sie soll bewirken, daß das Tagesgestirn ruhig seine Bahn zieht und nicht über das Ziel hinauschießt. Unterbliebe dieser Zauberspruch, so würde nach der Auffassung der Valaur-Leute die Sonne ihre gewöhnliche Bahn verlassen, sie würde schnell am Himmelszelte dahineilen und ihnen nur kurze Tage bescheren, wie es uns TO MANO in seiner Erzählung geschildert hat (s. oben SS. 712 ff.).

10. Festessen und Opfer an die Sonne.

Ist der Kalkstaub mit dieser Formel bezaubert, so bemalen sich alle Festteilnehmer damit. Sie machen sich einen Strich auf beide Ohrenwurzeln und in das Grübchen der Oberlippe.

Nun führen alle den ersten Bissen zu Munde. Sie sprechen den erwähnten Segenswunsch dabei. Die Würfel sind damit gefallen. Alles wird verzehrt. Nur die Überreste bewahren die Leute sorgfältig auf, sie sind das Geschenk (*a vatabar*) an die Sonne. Dieselben Körbe, in denen man die Eßvorräte verpackt hatte, dienen nun dazu, die Eßüberreste aufzunehmen, wie Hülsen der Pit- und Zuckerrohrstengel und der Bananen, äußere und innere Schalen der Kokosnüsse, Schalen der Arekanüsse und Mandeln; Traubenstengel der Bananen, der Kokos- und Betelnüsse; ja selbst die Kletterschlingen, mit denen man die Fruchtbäume erstieg, vergaß man nicht, mit nach *Ivunamage* zu nehmen, um sie dort der Sonne zu opfern. All diese Dinge werden im Innern des Waldes samt den Körben auf einen Haufen zusammengeworfen und sind dort noch lange sichtbar, bis sie vermodern.

* *
* *

Damit endigt die dreitägige Feier zu Ehren der Sonne, die alljährlich in Valaur veranstaltet wird. Wer eine Staatsaktion dahinter vermutete, wird sicher nicht auf seine Rechnung gekommen sein. Interessant ist aber diese Feier doch, weil sie uns Ausblicke eröffnet auf die Sonnenwendfeste bei anderen Völkern, nicht zuletzt bei unseren eigenen Vorfahren, den alten Germanen. Bei diesen werden wohl ähnliche Züge mitgespielt haben, wie bei den Leuten in Valaur.



Kritische Darstellung der neuesten Ansichten über Gruppierungen und Bewegungen der Sprachen und Völker in Afrika¹.

Von P. F. HESTERMANN, S. V. D.

I. Darstellung der ethnologischen Gruppierungen.

1. Geschwindigkeit ist die Signatur modernen Lebens, vielfach auch des wissenschaftlichen; sie ist es auch für die afrikanische Linguistik und mehr für diese als für die Völkerkunde des dunklen Weltteils geworden. In der Betonung dieser Geschwindigkeit ist kein Tadel ausgesprochen. Denn einerseits hat die Wissenschaft mehr praktische Bedeutung erlangt gegen früher. Andererseits hat sie auch viele hohe und weitherzige Förderung erfahren, und die Kräfte ihrer Forscher sind derzeit oft bis zur äußersten Leistungsfähigkeit angespannt.

2. Für Afrika darf man mit Gewissensruhe behaupten, daß hier vor allem der letztgenannte Grund, die Rührigkeit der forschenden Männer selbst, einen so schweren Stein ins Rollen brachte, wie es die Erforschung der gesamten Völkerschichtung eines Weltteiles, und ganz besonders Afrikas, in der Tat ist.

3. Ich sage Afrikas ganz besonders. Denn, tut man einen Blick in ein modernes Buch über Ethnologie, etwa BUSCHAN's Illustrierte Völkerkunde, so zeigt schon die Zurichtung des Stoffes, wie schwierig hier die Probleme gegenüber anderen Kontinenten liegen. Mehr Fragen als Antworten liest man eigentlich. Und das gilt in gleicher Weise für die Anthropologie, Ethnographie², wie für die Linguistik, wenn es auch für letztere in allerjüngster Zeit ganz anders geworden zu sein scheint.

4. Die Linguistik Afrikas hat uns nämlich in den letzten Jahren soviel Staunenswertes über innerkontinentale Zusammenhänge vorgetragen, daß man darüber beinahe sogar die großen Schwierigkeiten auf anthropologischem und ethnologischem Gebiete zu vergessen beginnt, was wohl erklärlich wäre, da man leicht bei unzureichender Führung von seiten anderer Wissenschaften, sich den mehr selbständig dastehenden Linguisten überläßt. Diese vertrauensvolle Hingabe ist gerade dann am ersten möglich, wenn die linguistischen Resultate sich der allgemeinen Beurteilung durch andere Wissenschaften mehr oder weniger entziehen.

5. Wenn nun im folgenden gerade die afrikanische Linguistik an erster Stelle in ihrer Tragfähigkeit und eventuellen Tragweite geprüft werden soll, so muß doch zunächst das Gewirre der anthropologischen und ethnographischen

¹ Erweiterung eines Vortrages, gehalten in der Monatsversammlung der Anthropologischen Gesellschaft, Wien, 10. Jänner 1912.

² „Die Völkerkunde von Afrika ist noch immer voller Rätsel für uns, sicher werden sehr viele Fragen noch lange Zeit der Lösung harren müssen.“ „Tatsächlich wissen wir heute, daß gerade auf afrikanischem Gebiete Menschenrassen nebeneinander vorkommen, die soweit voneinander unterschieden sind, wie nur irgendwelche Rassen im ganzen Bereiche der Menschheit“. (V. LUSCHAN, Afrika.) In BUSCHAN, Illustrierte Völkerkunde, Stuttgart (1909), SS. 359—60.

Fragen aufgezeigt werden, damit man so leichter erkenne, wie die Linguistik demgegenüber sich verhält, und wie weit sie berufen sein kann, da klärend und fördernd zu wirken.

6. Die vielen Einzelheiten ethnologischer Erscheinungen sind uns in Afrika schon mannigfach festgelegt, kartographisch sichtbar gemacht und lassen sich als kulturzentrale Gruppen erfassen. Und gerade diese Auffassung wird uns in Afrika zum mindesten als brauchbare Arbeitshypothese nahegelegt. Denn nicht etwa deswegen, weil sie uns die Probleme so schwer lösen lassen, dürfen wir in Afrika zwei Dinge modernster Forschung außer acht lassen. Diese beiden Tatsachen sind zu bedeutsam, als daß sie übersehen werden könnten.

7. Erstens ist Afrika der ausgebreitetste Herd der Pygmäenvölker, die man offensichtlich als eine der ältesten, um nicht gleich zu sagen, als die relativ älteste Stufe der heute wissenschaftlich noch erreichbaren Menschheit auffassen muß. Und während die Erforschung dieser hochinteressanten Stufe der Menschheit erst eben beginnt, haben ihre südlichsten Vertreter, die Buschmänner, schon soviel an Kultur und Sprache, an Selbständigkeit und Unberührtheit eingebüßt, daß es schwer sein dürfte, auch nur die Hälfte davon durch um so intensivere Arbeit wieder einzuholen.

8. An zweiter Stelle gibt sich zu bedenken, daß der Kulturkreisgedanke so zu erstarken begonnen hat, daß es unmöglich ist, ihn bei derartigen Forschungen von der Hand zu weisen. Die letzten Diskussionen auf der gemeinsamen Tagung der Wiener und der Deutschen Anthropologischen Gesellschaften zu Heilbronn haben nur gezeigt, daß das auch für Afrika nicht anders ist. GRAEBNER, der Herold der Theorie, und ANKERMANN, für Afrika besonders dabei interessiert, haben gemeinsam an Boden gewonnen für ihre Anschauungen, die in Afrika vor beiden schon von FROBENIUS vertreten waren¹.

9. Letzterer hatte für Afrika den westafrikanischen Kulturkreis festgestellt, der sich ziemlich mit der Verbreitung der Giebedachhütten deckt und so der gesamten übrigen Kultur Afrikas südlich von der Sahara gegenübersteht. Der restierende Teil von Afrika umfaßt dann wieder mehrere Kulturprovinzen, die aber weniger durch Unterschiede von einander abstecken. Den Haustypen nach schließt dieses Gebiet ein solches mit Bienenkorbhütten und ein anderes mit Kegeldachhütten ein, die aber beide auch in die Sahara hinein sich fortsetzen².

10. So wurden von ANKERMANN der Reihe nach die Verbreitungsgebiete der Waffen, der Kleidung, des Schmuckes, der Körperverstümmelungen, der Musikinstrumente und des Flechtwerkes erforscht und kartographisch festgelegt. Die sozialen Gliederungen waren noch zu wenig bekannt, um eine parallele Durchführung zu gestatten. Etwas eingehender, aber auch noch ungenügend, ließ sich die geistige Kultur, besonders in der zweiten spezielleren Arbeit ANKERMANN's über die Bantu behandeln.

¹ Zeitschrift für Ethnologie, 1905, XXXVII, SS. 28—53, 54—84, Diskussion SS. 84—90. Vgl. auch ANKERMANN's Arbeit im Archiv für Anthropologie, N. F., IV, 1906, SS. 241—286; dann französisch im „Anthropos“, I (1906), SS. 552—591, 914—949.

² Das Thema ist neuerdings eingehender behandelt und mit entsprechender Verbreitungskarte versehen von Dr. ALFRED SCHACHTZABEL, Die Siedelungsverhältnisse der Bantu-Neger. (Suppl. z. Bd. XX von „Intern. Arch. f. Ethnogr.“) Leiden. E. J. BRILL. 1911.

Versuchen wir mit den genannten und neu hinzugekommenen Ergebnissen einige Anwendungen auf die Völkergruppierung Afrikas, um damit eine Übersicht nach der Seite der ethnologischen Auffassung Afrikas zu gewinnen.

11. Denn von der Anthropologie, besonders von den Körpermessungen und ähnlichem, haben wir in Afrika vorderhand noch wenig zu erwarten. Mehr als zuviel hört man über Mischungsprodukte in der Rasse reden, oft von drei bis sechs Komponenten in ganz kleinen Stämmen, deren prozentuelle Mischung durchgängig steigt, je mehr man nach Westen hin kommt. Man hat noch keinen typischen Bantu, noch auch einen typischen Sudanneger feststellen können, zwei Begriffe, die den größten afrikanischen Spracheinheiten, einer gesicherten und einer angenommenen, entsprechen könnten. Eher ließe sich solches von den Hämiten sagen, deren Sprachen ja auch eine Einheit bilden. Nur eine einzige Tatsache ist, wie angedeutet, anthropologisch zu erkennen, daß nämlich das Zunehmen der zusammengesetzten Rassen nach Westen hin uns abhält, diesen westafrikanischen Teil als das Ursprungsland der Rassen anzunehmen, da diese Tatsache uns eher auf den Osten als das Ursprungsgebiet oder gar Einwanderungstor hinweist. Und das scheint den Ergebnissen der Ethnologie nicht zuwider zu laufen.

Fragen wir also nach den ethnologischen Schichtungen des afrikanischen Kontinentes gemäß der Auffassung, die uns von der Kulturkreistheorie geboten wird.

12. Wir schließen zunächst einmal die jungsemitische Einwanderung aus, die der eigentlichen Geschichte angehört und demgemäß nach deren spezieller Methode behandelt zu werden beanspruchen kann. Es handelt sich also hier zuerst um vorislamische Bewegungen nach Afrika und durch diesen Kontinent hindurch. Zum besseren Behelfe gehen wir von der größten afrikanischen Spracheinheit aus, den Bantusprachen. Sie ist ein ganz gesichertes Ergebnis.

13. Man muß nun ANKERMANN wohl recht geben, wenn er annimmt, daß eine so geschlossene und charakteristische Sprachengruppe wie die Bantusprachen auch wohl höchst wahrscheinlich einmal eine einheitliche, wenn auch nicht einfache Kultur besessen haben muß. Nun erstrecken sich aber, wie erwähnt, die beiden Kulturgebiete des westafrikanischen und des ostafrikanischen Kulturkreises, ganz unbekümmert um die Spracheinheit dieser Völker, mit nordsüdlicher Scheidungslinie über das gesamte Bantugebiet hin; ja die westafrikanische Kultur geht tief in das Sudansprachengebiet hinein, und im Osten gehen manche kulturelle Einheitskriterien unbekümmert um die Bantu-Nordgrenze weiter. Welche Möglichkeiten lassen sich nun denken für die Entstehung dieses Kulturunterschiedes zwischen West- und Ostafrika?

14. Nehmen wir zuerst einmal an, der westliche Kulturkreis repräsentiere der Hauptsache nach die bantuistische Kultur. Dann wäre die Osthälfte ursprünglich das gleiche gewesen, aber später von Nichtbantu, ägyptisch oder asiatisch, beeinflußt. Und Einflüsse dieser Art sind nicht wegzuleugnen. Zu gleicher Zeit hätte sich im Westen die Bantukultur den Sudannegern mitgeteilt.

15. Oder eine zweite Möglichkeit: die Ostkultur sei einmal bantuistisch. Dann wäre die Westkultur eventuell sudanisch und etwa von dorthier übernommen.

16. Oder es träfe die dritte Möglichkeit zu, daß beide, sowohl die westliche als die östliche, Kulturen Mischprodukte seien — soweit hat ANKERMANN die Möglichkeiten vorgelegt¹.

17. Aber damit sind diese nicht erschöpft. Denn es wäre noch denkbar, daß eine einheitliche Unterschicht von zwei verschiedenen Oberschichten überdeckt wurde, oder umgekehrt, über zwei schon verschiedene Unterschichten hinweg erstreckte sich eine einheitliche Oberschicht.

18. Und all diese genannten Möglichkeiten sind gewiß nur einfache; denn kompliziertere vermuten wir meist weniger, weil wir sie fürchten — facile credimus quod optamus.

Danach verzweifelt ANKERMANN daran, auf diesem Wege zu eruieren, woher die Bantu und ihre Kultur seien, und glaubt es sogar im Ungewissen lassen zu müssen, ob sie überhaupt in Afrika entstanden seien.

Aber einige positive und sehr dankenswerte Ergebnisse sind doch schon durch die bis jetzt geschilderte Untersuchung erreicht worden.

19. Zunächst zeigen uns die mehr prinzipiellen Eigenheiten dieser Kulturen für die Wanderungen innerhalb des Bantugebietes manches, was mit den Ergebnissen der historischen Traditionen übereinstimmt, die von K. BARTHEL² zusammengestellt worden sind. Und ein weiteres ersieht man aus diesem allem: Alle Wanderungen weisen in erster Linie zu den Hamiten hinüber, alle haben Elemente hamitischer Kultur mit sich geführt, und so kann kaum ein Fleck im Bantugebiet gefunden werden, so hören wir auch die Linguisten gern betonen, der nicht hamitische Spuren aufwiese.

20. So bestimmt bis dahin die Richtungslinien verlaufen, so unbestimmt werden diese, wenn sie, aus der westafrikanischen Kultur herauskommend, über Afrikas Ostgrenze hinausgehen. Aber sie führen wirklich über Afrika hinaus. FROBENIUS hat die westafrikanische Kultur geradezu „malaio-nigritisch“ genannt, ein Name, der weniger die Richtung selber, als ihre Unbestimmtheit hervorhebt. Nun deckt sich aber in der Tat der westafrikanische Kulturkreis am besten mit dem von GRAEBNER für Ozeanien aufgestellten ostpapuanischen³ oder der Kultur des mutterrechtlichen Zweiklassensystems⁴.

21. Dieses Ergebnis legt uns eine Beschränkung auf bezüglich der Annahme obengenannter Entstehungsmöglichkeiten der Bantuvölker-Kultur. Denn je mehr es sich herausstellt, daß die westafrikanische Kultur einer der Südseekulturen entspricht, um so mehr fällt für sie die Aussicht fort, eine afrikanische Mischkultur zu sein. Eine außerafrikanische Mischkultur könnte sie eventuell noch sein, aber nicht eine innerafrikanische. Es könnte sich auch noch eine afrikanische Zutat dabei herausstellen, ein erster, zweiter oder folgender Komponent, aber der Untergrund wäre für Afrika einheitlich.

¹ Archiv für Anthropologie, I. c., SS. 283—285.

² Völkerbewegungen auf der Südhälfte des afrikanischen Kontinents. Leipzig. Diss. 1894. Mit Karte.

³ ANKERMANN, Zeitschrift für Ethnologie, 1905, XXXVII, S. 72; GRAEBNER, ebenda, S. 31.

⁴ GRAEBNER, Die melanesische Bogenkultur und ihre Verwandten, „Anthropos“, IV (1909), S. 739.

22. Nachdem sich so eine Art Parallele zu einem der Südsee-Kulturkreise herausgestellt zu haben scheint, erhebt sich die berechtigte Frage, ob in Afrika auch weitere Parallelen zu den angedeuteten Kulturkreisen zu entdecken sind. GRAEBNER hatte schon die Möglichkeit betont, daß in Afrika die Zweiklassen- und Bogenkultur als eine Einheit verschmolzen vorliegen, so daß sie „ihre afrikanischen Sitze nicht nacheinander, sondern schon in ihrer jetzigen Verbindung erreichten“¹. Auch die den genannten beiden Kulturkreisen vorausgehenden, nämlich die archaische, die der tasmanischen entspricht, und die Bumerangkultur, nach Australien benannt, findet GRAEBNER in Afrika, desgleichen die sich anschließende totemistische Kultur. Sodann auch denjenigen Kulturkreis, der infolge seiner Abdrängung vom Osten Afrikas zum westafrikanischen geworden ist² und der oben an erster Stelle schon genannt wurde, weil er zu allererst von FROBENIUS als eine solch einheitliche Schicht angesprochen worden ist; er reicht bis Senegambien hinauf. Die jüngsten Lagerungen sind dann der hamitische Kulturkreis, dem als letzter die semitisch-islamische Schicht sich überlagert, teilweise sich verbunden hat.

23. Nun hatte GRAEBNER bezüglich des Bogens, nach welchem seine Bogenkultur benannt ist, ein Zugeständnis gemacht, das P. W. SCHMIDT, mein verehrter Lehrer, zur Lösung der dem Pygmäenalter entgegenstehenden Schwierigkeiten heranzog. Für zwei Stellen mußte nämlich GRAEBNER die Möglichkeit zugeben, daß deren Bogen älter seien als die seiner „melanesischen Bogenkultur“³. Von einem solchen Typ schreibt GRAEBNER: „Es wäre nicht ganz unmöglich, daß gerade eine früheste Welle der Bogenkultur selbst ihn gebracht hätte“⁴. Am meisten aber macht GRAEBNER diese Konzession in bezug auf die afrikanischen Pygmäenbogen: „Gegenüber ANKERMANN (SS. 74 ff.) möchte ich die Möglichkeit, daß etwa der einfache Stabbogen in Afrika doch älter sein könnte, als die westafrikanische Kultur, nicht ganz von der Hand weisen“⁵. ANKERMANN war derselben Annahme nicht abgeneigt, aber er löste das Rätsel anders⁶.

24. P. SCHMIDT scheint mir hier nun annehmbar gezeigt zu haben — denn jeder Leser sieht, daß er in seinem Pygmäenwerke dem Bogen eine ganz besondere Aufmerksamkeit geschenkt hat⁷ —, daß der Bogen der zweiten jüngeren Stufe der älteren nigritischen Schicht angehört, also mit der Bumerangkultur parallel geht. Das ist einerseits schon wichtig für die Erkenntnis des Alters der Pygmäen. Denn es haben die Pygmäen nach P. W. SCHMIDT wieder eine große Anzahl deutlicher Merkmale höchster Primitivität mit den Südostaustraliern und Tasmaniern — den nach GRAEBNER ältesten Kulturvertretern der Südsee — gemeinsam. Andere Merkmale würden ihnen ein noch höheres Alter zuweisen⁸.

¹ GRAEBNER, „Anthropos“, I. c., S. 1012. P. W. SCHMIDT, Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen. Stuttgart 1910, S. 276.

² GRAEBNER, „Anthropos“, I. c., S. 1009. — ³ W. SCHMIDT, Pygmäen, I. c., SS. 275 ff. — ⁴ „Anthropos“, IV (1909), S. 758. — ⁵ GRAEBNER, „Anthropos“, I. c., S. 1000, Anm. 12. —

⁶ ANKERMANN, Zeitschrift für Ethnologie, I. c., SS. 74—75. — ⁷ I. c., SS. 276 ff.

⁸ I. c., SS. 268—280. — In einem eben erschienenen Aufsatz „Zwergvölker und Zwergwuchs“ (Mitt. d. k. k. Geogr. Ges. Wien, Bd. 55, 1912, SS. 304—327) glaubt PÖCH, daß wir

25. Wir hätten also eine ältere Bogenkultur anzusetzen, von der SCHMIDT, der Frage nachgehend, zeigte:

1. daß deren Bogen in die nigritische Schicht hineingehört;
2. daß sie mit der Bumerangkultur in eine parallele Schichtung oder Periode zusammenfällt.

26. Dieses so gefundene Zusammengehen von Bumerang und Bogen ist für das Völkergeschiebe Afrikas überhaupt wichtig. Schon die geographische Verbreitung beider Elemente scheint das nahezulegen. Jedenfalls ist für Afrika sehr bemerkenswert, daß der Ausgangspunkt des Wurfmessers, bzw. des bumerang-ähnlichen Wurfholzes in der gleichen Völkergruppe zu suchen ist, deren kleine Bogen und Pfeile mit denen der Pygmäen übereinstimmen, nämlich bei den südöstlichen Sudanvölkern, den Monbuttu, Kredj, Sandeh oder Nyam-Nyam usw.

27. Wir können nach dem Gesagten also noch Bumerang- und Bogenkultur — soll heißen „ältere“ Bogenkultur — als zwei parallele, aber einander ausschließende Kulturkreise auffassen, die beide nach der ältesten Kulturschicht einsetzen.

28. Die ältere Bogenkultur würde somit die Pygmäen umfassen. Nun hat uns das Pygmäenwerk von SCHMIDT wahrscheinlich gemacht, daß wir in Afrika die Negrillen oder Urwald-Kongo-Pygmäen als die älteste Schicht, die Buschmänner als die jüngste Schicht der Pygmäen überhaupt ansehen müssen. Das Gebiet der Pygmäen findet sich also in Afrika vom Sudan abwärts in versprengten Restgebieten¹.

Bleibt also der Sudan selbst als eigentliches Gebiet für die Bumerangkultur.

29. Im Sudan liegen die alten Kulturschichten stark überdeckt vor, und darum ist es schwieriger, hier die ältesten Stufen gut zu erkennen. Wir müssen uns zunächst einmal die jüngste Doppelschicht des hamitisch-semitischen Einflusses hinwedenken.

Dann hat der Sudan nach ANKERMAN zwei Kulturschichten über- und nebeneinander liegen: Zunächst eine berberisch-arabische jüngere, die bei den Mandingo, Haussa, Kanuri usw. zu finden ist.

„heute schon mehrere kleingewachsene Gruppen der Menschheit unterscheiden“ können (S. 318). (Siehe bei SCHMIDT, Pygmäenvölker, SS. 12 ff. und passim: Die Pygmoiden). PÖCH unterscheidet anthropologisch „kindliche“ Merkmale, besonders Proportionen, von „primitiven“ Merkmalen. „Solche Proportionen sind direkt aus der Kleinheit zu erklären, ein deutlich ‚primitives‘ Merkmal sind sie nicht. Es besteht ein ganz allgemeiner Zusammenhang zwischen niedrigem Wuchs und kindlichen Proportionen.“ WEISSENBERG findet desgleichen mehr kindliche Proportionen bei kleinwüchsigen, mehr dem Erwachsenen entsprechende Proportionen bei hochwüchsigen Menschen (Das Wachstum des Menschen. Stuttgart, 1911, S. 193). — Dennoch ist diese Erscheinung nicht ausnahmslose Regel. Und F. BIRKNER hat sogar nach der gegenteiligen Auffassung die Zwerge in zwei Gruppen eingeteilt: normalproportionierter Wuchs gleich totaler Nanismus, kindlich proportioniert gleich partieller Nanismus. Er hat bei beiden aber Rassenzwerge im Auge (l. c., S. 313). Jedenfalls läge in diesen Gruppierungen noch keine Instanz gegen das Alter der Pygmäen. Aber PÖCH, der zugibt, daß die Pygmäen älter sind „als die anwohnenden hochgewachsenen Völker“, tritt dennoch dem für die Zwergvölker angenommenen Alter bei SCHMIDT entgegen, indem er fortfährt: „Sie erscheinen uns aber deswegen noch nicht als die ältesten jetzt lebenden Menschenrassen überhaupt; die Australier, manche melanesische und Negervölker zeigen doch mehr primitive Merkmale im Körperbau“ (l. c., S. 322).

¹ P. W. SCHMIDT, Pygmäen. SS. 281 ff.

30. Darunter liegt eine zweite, ältere, die der noch übrigen Völker, die wiederum in zwei Kulturprovinzen geteilt ist, deren Grenze mit der zwischen den Bornu und Haussa zusammenfällt. Es hat dann die Ostprovinz das Wurfholz, Wurfeisen, die Harfe, bzw. den Musikbogen, die Westprovinz dagegen besitzt den Bogen und das Dolchmesser mit Heftring. Aber diese beiden geographisch nebeneinander gelagerten Provinzen werden mehr durch einheitliche durchgehende Kriterien geeint, als durch verschiedenartig ausgebildete Kriterien getrennt. Diese gesamte, nach den beiden Provinzen vorauszusetzende Kultur scheint einmal den ganzen Sudan vom oberen Nil bis zu den Quellen des Senegal innegehabt zu haben.

31. Etwas über die Entstehung und Herkunft dieser Bumerang- und älteren Bogenkultur mit mehr oder minder Wahrscheinlichkeit vorzulegen, erscheint vorderhand unmöglich. Zwei Dinge hindern uns, das zu können: erstens hat die Forschung bisher im Sudan noch zu wenig die Oberschicht des inkrustierenden Islams ablösen können. Und zweitens ist es, teilweise ebenfalls aus dem erstgenannten Grunde, bisher noch nicht dazu gekommen, die Einzelgruppen für sich näher zu untersuchen. Man kann aber jetzt schon sagen, daß zwei Wege vorzüglich dem Sudan kulturvermittelnd waren. Der erste von Norden her, und zwar wohl allmählich in der ganzen Breite des nördlichen Afrikas. Der zweite von Darfur her und auf parallelen Wegen in ostwestlicher Richtung bis zum Scheitelpunkt des Niger, von welchem Punkte aus die Kultur fächerförmig süd- und südwestwärts sich erstreckte und teilweise in die westafrikanische Kultur eingedrungen erscheint. Aber auch hier für dieses Ausstrahlungszentrum der Kultur am Nigerscheitelpunkt müssen wir nordsüdliche Wege durch das Berbergebiet zulassen. Diese Tatsachen sind in der Staatengeschichte dieser Völker teilweise noch reflektiert und dürfen wir von den geschichtlichen Urkunden hier mehr Klärung auch für die ethnologische Vorgeschichte dieser Gebiete erwarten.

Wir erwarten hier noch besondere Aufklärung durch die Bemühungen MARQUARDT'S, der sich eingehend mit den arabischen Quellen dieser Sudanstaaten beschäftigt und uns so die Zeit bis etwa 900 n. Chr. in Abrechnung zu bringen ermöglichen wird. Denn es handelt sich hier, das bleibt zu unterstreichen, wie in ganz Afrika, nur um vorislamische Kulturen¹.

Es weist zwar ein Teil der Kultur nach Indien, ohne daß man dabei an die Träger der Kultur als eventuelle Überwanderer denken müßte.

32. Diese ganze Frage der Bumerang-Bogenkultur erhält für unsere moderne Forschung auch deswegen ein ganz besonderes Interesse für Afrika, da sie in die historische Zeit der ägyptischen ältesten Geschichte hineinragt. Denn sie enthält noch ältere nordafrikanische, bzw. westasiatische Elemente. Und wenn Wurfmesser und Harfe parallel gehen in der Verbreitung, und solches auch in Altägypten der Fall war, so würde man zögern, diese Parallele in Altägypten echt zu nehmen, wenn dort nicht auch für die folgenden Kulturstufen in aufsteigender Reihenfolge die Häufigkeit eines Kulturparallelismus aufträte.

¹ Siehe auch MARTIN HARTMANN, *Orientalist*, Litztg. 1911, Sp. 465—472, 1912, Sp. 255 und die dort angegebene Literatur; und HANS V. MŽIK, *ib.* 1912, Sp. 193—206.

33. Suchen wir uns jetzt kurz zur klareren Übersicht die Stufenfolge der Kulturen noch einmal vorzuführen:

1. Die archaistische, formlose Kultur, die in der Südsee der altasmanischen entspricht. Darüber läßt sich in Afrika so gut wie nichts sagen. Sie tritt hier erst im zweiten Kulturkreis und nur in Spuren hervor.

2. Als zweite Stufe haben wir in Afrika gleich eine Spaltung der Kulturschichten in Bumerang- und in ältere Bogenkultur. Die ältere Bogenkultur würde die Pygmäen umfassen, während die Sudangebiete mit ihren zwei Provinzen, den Ost- und Westdistrikten der Bumerangkultur zufallen würden.

3. Die totemistische oder westpapuanische Schicht, wie sie in der Südsee, die ostafrikanische, wie sie in Afrika genannt wird. Sie charakterisiert sich durch (Lokal-) Totemismus, Vaterrecht und Initiation. Hieher gehört seinen Hauptbestandteilen nach auch Altägypten mit seinem Tierkult, wie denn auch andere Elemente aus diesem Kreise, wie Kopfbänke, Penisfuttural u. a. festgestellt werden konnten. So sind denn weiterhin die Elemente dieser Kultur auch vorzüglich bei Völkern von hamitischer und hamitoider Physis verbreitet.

4. Der westafrikanische Kulturkreis. Er umfaßt die in der Südsee getrennt existierenden Gebiete der Zweiklassen- und jüngeren Bogenkultur in einer Verschmelzung. Die Zweiklassenkultur begreift in sich das Mutterrecht, die Geheimbünde und die Maskentänze.

5. Der westsudanische Kulturkreis erinnert stark an Vorderindien, wo er viele Elemente in der dortigen Unterbevölkerung wiederfinden läßt. Er ist charakterisiert durch das Muschelgeld und manche damit im Zusammenhange stehende Elemente.

6. Die hamitische Schicht, die erst in Afrika begonnen und von dort aus eine Ausstrahlung über den weiteren Kontinent verursachte.

7. Die islamische Schicht, die heute noch immer in lebendigem Vordringen begriffen ist.

Damit haben wir die ethnologisch-kulturhistorische Stufung der Völker Afrikas beendet, und es erübrigt uns nur noch der Hinweis, daß diese ganze Auffassung freilich noch nicht in allen Einzelheiten definitiv belegt, aber zum mindesten eine solche Arbeitshypothese ist, welche von Tag zu Tag mehr durch Einzelerkenntnisse gestützt, zu immer größerer Sicherheit sich auswächst.

34. Und noch eines bleibt zu bedenken. Selbst wenn diese den Tatsachen entsprechende Theorie unstichhältig wäre, so bliebe dennoch die Häufung der Tatsachen, auf die wir diese Theorie stützen. Und diese Tatsachen in ihrer Häufung und Kompliziertheit, nicht die auffassende Theorie, sind auch der Fond, auf den wir in folgendem die Spracherscheinungen einzuzeichnen vorhaben.

Wir wollen aber vorerst dieser kulturhistorischen Auffassung eine neuere an die Seite stellen und hoffen, dadurch nur noch mehr für die bisher dargelegte Theorie an Zustimmung zu gewinnen. Auf jeden Fall, was hier für uns die Hauptsache ist, werden auch durch diese neuere Auffassung kaum unsere Betonung des hohen Alters und die vielfältigen ethnologischen Stufungen der Völker Afrikas beeinträchtigt erscheinen.

In einem neueren Werke Dr. STUHLMANN's¹ wird vielfach auch die Kulturkreisauffassung zu Hilfe genommen. Er beansprucht zu gleicher Zeit auch dafür mit Zahlen umschriebene Epochen, so daß die Länge der von ihm vorausgesetzten Zeiträume um so deutlicher hervortritt, obwohl seine Einteilung weniger Perioden zählt als die oben gegebene Auffassung nach den Kulturkreisen.

35. Seine Ausführungen sind etwa folgende: „Somit wird immer wahrscheinlicher, daß wir in den Bantu Afrikas keine reine Menschenrasse zu erblicken haben, sondern eine mehr oder weniger starke Mischung von ‚Nigritiern‘ mit Hamiten und vielleicht sind diese beiden auch wieder irgendwelche bisher noch nicht zu entwirrende Mischungsergebnisse. Man kann demnach kaum von ‚Urbantu‘ reden. Es handelt sich meiner Meinung nach nicht um prinzipielle Gegensätze, sondern um verschiedene Mischungsstadien².“ Der Verfasser hält z. B. die Kegeldachhütte möglicherweise für einen Rest des Kulturbesitzes der ursprünglichen Nigritier, „die ganz Afrika südlich der Sahara bewohnten, die ihrerseits aber vielleicht auch aus Asien in sehr früher Zeit gekommen sind, denn wir müssen hier mit enormen Zeiträumen rechnen³.“

Noch weitere Zeiträume postuliert STUHLMANN nach Darlegung der vorarabisch-europäischen Industrie:

36. „Mit Rücksicht darauf, daß die Afrikaner aus einer Mischung von Ureinwohnern mit einer Reihe von großen Kulturströmen entstanden sind, von denen einige aus dem südlichen, die anderen aus dem westlichen Asien stammten, und in der Erwägung, daß diese Einflüsse sich über unendlich lange Zeiträume in sehr vielfachen Schüben vollzogen haben, wird immer bei jedem Kulturelement Afrikas zu überlegen sein, ob es nicht von auswärts, d. h. Asien stammt. Und der nach Abzug aller fremden Elemente bleibende Kulturbesitz der ‚Neger‘ ist offenbar nur ein sehr geringer gewesen⁴.“

37. Hier muß gleich bemerkt werden, daß Kultur- und somatische Mischung bei STUHLMANN als parallel verlaufend angenommen werden, oder mit anderen Worten: nicht nur die Kultur wanderte, sondern die Kulturträger wanderten zuerst, und ihre Mischung ist die Unterlage der mitgebrachten Kultur. Für die Kultur allein hatte schon RATZEL eine ähnliche Auffassung: „Fast ganz Afrika erscheint uns zuletzt als ein einziges großes Gebiet mehr oder weniger abgeschwächter asiatischer Anklänge⁵.“ STUHLMANN unterscheidet allerdings auch gelegentlich beide Arten, die Kulturwanderungen und die Kulturträgerwanderungen. „Wir müssen uns vorstellen, daß die alten Beeinflussungen, die merkliche Spuren hinterließen, zwar teils durch den Handel und Tausch von Stamm zu Stamm sich verbreiteten, meist aber wohl durch ganze Völkerschübe, die teils allmählich verdrängten, teils aber auch mit kriegerischer Gewalt sich nach Süden und Südwesten schoben⁶.“

38. Wenn sich einem nun auch dergleichen Annahmen mit einer gewissen Zudringlichkeit nahelegen, so findet es doch der Verfasser oft schwer genug, sich nur eine Möglichkeit zu denken, wie solche Kulturen ihre heutige Lagerung erreichten, und dabei doch alle anderen Schwierigkeiten in der kultur-

¹ Handwerk und Industrie in Ostafrika. Hamburg 1910. — ² 1. c., S. 7. — ³ 1. c., S. 8. — ⁴ 1. c., S. 77. — ⁵ Die afrikanischen Bögen (Abh. Phil. Hist. Kl. Sächs. Ges. Wiss. Bd. XIII, Nr. III, Leipzig 1891, S. 333 (43)). — ⁶ 1. c., S. 78.

geschichtlichen Entwicklung Afrikas auch annehmbar zu arrangieren seien. Wie z. B. die westafrikanische Kultur „dorthin kam, ist ganz unerklärt, denn auf dem Wasserwege ist sie schwerlich (zu uns¹) gekommen, sie hätte sonst im Innern und in Westafrika das Boot mit Segeln einführen müssen. Vielmehr wird wahrscheinlich auch diese Kultur, und zwar als älteste, die Ostküste Afrikas entlang gewandert sein zu einer sehr weit zurückliegenden Zeit, wo das afrikanische Klima feuchter als heute war, und wo man als Hauptkulturlpflanzen die Banane und Colocasia mitbringen konnte“².

39. In der Schlußbetrachtung (SS. 135 ff.), wo STUHLMANN seine Ergebnisse zusammenfaßt, tritt es deutlich zutage, daß diese wesentlich beeinflußt sind von den linguistischen Ansichten MEINHOF's und WESTERMANN's. Andererseits werden dort so viele unsichere Resultate herangezogen über Ägypter, Hamiten, Sumerer, Akkader, Chaldäer, Babylonier, ja sogar Kreter, Mykäner, Iberer, Ligu(i)er, Pelasger, Etrusker, Kabylen, Berber usw., daß dieser Teil der ganzen Abhandlung an Dunkelheit und Unsicherheit nichts zu wünschen übrig läßt und wissenschaftlich nicht zu verwerten ist. Wenn Berber und Ligurer verwandt sind, dann sind Koblenz und Bonn noch afrikanisch. Doch ist es nach KEITH schon 50.000 bis 80.000 Jahre her, daß Negroiden in Südeuropa wohnten. Trotz ihres schwankenden und unbestimmten Charakters wollen wir die Völkerschichtung Afrikas nach STUHLMANN hiehersetzen; damit man sie mit der oben nach FROBENIUS-ANKERMANN-GRAEBNER gegebenen vergleichen könne:

40. „Wenn wir also noch einmal kurz zusammenfassen,“ so können wir in Afrika „wahrscheinlich folgende Völkerschichten unterscheiden“:

1. Eine zwergenhafte Urbevölkerung, die Pygmäen und Buschmänner. STUHLMANN hält es für eine noch offene Frage, ob die kleinen Menschen als besondere Rasse oder als Degenerationserscheinungen anzusehen sind. Für uns ist das trotz KEITH³ keine offene Frage mehr, die Zeugnisse dafür sieht man bei SCHMIDT⁴.

2. Nigritier-Sudanvölker. Dunkelfarbig, wollhaarig, mit isolierenden Sprachen, ohne Starkton mit Tonhöhe; hatten Bananen, vielleicht auch Colocasien, beginnenden Hackbau, Holzgeräte, Bogen und Pfeil, Trommelsprache, Geheimbünde, Maskentänze, vielleicht Kegeldachhütte. Diese bildeten vielleicht die Grundlage des „westafrikanischen Kulturkreises“.

Die an die Aufstellung dieser Schicht sich anschließenden Bemerkungen streifen schon an das Fabelhafte: „Es ist möglich, daß diese beiden Schichten einst (im Jungtertiär oder Altquartär) von Tasmanien bis Westafrika eine Urrasse bildeten, die später zerrissen, isoliert wurde... Interessant ist auch, daß sowohl Papua (?) als auch Sudan-Nigritier isolierende Sprachen haben.“

Das Fragezeichen, das STUHLMANN selbst nach Papua setzt, beweist, daß er sich dort seiner Sache wenig sicher ist. Wo in aller Welt mag er auch nur die leiseste Andeutung für den „isolierenden Charakter“ der Papua-Sprachen gewonnen haben? Er möge dessen versichert sein, daß es damit ganz und gar

¹ Der Verfasser gibt sich schriftstellerisch als Afrikaner. — ² l. c., S. 78. — ³ The Anatomy and Relationship of the Negro and Negroid Races. Hunterian lectures. The Times, 17., 31., 22. Febr. 1910. — ⁴ Pygmäenvölker, SS. 7 ff.

nichts ist. Wie es sich mit den „Sudan-Nigritiern“ verhält, werden wir des weiteren noch sehen.

3. Die Protohamiten mit agglutinierenden Sprachen und zahlreichen Substantivklassen vermischten sich mit den Nigritiern und ergaben die Bantu. Sie brachten Sorghum und andere Körnerfrüchte mit, dann vielleicht die Ziege und das Huhn, den Hund, Holzgeräte.

4. Hellfarbige Hamiten rückten durch Jahrzehntausende den vorigen nach:

I. a) verbreiteten sich in ganz Nordafrika, Südeuropa, vermischten sich wenig mit den dunkleren Vorbewohnern und ergaben so die kuschitischen Bischari, Hadendoa, Bari, Masai, Fulbe, Hausa;

b) noch weniger vermischt die Galla, Somal, Protoabessinier, Watusi.

II. Eine Gruppe stieß nach Süden und ergab

a) durch Mischung mit Buschmann-Pygmäen die Hottentotten. Es waren anscheinend meist Hirtenstämme, die erst das Langhornrind der *Brachyceros*-Formen,

b) später das Buckelrind, Fettschwanzschaf, den Windhund brachten. Sie hatten Bienenkorbbütte, Fellgeräte, besonders Fellschilde und Lanzen. Ihre Sprachen waren flektierend, geschlechtlich,

c) wenn auch bei einigen, z. B. Fulbe als Wortklassen;

d) eine Wanderung vollzog sich in der Linie Atlas-Niger-Kongogebiet. Diese brachten nach FROBENIUS das Kupfer (Bronze?) mit.

Die ersten Schübe dieser Einwanderungsschicht kamen „mindestens unendlich lange vor 6000 v. Chr.“. Wahrscheinlich hatten sie Waffen und Werkzeuge und mischten sich in „allen Graden“ mit Nigritiern und Bantu. Sehr viel spreche für ihre Abstammung aus Südwestasien.

Worauf sich das über die Mischung „in allen Graden“ Gesagte bezieht, ist schwer zu ersehen, da die erste Gruppe sich ja „wenig mit den dunklen Vorbewohnern“ vermischt haben soll. Die letzte Gruppe kann auch nicht gut gemeint sein, da die drei hier angeführten Mischvölker kaum alle Grade der Mischungsmöglichkeiten erschöpfen.

5. Die — mit Sumerern oder Turaniern vermischten?¹ — Semiten brachten Bronze und wahrscheinlich den Pflug und Getreidebau.

41. Diese fünf Schichten sind auch von STUHLMANN, wie er ausdrücklich betont, nur hypothetisch angenommen. „Besonders wissen wir absolut nicht, ob die Rassengruppen in dieser Reihenfolge tatsächlich in Afrika auftraten, oder ob einige, z. B. die Protohamiten-Bantu mit den Hamiten auch eine zeitliche Gruppe bildeten. Aus entwicklungsgeschichtlichen Gründen, die das Primitive als Vorgänger des Höheren vermuten lassen, habe ich die Gruppen wie oben angeordnet. Die Afrikaner gehören Menschenzweigen an, die sich wohl schon im Spät-Tertiär (Pliozän) von unseren Vorfahren trennten².“

42. Das sind die Ergebnisse, zu denen STUHLMANN in seinen Studien über afrikanische Kultur und Industrie gekommen ist. In einzelnen Punkten akzeptieren sie die Kulturkreistheorie und deren Ergebnisse, in den meisten stützen sie sich stark auf linguistische Ergebnisse, die MEINHOF und WESTERMANN für

¹ Das Fragezeichen steht schon in STUHLMANN's Text. — ² STUHLMANN, I. c., SS. 146—149.

Afrika dargelegt haben. Die Annahme dieser letzteren von seiten STUHLMANN'S ist eine ganz uneingeschränkte, und darum ist das Resultat der Kritik über die letzten linguistischen Ergebnisse auch maßgebend für die Auffassung der Kulturschichtung Afrikas im Sinne STUHLMANN'S. Es wäre besser, auch als Stütze für die linguistischen Ergebnisse, gewesen, von diesen letzteren zuerst einmal voll und ganz abzusehen und dann erst die beiderseitigen Resultate überprüfend zu vergleichen.

43. Mit dem Gesagten soll aber in keiner Weise das den Deduktionen STUHLMANN'S zugrundeliegende überreichlich zusammengetragene ethnographisch-kulturgeschichtliche Material angetastet werden, das für die fernere Untersuchung des afrikanischen Völkerbildes dauernden Wert behalten wird. Der Verfasser selbst hat uns deutlich darauf hingewiesen, daß auch sein Buch diese Doppelschichtung enthält: „Im Nebel Norddeutschlands sind diese Zeilen entstanden, in der Sehnsucht nach Sonne und Licht, wie ich sie in meiner zweiten Heimat Ostafrika kannte. Da ist es kein Wunder, daß beim Niederschreiben die Phantasie vielfach mitspielte, daß sich theoretische Betrachtungen an die Schilderung tatsächlicher Beobachtungen knüpften¹.“

II. Darstellung der älteren linguistischen Gruppierungstheorien.

44. Nachdem wir uns so von dem Aufbau der Völker Afrikas eine Vorstellung mit ethnologischen Hilfsmitteln zu machen versucht haben, wollen wir uns auch die bisher geläufige Sprachengruppierung derselben Völker näher ansehen. Wir müssen uns schon deshalb die Ergebnisse der bisherigen afrikanischen Sprachforschung vorlegen, damit wir erkennen, um welche neuen Resultate es sich in der Schule MEINHOF-WESTERMANN-STRUCK handelt, die wir dann später näher in Besichtigung zu nehmen haben.

45. Es läßt sich nun die Gruppierung der Sprachen Afrikas in drei Sätzen kurz formulieren:

1. In Afrika existieren die miteinander unzweifelhaft verwandten Bantusprachen mit ihrem ganz eigenartigen Präfixbau.

2. Außer diesen ist das semitisch-hamitische Gebiet im Nordosten ein geschlosseneres Terrain.

3. Daneben gibt es eine Unmasse von Sprachen und Sprachgruppen: Die Buschmann-, Hottentotten-, die Guineasprachen, die Njamnjam-Gruppe etc.

46. Eine so große geschlossene Einheit von afrikanischen Sprachen, wie solche in der Bantugruppe erkannt war, verlockte stark, auch für dieses ungeheure Sprachengebiet den Ursprung oder wenigstens einmal weitere Verwandtschaft in anderen Sprachenkreisen darzutun. In der Tat ist das Ringen nach dieser Erkenntnis genau die Entwicklung der jüngeren und jüngsten linguistischen Forschung in Afrika. Führen wir uns kurz die letzten Phasen der Bantuistik vor, um die ersten Versuche klarer zu erfassen, die darüber hinauszuführen beabsichtigten.

47. Die Aufstellungen über die Einheit der Bantusprachen sind schon seit den Zeiten LICHTENBERG'S (Allgemeines Archiv für Ethnographie und

¹ I. c., S. VII.

Linguistik, Weimar 1808, SS. 258—331) bis heute beinahe in der gleichen Unanfechtbarkeit sicher verblieben, und die Nachprüfungen, die man machte, sind ebenso viele Zeugnisse für diese erste richtige Anschauung.

48. Aus der Reihe der mehr oder weniger selbständigen Arbeiten tritt die von BLEEK¹ ganz bedeutsam hervor, so zwar, daß es befremdend erscheinen muß, daß BLEEK den geographischen Terminus „South African Languages“, wie es im Titel seines Werkes heißt, auch auf das Hottentottische ausdehnte. Schon LICHTENBERG hatte in seiner Abhandlung Bantusprachen und Hottentottisch nebeneinander, aber in vorsichtiger Getrenntheit dargestellt. Das Erscheinen des Werkes von BLEEK machte die Notwendigkeit immer drängender, über die einzelnen Sprachen mehr Material zu besitzen, die man schon, wenn auch in geringerem Maße, beim Lesen der LICHTENBERG'schen Darlegungen fühlen mußte. Diesem Drange gaben die Vokabularsammlungen Antwort, die in Afrika wie wohl in keinem anderen Kontinent in der linguistischen Publikation hervortreten. Die Namen KILHAM (1829), ANONYMUS-*A.² (1844), CLARKE³ (1848), KRAPF⁴ (1850), KOELLE⁵ (1854), BARTH⁶ (1862—1863), HALÉVY⁷ (1874), ANONYMUS-London⁸, LAST⁹ (1885), JUNKER¹⁰ (1889), die Reiseberichte, JOHNSTON¹¹ (1897, 1902, 1903), STAPLETON¹² (1903), das noch im Erscheinen begriffene Werk von FR. W. HUGH MIGEOD¹³, sind typische Beispiele für das Gesagte.

49. Der Fortgang der Bantustudien lag dann in den Arbeiten des Dr. KRAPF, nach ihm suchte BÜTTNER das Werk fortzusetzen. Letzterer gründete 1887 die Zeitschrift für afrikanische Sprachen, die gleich mit einer Publikation aus den — damals mehr als 30 Jahre liegen gebliebenen — Manuskripten des Dr. KRAPF begann.

50. 1880 war LEPSIUS mit seiner „Einleitung über die Völker und Sprachen Afrikas“ in seiner „Nubischen Grammatik“ hervorgetreten. Über seine darin geäußerte Auffassung verbreitete sich ein durchaus praktischer Kenner der afrikanischen Sprachen im ersten Jahrgange der genannten BÜTTNER'schen Zeitschrift, nämlich J. G. CHRISTALLER, der seine Noten mit März 1882 und November 1887 datierte. Noch einen großen Dienst erwies LEPSIUS der Afrikanistik: in seinem Werke „Das allgemeine linguistische Alphabet“, Berlin

¹ A Comparative Grammar of South African Languages. Part I. Phonology 1862. Part II. Norm. 1860. London. TRÜBNER & Co.

² Vocabulaires Guilof, Mandingue, Foule, Saracole, Séraire, Bagnon et Floupe. Paris 1844.

³ Specimens of Dialects. Berwick-upon-Tweed. D. CAMERON 1848.

⁴ Vocabulary of Six East-African Languages. Tübingen 1850.

⁵ Polyglotta Africana. London 1854.

⁶ Sammlung und Bearbeitung zentralafrikanischer Vokabularien. J. PERTHES. Gotha 1862—1863.

⁷ Vocabulaires de diverses langues africaines. Paris 1874.

⁸ African Languages. London s. a.

⁹ Polyglotta Africana Orientalis. London 1885.

¹⁰ Verzeichnis von Wörtern zentralafrikanischer Sprachen. 1903.

¹¹ British Central Africa. London 1897. pp. 478—531. — The Uganda Protectorate. 2 vols. London 1902. vol. II, pp. 885—1001. — Liberia. 2 vols. London 1906. vol. II, pp. 1091—1160.

¹² Comparative Handbook of Congo Languages. Yakusu, Stanley Falls. 1903.

¹³ The Languages of West Africa. I. London 1911.

1885, verbessert und erweitert als „Standard Alphabet for reducing unwritten languages and foreign graphic systems“, London 1863, nahm der Verfasser ganz besonders Rücksicht auf afrikanische Sprachen (21 Beispiele gegenüber 11 von amerikanischen Sprachen).

51. Die klarbewußte Sicherheit über den innigen Zusammenhang der Bantusprachen war zu schön und erstreckte sich über ein zu ausgedehntes Gebiet, als daß sie zunächst die Frage nach weiteren Beziehungen oder gar nach der Herkunft der Bantu hätte aufkommen lassen. Das die alte Periode abschließende Werk über die geschlossene Masse der Bantusprachen ist: *A Comparative Grammar of the South-African Bantu Languages*. Das Werk erschien 1891 in London und hat zum Verfasser den Jesuitenmissionar P. J. TORREND aus der Zambezi-Mission. Dieses Buch wird trotz der entgegenstehenden Äußerungen MEINHOF's neben BLEEK eines der bedeutendsten in der afrikanischen Linguistik bleiben. Zeitlich fällt sein Erscheinen beinahe mit dem ersten Auftreten MEINHOF's zusammen. Das Werk des P. TORREND hat bei einer Größe Klein-Folio nicht weniger als XLVIII+282 oder mit den Appendizes 336 Seiten.

52. MEINHOF's „Grundriß einer Lautlehre der Bantusprachen“, Oktav, VIII+245, erschien erst 1899 in Leipzig. Es hat im Untertitel noch die Angaben: nebst Anleitung zur Aufnahme von Bantusprachen. Anhang. Verzeichnis von Bantuwortstämmen. SS. 1—6 ist Orthographie (Transkription), SS. 7—16 das Ur[!]-Bantu, genau 9 Seiten. Es genügt, die Nr. 1 dieses Teiles zu erwähnen, um die Auffassung MEINHOF's kennen zu lernen:

„1. Die Gesetze des Ur-Bantu sind nur aus den heute gesprochenen Bantusprachen zu erschließen.

Da sie aber in allen Bantusprachen ihre Spuren hinterlassen haben, ist ihre Kenntnis unerläßlich für die Erforschung der einzelnen Sprachen.“

Dieser Syllogismus — von mir so in Form gesetzt — ist doch ein ganz offener *circulus vitiosus*. Dieser eine Syllogismus enthält den Irrtum MEINHOF's in ausgesprochenster Form.

Dem Ur-Bantu folgt auf SS. 17—148 die Anleitung zur Aufnahme von Bantusprachen. Von diesem Teil sind die ersten SS. 17—27 sachlich noch zum vorhergehenden einzubeziehen. Dann folgt die Applikation der Methode auf sechs Bantusprachen: Peli, Suaheli, Herero, Duala, Konde, Sango. Folgt SS. 149—192 das „Verzeichnis der bekanntesten Bantuwortstämme mit 272 Nrn.“ Das Übrige bilden Tabellen, Bibliographie und Vokabulare.

53. Nun umfaßt die phonetische Übersicht bei TORREND 48 Sprachen, während die übrige Behandlung der vergleichenden Formenlehre zwischen 36 und 20 Sprachen zur Behandlung bringt. Schon nach Aufzählung dieser baren Äußerlichkeiten versteht sich leicht ein mehrseitiger Vorrang TORREND's gegenüber MEINHOF. FINCK und DE GREGORIO halten es nicht für unangebracht, sich mit TORREND auseinanderzusetzen, desgleichen der Franzose JACOTTET, gegen dessen Einwendungen FINCK manchmal sogar TORREND wieder verteidigt. In MISTELI-STEINTHAL wird TORREND's Werk ein „meisterhaftes“ genannt¹.

¹ Charakteristik der hauptsächlichsten Typen des Sprachbaues. Berlin 1893. S. 316, Anm. 2. — S. auch VAN GINNEKEN, Sprachwissenschaftliche Chronik. „Anthropos“, VI (1911), S. 364.

Näheres wird sich noch bei Darstellung der neuesten Periode ergeben, wo wir eingehender sein müssen.

54. Man sieht, wir stehen mit unserer Meinung über TORREND nicht allein da, was von MEINHOF mit seiner geringen Schätzung TORREND's wohl behauptet werden muß. Es ist wahr, was MEINHOF sagt, TORREND hat ENDEMANN's Sotho-Grammatik, die 1876 erschien und aus der er manches hätte lernen können, wohl nicht gekannt; sie war überhaupt unbekannt, wie MEINHOF selber sagt. TORREND hatte aber auch für das Sotho einen ganz vorzüglichen Kenner zur Hand, den P. DEPELCHIN, S. J., den Gründer der Zambezi-Mission, dessen Betreiben wir das ganze Unternehmen des P. TORREND verdanken¹; darüber hätte MEINHOF bei CUST² schon lesen können. In seinem Werkchen „Die moderne Sprachforschung in Afrika, Hamburgische Vorträge³“, hat aber MEINHOF gerade den die französische Forschung berührenden Teil aus CUST weglassen müssen, da es sich um Darstellung der deutschen Forschung handelt. Und diese französische Forschung ist eben auch fast nur Arbeit der katholischen Missionäre. In dem anderen Werkchen von Prof. MEINHOF „Die Sprachen des dunklen Weltteils, Gegenwartsfragen, Heft 10“⁴, ist TORREND überhaupt nicht erwähnt.

55. Die Versuche nun, über das Bantu hinaus Anknüpfungspunkte zu finden, datieren schon von früher. TORREND will es anderen überlassen (S. 51, Nr. 245), darüber zu forschen, was Bantu mit dem Sudan, dem Unterniger, Liberia, Sierra Leone, Senegambien und dem übrigen Westafrika zu tun habe. Er glaubt KOELLE's Polyglotta und CHRISTALLER's Arbeiten könnten da sehr dienlich sein. „Most of these so-called negro languages are in fact semi-Bantu.“ Unter Nr. 598 (S. 597) und Nr. 830 kann sich TORREND trotz der vorher geäußerten gegenteiligen Versicherung nicht enthalten, selbst auf verwandte Elemente in den Ober-Guineasprachen hinzuweisen. Was er Nr. 599 sagt, ist freilich „a mere suggestion“ und erinnert stark an Rev. F. W. KOLBE⁵, der indogermanisch, mongolisch und Bantu zusammentreibt, ein Beispiel, das auch in unseren Tagen noch seine Verehrer hat. TORREND spricht allerdings auch von Bantu-Enklaven innerhalb der Ober-Guineasprachen: „There are some Bantu enclaves in the Soudan, on the Niger, and further to the West“⁶. Aber hiemit scheint er unbestrittene Bantusprachen zu meinen, da er fortfährt: „Philological science has not yet determined what is the exact relation of the languages of the other black tribes in the north-west to Bantu.“ Bestimmter klingt wieder das Folgende: „For myself, I have come to the conclusion that several of them have at least as much in common with the southern Bantu languages as certain Aryan languages between themselves, English and Greek for instance. But, except for a few short digressions on this subject [die eben von mir erwähnten. Nrn. 245, 598 und 830] I have limited my field of study to those languages which differ from one another no more than English does from German.“

¹ TORREND, I. c., p. VIII. — ² SS. 305 f., A Sketch of the Modern Languages of Africa. 2 vols. TRÜBNER & CO. 1883. — ³ Berlin 1910. — ⁴ Stuttgart 1909, S. 18. — ⁵ A language study based on Bantu. London. TRÜBNER, 1888. — ⁶ S. XVII.

56. Mit ernstgemeinter Sachlichkeit hat GIAC. DE GREGORIO in seinen „Cenni di Glottologia Bantu (Sud-Africana)“, Torino LOESCHER, 1882, die Brücke nach Ober-Guinea zu schlagen versucht. „Studiando l'organismo e il lessico delle lingue a nord-ouest e a ouest del Golfo di Guinea, vi riscontrammo delle affinità colle lingue bantu; e i nostri risultati furono bene accolti anche da GEORG VON DER GABELENTZ¹, welcher in der Tat schreibt: „Dagegen hat A. [= G.] DE GREGORIO mit leichter Mühe in den Sprachen der nordwestlich und westlich vom Golfe von Guinea wohnenden Völker unverkennbare Spuren einer bantuischen Verwandtschaft nachgewiesen“.

57. Daß hier eine Beziehung oder manche Beziehungen zwischen den erwähnten Sprachen vorliegen, war vielen eine ausgemachte Sache. Aber welches nun gerade die Art dieser Beziehungen war, das suchte man mehr, als daß man es schon hätte sagen können. G. DE GREGORIO kehrte wieder zu den Bantusprachen zurück um den vermeintlich heimatlichen Bestand der Bantu-Idiome für Ober-Guinea näher zu umschreiben².

58. Wir müßten hier Namen wie CHRISTALLER, SCHLEICHER, LEPSIUS erwähnen, haben es aber leichter, wenn wir KRAUSE mit seinen Ansichten uns vorführen, da er alles von ihnen Gesagte zusammenfaßt und dem seine eigene Ansicht beifügt. Es sind drei Aufsätze von G. A. KRAUSE gemeint, die derselbe in der „Zeitschrift für afrikanische und ozeanische Sprachen“ veröffentlicht hat.

59. Der erste, ein „Brief des Herrn Dr. G. A. KRAUSE an den Herausgeber“ A. SEIDEL³, enthält einen Punkt von Wichtigkeit: die Umschreibung des Wortes bantuid, die KRAUSE an der mi-Numma-Sprache, heute als Gurma bekannt, exemplifiziert. Ihre Wichtigkeit besteht darin, daß sie Zwillings-Affixe hat, d. h. dasselbe Affix gleichzeitig als Präfix und Suffix verwendet. „Die Präfixe sind mit dem Nomen so wenig verschmolzen wie die Suffixe, ich kann aber nicht sagen, wo das Präfix stehen oder wegfallen kann oder muß. Ich habe hier also ein Mittelglied zwischen Präfix- und Suffixsprachen entdeckt, welches deutlich die Haltlosigkeit einer Spracheneinteilung nach Merkmalen in dieser Richtung predigt, denn in der nahen Verwandtschaft der mi-Numma gibt es Präfix- und Suffixsprachen. Das mi-Numma gehört zu einer Gruppe von Sprachen, die ich bantuide Sprachen nenne. Zu diesen rechne ich alle diejenigen, welche von zwei Merkmalen wenigstens eines aufweisen. Sie müssen entweder das Präfix oder das Suffix des Subjektnomens als Präfix am zugehörigen prädikativen Verbum wiederholen, oder das Flüssigkeits-*ma* der Bantusprachen besitzen. Alle Sprachen in den kleinen Vokabularien [die KRAUSE gesammelt] sind — nach meiner Ansicht — wurzelverwandt mit den Bantusprachen und stellen frühere Entwicklungsstufen der letzteren dar.“

60. KRAUSE hat hier die Auffassung dieser bantuiden Sprachen hergenommen von der eigentümlichen Konkordanz in den Bantusprachen:

¹ Sulla struttura della lingua Evé. Actes XII. Congr. Intern. Or. Rome 1899, pp. 179—196. Mit dem letzteren meint DE GREGORIO die Zustimmung in „Die Sprachwissenschaft, ihre Aufgaben, Methoden und bisherigen Ergebnisse“. Leipzig 1891, S. 277.

² Etymologie des soi-disants préfixes dérivatifs des langues bantoues. Paris 1906.

³ Z. f. a. u. o. Spr., 1. Jg., 1895, S. 188. Brief d. d. Berlin, 28. Februar 1895.

ma-nono ma-mi ma-foi ma-poñ

Milch ich heiß zu Ende sein

trö-bep trö-su trö-lol trö-rön trö-nipro

Löffel wir klein zwei verschwunden.

Im Anschluß an dieselbe Bantuspracheneigentümlichkeit spricht KRAUSE über die Stellung des Temne innerhalb der Bantusprachen¹.

61. „Das Temne ist eine Bantusprache, eine echte Bantusprache, nicht eine Sprache, die mit Bantu nahe verwandt ist. Sie ist ein Teil der Ur-Bantusprache gewesen. Sie gehört nicht zu den bantuiden Sprachen, auch steht sie nicht zwischen diesen und den Bantusprachen, sie ist jünger als die bantuiden Sprachen und nicht älter als die Bantusprachen. Wenn das bestritten werden sollte, so würde es notwendig werden, den Begriff „Bantusprachen“ überhaupt zu reformieren . . .“

„Temne ist nicht eine vereinzelt dastehende Sprache, es gibt in Westafrika noch eine ganze Anzahl, vielleicht ein Dutzend, die sozusagen einen Temne-Typus zeigen.“

62. KRAUSE konnte Autoritäten anführen, die seiner Anschauung nicht feindlich, manche die ihr sehr günstig gegenüberstanden: CHRISTALLER, SCHLEICHER, LEPSIUS, am meisten wohl FRIEDRICH MÜLLER. Auch in der Ausdehnung über das Temne hinaus steht KRAUSE nicht isoliert da. CHRISTALLER nennt Temne, Bullom und Felup, in Togo Adele und Avatime.

63. Die meisten Entsprechungen findet KRAUSE hier selbst mit Bantu in Temne und Bullom. Bezüglich der dann folgenden bantuiden Sprachen ist es von Belang, zu wissen, in welcher Stufenfolge KRAUSE die afrikanischen Sprachen aufstellt (l. c., S. 257)*:

„Auf etymogenetischer Grundlage — Wortbau —, von der Urzeit abgesehen, unterscheide ich da eine paläoglotte Zeit mit einer älteren oder unteren Schicht, für welche ich noch nach einem passenden Namen suche — zu ihr rechne ich unter anderem die Kru- und Mandesprachen, sowie Songai und Dendi —, und mit einer jüngeren oder oberen Schicht, welche ich die Kwasprachen nenne. Zu den Kwasprachen rechne ich unter anderem Tšwi und die Sprachen von da ostwärts bis zum Niger, ferner Sprachen westlich und nördlich von Tšwi.“ „Auf die paläoglotte folgt die mesoglotte Zeit, wieder mit zwei Schichten. Die Sprachen der älteren, unteren Schicht nenne ich bantuide, die der jüngeren, oberen Bantu. Zu den ersteren gehört eine Anzahl von Sprachen innerhalb des großen Nigerbogens, unter anderem die Sprache von Gurma, die der Mossi und die der Dagomba nordwestlich von Togo.“

64. Unstreitig noch wichtiger, als die beiden genannten Aufsätze ist die Abhandlung KRAUSE's in derselben Zeitschrift, betitelt: Die Fadasprache am Gebaflusse im portugiesischen Westafrika. KRAUSE findet, „daß (Bia-)Fada eine Präfixsprache nach Art der Bantusprachen ist“. Auch die Konkordanz besitzt es im Substantiv und Adjektiv; im Verb sei das nicht zu eruieren.

¹ Z. f. a. u. o. Spr., 1. Jg., 1895, SS. 250—267, 266.

² Eben erscheint eine neue Arbeit von Frl. L. HOMBURGER (Mém. Ling., t. XVII, Paris 1912, [311]—[336]), die das Wolof als Bantusprache darzutun versucht.

65. Eine dritte Eigentümlichkeit dieser Sprachen findet sich dann noch, die im Bantu vollständig unbekannt ist und die noch in zwei anderen Sprachen Senegambiens vorkommt, im Ful und Serer. Es ist das die Erscheinung des Anlautwechsels im Singular und Plural und in der Wortbildung. Für Singular und Plural ergibt sich dabei, daß die Wörter, welche Menschen bezeichnen, ihren Anlaut umgekehrt wechseln als alle übrigen Wörter. In Serer und Fada scheint ihm dann dieselbe Erscheinung, aber ohne Rücksicht auf Menschen und Nichtmenschen oder Sachen vorzuliegen.

66. Schon FRIEDRICH MÜLLER¹ hat das Serer als eine der „am höchsten entwickelten Sprachen Afrikas“ hingestellt, mit einem „konsequent durchgeführten Pau, dessen Glanzpunkt“ „das an Formen überaus reiche Verbum bildet“. Er stellt zum Serer das Ful und in der Artikulation das Wolof.

67. KRAUSE macht nun weiter die ganz richtige Bemerkung, daß ein so auffälliges Prinzip des Anlautwechsels eine gemeinsame Abstammung für diese Sprachen voraussetzt. Er versucht diese eigentümliche Tatsache folgendermaßen zu erklären (l. c., S. 366): „Der Konsonantenwechsel im Anlaut stellt sich dar als der letzte Rest eines Präfixsystems nach Art desjenigen, das in den Bantusprachen herrscht, welches der Fulgruppe in einer früheren Entwicklungsepoche eigentümlich war.“ Bei der Trennung der Sprachen „schlug Ful den Weg der Suffixbildungen ein, während Serer und Fada das alte Präfixsystem mit einem neuen Präfixsystem überbauten. Es ist dies, wenn auch nicht im ganz strengen Sinne, ein Fall von linguistischem Atavismus.“

68. Doch es war schon Zeit, von KRAUSE Abschied zu nehmen, wenngleich er in den Senegal-Sprachen Autorität hat, da er selber eine Ful-Grammatik geschrieben², deren Theorie von SCHLEICHER³ in seinen „Afrikanischen Petrefakten“ weiter zu stützen versucht wurde.

69. Wir haben nun soeben gehört, wie KRAUSE selbst⁴ warnt vor der Auffassung der Sprachen nach dem Prä- oder Suffixbau. Er hat dabei wohl die Aufstellungen BLEEK's im Auge, der in der Tat nahe daran war⁵, in seinen frühesten Aufsätzen das nach meinem Lehrer benannte SCHMIDT'sche Gesetz zu entdecken.

70. P. SCHMIDT hat dieses Gesetz von der Genitivstellung und ihrem Zusammenhang mit dem Präfix- oder Suffixwesen der Sprachen ausgesprochen in der Kritik der WUNDT'schen Völkerpsychologie, I. Bd., „Die Sprache“⁶. Es lautet folgendermaßen:

„Steht der affixlose Genitiv vor dem Substantiv, welches er näher bestimmt, so ist die Sprache eine Suffixsprache, eventuell mit Postpositionen, steht der Genitiv nach, so ist sie eine Präfixsprache eventuell mit Präpositionen;

¹ IV, Nachträge, Wien 1888, S. 56.

² KRAUSE G. A. Ein Beitrag zur Kenntnis der Ful-Sprache. Leipzig 1884.

³ A. W. SCHLEICHER, Afrikanische Petrefakten, Berlin 1891.

⁴ Z. f. a. u. o. Spr., I. Jg., 1895, S. 188.

⁵ Journ. Anthr. Inst., I, 1872, SS. 93 ff.

⁶ Vortrag der Monatsversammlung der Anthr. Ges., 12. Mai 1903, publiziert in den Mitt. d. Anthr. Ges., Bd. XXXIII, Wien 1903, S. 381.

wenn Abweichungen von dieser Regel erscheinen, etwa Vorkommen von Postpositionen mit Nachstellung des Genitivs oder umgekehrt: Vorkommen von Präpositionen mit Voranstellung des Genitivs, so liegt ein Übergangsstadium entweder im ersteren Falle von der Präfigierung in die Suffigierung oder im zweiten Falle die umgekehrte Entwicklung vor.

71. Für die Beurteilung der Richtung, welche die Entwicklung der betreffenden Sprache in einem solchen Übergangsstadium verfolgt, ob sie sich von der Präfigierung zur Suffigierung oder von der Suffigierung zur Präfigierung wendet, dafür kommen besonders die Possessivaffixe in Betracht, da sie gewöhnlich am längsten in ihrer Stellung die alten Gesetze beobachten.“

Nach dieser Auffassung der Sprachen hat SCHMIDT eine Gruppierung von zirka 50 Sprachen Afrikas aufgestellt, besonders Ober-Guineas¹.

72. Nun machte ja KRAUSE den Einwurf, daß in Anwendung dieses Gesetzes bei einer Einteilung der Sprachen es vorkommen könnte, daß ganz eng verwandte und als solche schon erwiesene und bekannte Sprachen um des Systems willen auseinandergerissen werden müßten, falls innerhalb der Gruppe Affixstellungswechsel vorliege. Hier ist aber KRAUSE im Irrtum. Denn wenn Sprachen als zusammenhängend dargetan sind, sie aber Verschiedenheit in der Stellung der Affixe aufweisen, so zeigt dieses Gesetz, daß eine Beeinflussung durch die Sprache vorgekommen ist, die den Affixstellungswechsel herbeigeführt hat. Es handelt sich also gar nicht um bloße Systematisierung, sondern um wirkliche Kriterien zur Erkenntnis von Sprachzusammenhängen.

73. Ich glaube nun allerdings, daß man auch die Einteilung der Sprachen, die P. SCHMIDT gegeben hat, umkehren könne, indem man die Benennungen der Ober- und Untergruppen gegeneinander austauscht. Aber das ändert am Wesen des Gesetzes nichts, nur scheint diese Umkehrung eben der schon erkannten Verwandtschaftsgruppierung besser zu entsprechen.

Damit ist zugleich Stellung genommen zum zweiten Aufsatz KRAUSE's, worin er den bantuiden Charakter des Temne und Bulom darzutun versucht.

74. Die dritte Abhandlung KRAUSE's, „Das Fada und seine Stellung zu Ful und Serer“ — zu welch letzterem FR. MÜLLER², und FAIDHERBE³, das Wolof stellen, konnte von KRAUSE nicht tief genug gefaßt werden, weil zu wenig Stoff zur Bearbeitung vorlag. Das Ful war bekannt, das Serer nur wenig, das Fada kannte er nur aus den spärlichen Angaben des Missionärs KOELLE. Leider muß man bezüglich des Fada bis heute beinahe den gleichen Mangel konstatieren. Und das ist wohl einer der allerersten Gründe der Stockung in der afrikanischen Linguistik; denn hier am Senegal liegt eine ebenso komplizierte wie interessante Sprachengruppe, von deren Erforschung die weitreichendsten Schlüsse für die linguistische und völkergeschichtliche Erklärung Afrikas abhängen. Und es bleibt zu beachten, daß die Ausläufer der westafrikanischen Kultur hiermit zusammenfallen.

75. Schließen wir dieser Auseinandersetzung noch kurz die Auffassung über die Sudansprachen in extenso an, da KRAUSE ja nur prinzipiell wichtige Ver-

¹ „Anthropos“, I (1906), S. 944, Anm. 1. — ² l. c., IV, S. 56.

³ Grammaire et Vocabulaire de la Langue Poul ², Paris 1882, SS. 63 ff., ders. Étudé sur la langue Kéguem ou Sérère-Sine. S.-A. s. l. et a., S. 175.

treter herausgriff, um so kurz eine Übersicht über das Gebiet zu erlangen, das, wie wir weiter sehen werden, von WESTERMANN und MEINHOF zum Aufbau der neuen Theorie über die Sprachen Afrikas in Anspruch genommen worden ist.

76. Man hat hier längst engere Sprachzusammenhänge registriert und so kleinere und größere Gruppen geschaffen, die je nach dem Bearbeiter der Sprachen auch verschieden weiter oder enger aufgefaßt wurden. Selbstverständlich gibt es auch ganze Gruppen, über deren Zusammenhang volle Einmütigkeit herrscht. So kennt man beispielsweise eine Ewe-, Tschwi-, Yoruba-, Volta-Sprachengruppe, die Senegalsprachen usw.

77. Schon seit zirka 100 Jahren besitzen wir afrikanische Sammlungen über diese Sprachen, die bedeutendste von KOELLE aus dem Jahre 1854. Die Einteilungen dieser Sammlungen sind grundlegend geworden für die bisherige Auffassung der Gruppierung und man muß staunen, wie man bei DELAFOSSE, SCHMIDT¹, KRAUSE ersehen kann, wie richtig z. B. KOELLE oft schon die Gruppierung getroffen hat.

78. In seinem „Grundriß der Allgem. Sprachwissenschaft“ hat FR. MÜLLER einige hieher gehörige Gruppen zusammengefaßt, aber viele Sprachen des Sudan stehen bei ihm da mit der Marke „isoliert“. Die größten Gruppen sind ihm die Mande- und Felupsprachen, die auch bei KOELLE und anderen afrikanischen Linguisten große Gruppen darstellen². Zu den Mande stellte er noch das Mende³ und dann das Serechule⁴ als eigenen Vertreter. Neuerdings ist diese ganze Gruppe von DELAFOSSE auf 29 Sprachen erweitert, die er in Unterabteilungen zerlegt⁵. Beinahe die gleiche Anzahl hatte der Missionär JOHN CLARKE schon im Jahre 1848 festgestellt oder angenommen⁶. FINCK kennt in seiner neuesten Übersicht wieder nur fünf Sprachen, also noch eine weniger als FR. MÜLLER. Die andere große Gruppe der Felup bei MÜLLER ist unterdessen sehr stark aufgeteilt worden, während FINCK hier die zweitgrößte Gruppe hat, die dasselbe Schicksal wie bei MÜLLER verdient.

79. Weiters sind bei MÜLLER noch gruppiert Serer und Ful, ersteres als eigentümlich und entfernt verwandt mit Ful⁷, Dann, Basa, Grebo und Kru⁸; Bullom und Temne, I 2, SS. 107, 141, die früher, I, S. 83, Nr. 3, unter den Felup standen; Ibo und Nupe⁹ sind wieder getrennt worden: das Ibo allein¹⁰ und Nupe zu Ewe, beide zusammen in folgender Gruppierung als Nigersprachen: I. Ibo; II. 1. Yoruba, 2. Odschi, 3. Ewe, 4. Nupe, 5. Akra; III. Efik¹¹. Dann gruppiert MÜLLER noch die Muzuksprachen: Musgu, Batta, Logone¹², dann das Bagrimma mit dem Bongo¹³, beide Gruppen schon südlich vom Tsadsee. Ebenda die Bornusprachen: Kanuri, Murio, Nguru, Kanem, Teda¹⁴. In der Nilgegend verzeichnet MÜLLER dann noch die Dinka,

¹ „Anthropos“, I (1906), I. c.

² FR. MÜLLER, Grundriß der Allgemeinen Sprachwissenschaft, I 1, Wien 1876, S. 83, Nr. 1 und 3, und I 2, Wien 1877, S. 142.

³ IV, Wien 1888, S. 82. — ⁴ I. c., S. 84.

⁵ Vocabulaires Comparatifs de plus de 60 Langues ou Dialectes parlés à la Côte d'Ivoire et dans les régions limitrophes. Paris 1904, SS. 140—191, 274—279.

⁶ JOHN CLARKE, Specimens of dialects: Short Vocabularies of Languages: and Notes of Countries & Customs in Africa. Berwick-upon-Tweed 1848.

⁷ I. c., IV, S. 92. — ⁸ I 1, S. 83, Nr. 18. — ⁹ I 1, S. 83, Nr. 15, I 2, S. 141. — ¹⁰ I 2, S. 115, IV, S. 75. — ¹¹ IV, S. 75. — ¹² I 1, S. 83, Nr. 18. — ¹³ IV, S. 104. — ¹⁴ I 1, S. 83, Nr. 12.

Bari, Luõh, Lur, Schuli¹ als eine Gruppe, und die Nubadialekte², die übrigen Sprachen, etwa 15, bleiben bei MÜLLER isoliert. Bei dem neuesten Bearbeiter der Übersicht, FINCK, sind besonders die Togosprachen in extenso aufgeteilt³, da dieselben in den letzten Jahren besser bekannt geworden sind.

80. Außer den Bantu- und Sudansprachen bleibt noch die äquatoriale Familie, die FR. MÜLLER als isoliert hinstellte. Sie umfaßt die Njamnjam, Monbuttu usw. westlich vom oberen Nil.

81. Das ganze Osthorn und der Norden Afrikas sind eingenommen von den hamitischen Sprachen und den hamitoiden oder nilotischen Sprachen. Erstere umfassen das Ägyptische und Koptische, das Berberische, die kuschitischen Sprachen: Somali, Bedscha, Galla, Danakil, Afar usw. Die hamitoiden oder nilotischen Sprachen sind das Kunama, Dinka, Nuba; dann das Masai, Lur, Latuka, Kavirondo, Jalu usw.

82. Den Süden des Kontinents nehmen die Hottentotten- und Buschmannsprachen ein. Meist gelten sie noch als isoliert. Das Hottentottische hat man mit einigen Spuren dem Hamitischen nahebringen wollen; das Buschmännische aber ist auch schon zweimal, von SCHILS⁴ und PLANERT⁵, als dem Hottentottischen verwandt, dargestellt worden.

83. Über die Sprachen der eigentlichen Waldpygmäen wußte man bislang noch zu wenig, um ein einigermaßen sachliches Urteil darüber äußern zu können.

* * *

Damit ist die kurze Übersicht über die afrikanische Sprachengruppierung im hergebrachten Sinne abgeschlossen. Wir haben nunmehr zuzusehen, wie die neueste Phase der afrikanischen Linguistik das Bild ganz wesentlich geändert hat.

III. Darstellung der linguistischen Gruppierungen nach MEINHOF, WESTERMANN und STRUCK.

A. Stellung und Bedeutung der neuesten afrikanischen Linguistik.

84. Das Hamburger Kolonialinstitut veröffentlichte in Bd. III seiner Veröffentlichungen eine sprachvergleichende Studie aus der Feder WESTERMANN's, die den Titel „Die Sudansprachen“ führt⁶. Dieses Buch hat die letzte Veranlassung zu vorliegender Arbeit geboten, und es soll versucht werden, die Wege aufzuzeigen, auf welche Weise dieses Werk zu seinen Resultaten gekommen ist. Nachdem dann erkannt worden ist, daß hier eine linguistische Schule mit einheitlichen Grundsätzen an der Arbeit ist, sollen die methodischen Prinzipien nicht nur dieses Werkes, sondern der ganzen Richtung untersucht und die Haltbarkeit aller auf diesem Wege gewonnenen Resultate eingehend geprüft werden.

¹ IV, S. 54. — ² I 1, S. 93, Nr. 2, III 1, S. 26, Anm. — ³ FINCK, l. c., SS. 118 ff.

⁴ Grammaire Complète de la Langue des Namas. Louvain 1891.

⁵ Über die Sprache der Hottentotten und Buschmänner. Mitt. Sem. Or. Spr. Berlin 1905, VIII, SS. 104—176.

⁶ WESTERMANN DIEDRICH, Die Sudansprachen. Eine sprachvergleichende Studie. Abhandlungen des Hamburger Kolonialinstitutes. Bd. III. 8°. VIII + 222. Hamburg. L. FRIEDERICHSEN & Co. 1911. Mit einer Karte [von BERNHARD STRUCK].

85. Das genannte Buch gab, wie gesagt, den letzten Anstoß, da es als die letzte große Arbeit den einen Pfeiler errichtete, der für die projektierte Brücke noch notwendig war, die diese linguistische Schule in Afrika zu schlagen unternahm.

86. In diesem Werke zeigt uns die Karte am Schlusse durch die einfarbige rot eingezeichnete Fläche der Sprachen, um die es sich handelt, daß hier eventuelle Ergebnisse vorgebracht werden von der Sicherheit, wie sie nur etwa im Indogermanischen, im Uralaltaischen durch HEINRICH WINKLER, im Austri-schen durch P. W. SCHMIDT, oder in Afrika selbst im Bantu vorliegen. Das Karten-bild setzt in Erstaunen, wenn wir die Ausdehnung des Sprachgebietes — von Kap Verde bis zum Kap Guardafui — und die Menge der einbegriffenen Sprachen und deren bisher angenommene Verschiedenheit bedenken.

87. Wie bedeutsam das Werk in seinen Ergebnissen geschätzt wird, ersieht man daraus, daß jüngere Publikationen über Afrika, linguistische und ethno-logische, kulturhistorische, anthropologische, ja selbst psychologische, mit den Resultaten desselben auch wirklich als mit gesicherten Tatsachen rechnen, sie als Grundlage weiterer Studien annehmen, das alles mit einer Schnelligkeit und Sicherheit, die ihresgleichen nicht leicht ein zweites Mal finden.

88. Es war allerdings auch ganz verständlich, daß eine Publikation WESTER-MANN's so akzeptiert wurde, besonders bei solchen, die selbst nicht in der Lage waren, die Deduktionen und das Beweismaterial linguistisch und somit fachmännisch und sachgemäß zu prüfen. Die vorausgehenden Werke WESTER-MANN's waren nämlich so trefflich ausgefallen, daß hier bei seinem großen Werke, das einen vorläufigen Abschluß brachte, ein gewisser Autoritätsglaube wohl am Platze zu sein schien. Es war, das konnte niemand bestreiten, ein durch seine bisherigen Publikationen bedeutsam und günstig bekannter For-scher, auf dessen Ansichten man sich stützte.

89. Aber nicht nur der Verfasser selber verdiente diesen Glauben. Auch das mußte Vertrauen erwecken, daß das Werk selbst einen so wissenschaft-lichen Charakter aufwies. Wer glaubte, man müsse grammatisch vergleichen, der fand das in diesem Werke in ausgiebiger Weise getan, SS. 14—83. Wer mehr auf lexikalische Übereinstimmung hin die Verwandtschaft von Sprachen annehmen zu müssen glaubte, auch der kommt in dem Sudanwerk zu seinem Rechte: das vergleichende Wörterbuch umfaßt die SS. von 84—199. Noch mehr. Wir sehen auch für jede Wortsippe die ursudanische Wurzel mit ihren einzel-sprachlichen Entsprechungen aufgeführt, so daß auch andere Sudansprachen in ihrem Wortbestande daran kontrolliert werden können. Man sieht, daß die Fassung des Werkes ebenfalls nur eine durchaus günstige ist, um den Ein-druck wissenschaftlich gesicherter Ergebnisse zu erwecken.

90. Und wenn nun soeben gesagt wurde, daß das Werk in linguistischen und anderen Fachkreisen der Afrikanistik so überraschend günstige Aufnahme gefunden, so war das ja allein schon richtunggebend wiederum für andere, die sich kein selbständiges Urteil zutrauten. Aber noch mehr. Das Werk bot jenen erwähnten zustimmenden Forschern einen nicht zu übersehenden Vor-teil. Ethnographen und Anthropologen sehen immer gern, und sie haben recht darin, es zu wünschen, daß die Linguistik reine Bahn in ihren Auffassungen

vorausschaffe. Dadurch werden ihre bisweilen weniger akzeptablen Aufstellungen wahrscheinlicher, plausibler. Jedenfalls sind sprachlich konstruierte Einheiten oder Zusammengehörigkeiten angenehmer entgegenzunehmen, als die gegenteiligen Aufstellungen. Abgesehen davon, daß letztere ja eigentlich zu meist keine positive Problemstellung einschließen, sondern nur das schlechthin Gegebene negativ aussprechen, hat andererseits die Verschiedenheit der Rassen bei Gleichheit der Sprache keine Schwierigkeit, aber wer Einheit der Rasse darlegen möchte, sähe es selbstverständlich gern, daß die Sprachgemeinschaft oder doch Sprachberührung dem entspräche, oft dient sie sogar als ausschlaggebende Wegweiserin.

So erklären sich die ethnographischen, anthropologischen, soziologischen, religionswissenschaftlichen und kulturhistorischen Sympathien für die Linguistik.

91. Aber diesmal waren es vor allem auch Vertreter der afrikanischen Linguistik selbst, die ein brennendes Interesse daran hatten, die Aufstellungen WESTERMANN'S von der Einheit der Sudansprachen gemacht zu sehen. Zu diesen Interessenten gehört vor allem Prof. MEINHOF. Die Entwicklung seiner Ansichten bis hin zu den Aufstellungen in WESTERMANN'S Sudanwerk und die an dieses wiederum sich anschließenden Äußerungen MEINHOF'S, dazu die neuesten Auffassungen STRUCK'S, die in der einmal genommenen Richtung weiterführen, dieses alles erzählen, heißt die modernste Phase der afrikanischen Linguistik darstellen.

B. MEINHOF'S Auffassung der Sprachenverhältnisse Afrikas.

I. Die Darstellung vom Jahre 1905.

1. Das Problem.

92. Anfangs 1905 hatte MEINHOF selbst den Beginn einer ganz neuen Epoche der afrikanischen Linguistik angesagt, die mit dem Erscheinen der WESTERMANN'Schen Bücher über das Ewe in Togo anbrechen werde. Das Ewe-Wörterbuch von WESTERMANN (1905) inauguriert also diese neue Epoche der afrikanischen Sprachenkunde.

93. Es ist leicht ersichtlich, daß eine so ausgedehnte umfangreiche Gruppe wie das Bantu, deren einzelne Sprachen dabei so relativ nahe miteinander verwandt sind, darauf drängen mußte, den Ursprung dieser ganzen Gruppe zu suchen, fast wäre man versucht zu sagen, weil man innerhalb der Bantugruppe nichts mehr zu tun fand.

94. Nun stand aber der großen Einheit der Bantusprachen, die sich größtenteils nur in der engeren Südhälfte Afrikas ausdehnen, jener fast doppelt so breit ausgedehnte Komplex der Sudansprachen gegenüber, die sich nördlich quer vor den Bantusprachen ausgedehnt finden und dazu noch jenen Teil von Afrika, den Sudan, einnehmen, nach dem man sie nun vereinheitlicht benannt hat. Dieser ganze nördliche Komplex der Sudansprachen erschien aber bisher ebenso zersplittert, wie das Bantugebiet geschlossen dalag.

95. Zwei Wege blieben nun möglich, auf denen sich die Lösung, der große Schritt hinaus aus dem Bantugebiet, vollziehen konnte.

Erstens, man würferte die Sudansprachen so lange, bis man eine Einzelsprache oder eine Gruppe fand, die bantuähnlich, sagen wir gleich bantuid aus-

schaute. Wir haben im ersten Teil unserer Darlegung gesehen, daß man diesen Schritt machte, und KRAUSE in dieser Untersuchung mit einer gewissen Systematik und Methodik vorging (s. oben §§ 68ff.). Mit diesem Vorgehen kam man gewiß aus dem Bantugebiet heraus. Aber man schien nicht weiter zu kommen. Wäre es da nicht viel geratener, gleich zu untersuchen, ob nicht die gesamte Gruppe, die außer dem Bantu existierte, als eine ebenso geschlossene Einheit zu erweisen sei? Gewiß, denn dann hätte man bei etwaiger Verbindung eines dieser Glieder auch alle andern zugleich als bantuverwandt dargetan.

96. Diesen zweiten Weg schien WESTERMANN gefunden zu haben. Wir sehen gleich, welch ein Interesse ein Bantuist wie MEINHOF haben mußte, diese Richtung eingeschlagen zu sehen, welch ein Recht also für MEINHOF vorzuliegen scheinen mußte, hier den Beginn einer neuen Ära der afrikanischen Linguistik zu datieren. Gab es bisher nur eine einheitliche Bantugruppe in Afrika, die so klar erkannt und darum so unwidersprochen anerkannt vorlag, so sollte es fortan, das war das Neue, ebenso eine neue zweite Gruppe der größten noch übrigen Sprachenmasse in Afrika geben, die auch einheitlich erkannt wurde. Nur ein kleiner Unterschied lag hier noch vor. Es war die Erkenntnis hier nur erst eine Ahnung von einem oder zwei Forschern, beim Bantu war sie Gemeingut der gesamten interessierten Forschung und darüber hinaus und das seit Jahrzehnten. Denn beim Bantu war sie weniger zu erweisen, als vielmehr gegeben. Beim Sudan war sie nicht so gegeben, eher das gerade Gegenteil, und sie war überaus schwierig zu erweisen. Ja uns will scheinen, so schwer, daß man staunen muß, wie man nur den ersten Gedanken fassen konnte, diese Sprachen seien möglicherweise in kurzem als einheitlich darstellbar.

97. Aber auch dieses Staunen über die Möglichkeit eines solchen Fundes benimmt uns MEINHOF. Der Artikel, über den wir hier handeln, erschien 1905 in der „Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes“. Er ist betitelt: Probleme der afrikanischen Linguistik. MEINHOF schildert hier selbst den Gang der Dinge in der Weise, wie wir ihn darzustellen versuchten: „Während die Zusammengehörigkeit und Besonderheit der Bantusprachen in Zentral- und Südafrika bereits klar erkannt war, wollte es immer noch nicht gelingen, die Sudansprachen zu größeren Sprachgruppen zusammenzufassen und einheitliche Gesichtspunkte für ein großes Sprachgebiet aufzustellen. WESTERMANN's Arbeit bringt uns diesem Ziele näher¹.“

98. Indem wir also mit Laien Augen zuerst nur eine große Verschiedenheit wahrnehmen, zeigt uns der Linguist die vereinheitlichenden, zusammenfassenden Elemente, nach denen er die — vielleicht noch nicht näher zu bestimmende — Verwandtschaft annimmt oder wenigstens vermutet.

2. MEINHOF's Auffassung der Sudanspracheneinheit.

99. Hören wir also die Kriterien, die in den Sudansprachen die Auffassung ihrer Zusammengehörigkeit begründen²:

¹ WZKM XIX 1905, SS. 77—90. — ² I. c., S. 77.

³ MEINHOF kannte die Arbeiten WESTERMANN's in ihrem Entstehen, da er schon im ersten (Doppel-)Heft der genannten Wiener Zeitschrift schreibt, und das Erscheinen von WESTERMANN's Ewe-Wörterbuch dort erst für das nächste Jahr gedacht ist. „Im Laufe des nächsten Jahres“

Das Ewe ist nicht agglutinierend, sondern im wesentlichen isolierend.

Wie bedeutsam diese Erkenntnis ist, zeigt uns MEINHOF weiter. Im Gegensatz zu den agglutinierenden und flektierenden Sprachen, die alle wortbildende und grammatische Formation durch rein formale Bildungselemente vornehmen, besorgt das die isolierende Sprache durch selbständige Wurzeln. Mit anderen Worten und genauer: die Bildungselemente der flektierenden und agglutinierenden Sprachen sind solche Elemente, die keine selbständige, wurzelhafte Bedeutung mehr haben, darum auch nicht mehr für sich isoliert in der Sprache als Begriffsausdrücke leben, sondern nur noch als Ergänzungs- oder Ausrüstungsstücke der Wurzeln und Stämme, also der selbständigen Begriffselemente, denkbar sind. In der isolierenden Sprache dagegen hat das hinzutretende, formative Element noch lebenden Wurzelwert, existiert sonst für sich, und es ist nur halb wahr, wenn man ihm in der Afformation eine untergeordnete Bedeutung beilegt. Richtiger wäre zu sagen: Stamm plus Formans sind koordiniert, als: letzteres ist ersterem subordiniert.

100. Nun vergleicht der Linguist, so fährt MEINHOF fort, auf der Suche nach Lautgesetzen „mit Vorliebe“ die Bildungselemente zweier Sprachen, die sehr alt und besonders konstant sind. Auch in den Bantusprachen seien die Bildungselemente vortreffliche Führer, um in den Lautbestand einzudringen. Mit dieser Art, die Bildungselemente als Sprachvergleichskriterien zu benutzen, hatte man es bisher in den Sudansprachen versucht. Da kam man zu einer ganzen Reihe nicht zusammenhängender Sprachzentren.

101. „Sobald man sich nun“, so meint MEINHOF, „aus WESTERMANN's Arbeit überzeugt, daß die Ewesprache, genau genommen, eigentlich eine isolierende Sprache ist, ohne alle Bildungselemente, dann wird klar, warum man auf dem eingeschlagenen Wege nicht zum Ziel kommen konnte¹.“ Hiermit hat uns MEINHOF den Grund benommen zu jenem Staunen, dem wir oben Ausdruck gaben, daß man nämlich überhaupt an die Vergleichung so differenzierter Sprachen, wie die des gesamten Sudan, heranzutreten wagte, genauer gesagt mit einem einzigen Handgriff zu operieren beginnen konnte.

102. In der Tat sind so die Schwierigkeiten, so sagt uns MEINHOF weiter, gar nicht mehr vorhanden, unter denen man bisher die Verschiedenheiten der Sprachen sah. Bei gleichen Wurzeln können die Pluralbildungen ganz verschieden sein, wenn man nämlich in der einen Sprache das Pronomen „sie“, in der anderen das Adjektiv „viel“, in der dritten das Substantiv „Menge“, in einer anderen sogar ein Verb „zu mehreren sein“ als Pluralzeichen verwendet. Unbeschadet dieser verschiedenen pluralbildenden „Formantien“, die eben keine solchen sind, können die Sprachen dennoch ganz nahe verwandt sein.

103. Diese wurzel- oder stammkoordinierende Art der Sprache bedeckt das ganze Bildungsgebiet der Sprache. Besonders auffällig erscheint sie uns, die wir flektierend oder etwa agglutinierend denken; im Bau des Verbums:

ist vielleicht nur stehen geblieben, wenn das Manuskript schon vor Ende 1904 eingeliefert war. Denn tatsächlich erschien WESTERMANN's Ewe-Wörterbuch I. Teil, Ewe-Deutsch (Berlin, DIETRICH REIMER) schon 1905 (Vorrede datiert Oktober 1905).

¹ 1. c., S. 78.

ich bin (in) Innenseite (des) Gehen(-s) ¹	= ich gehe,
ich bin (in) Gegend (des) Gehen(-s)	= ich will gehen,
ich wiederhole(n) (zu) gehen	= ich gehe wieder.

Das sind Formen einer Wurzel-an-Wurzel- oder Stamm-an-Stamm-Sprache, einer isolierenden Sprache. Man muß sich vollständig das Handhaben der Sprache mit Vor- und Nachsilben oder gar Um- und Ablaut abgewöhnen; selbst jedes Substantiv und jedes komposite Verb ist, genau besehen, eine solche „Wurzelzusammenstellung“.

104. Wie lebhaft diese Sprachen von ihren Trägern, z. B. den Ewe-Negern, als isolierend noch empfunden werden, zeigt sich deutlich darin, daß man diese so lose aneinandergefügt Worte, je nach Bedarf ohne alle Schwierigkeit zerreißt und z. B., da „Zimmer“ = „Haus-Inneres“ ist, „dies Zimmer“ = „Haus-dieses-Inneres“ wird. Und ebenso lebendig steht diesem analytischen Vorgehen der Sprache das andere synthetische gegenüber, jene Leichtigkeit, mit der man jeden Augenblick zu neuen Kombinationen bereitsteht.

105. Daraus resultiert unmittelbar, daß auch die fertigen Wörter dieser Sprachen incomparabilia für den Sprachenvergleich geworden sind.

Daraus folgert sich eben so logisch der eminent praktische Satz:

„Man darf hier eben grundsätzlich nicht Worte, sondern nur Wurzeln vergleichen. Nur so kann man zum Ziel kommen.“ — „Daß das schwer ist, liegt auf der Hand².“

106. Man kann also in diesen Sprachen nur dann fruchtbar die vergleichende Linguistik fördern, wenn man statt der Wörterbücher hier nur mehr Würzelwörterbücher verwendet. Solche müssen also in den einzelnen Sprachen angelegt werden.

107. A. Dieser Anlage stehen als linguistische Schwierigkeiten entgegen:

1. Vieles bisher aufgenommene Material ist nur nachlässig aufgenommen.
2. Das meiste Material entbehrt der Tonbezeichnungen, mittels deren man die sonst vorhandenen Homophonien unterscheiden könnte.
3. Bei der Kürze der Wurzeln und bei den unter 1. und 2. aufgeführten Schwierigkeiten wird oft bei einem zufälligen — soll heißen aus unbekannten Ursachen sich ergebenden — Gleichklang daneben gegriffen werden bezüglich der wirklichen Entsprechung. Denn
4. der Bedeutungswandel spielt eine sehr weitgehende Rolle. Und gerade dieser ist oft unter die ungünstigsten Bedingungen für seine Erforschung gestellt, da den Bedeutungswandel zu erforschen, oft eine immense Kenntnis des Kulturwandels voraussetzt.
5. Wir müssen erwarten, daß die Wurzeln uns nicht alle in gleicher Stufe vorliegen, wir sie also oft erst durch Erschließung auf eine als gemeinsam zu postulierende Stufe hinauf rekonstruieren müssen, um erst dann die Berechtigung des Vergleiches einzusehen.

¹ Oder Deutsch: ich bin im Gehen. — ² l. c., S. 80.

108. So sind bis jetzt schon primäre und sekundäre Wurzeln erkannt, und es ist nicht ausgeschlossen, daß jeder komposite Anlaut oder vielleicht nur muta cum liquida-Anlaut oder minder jeder konsonantische oder nasale Auslaut oder die Umlautung von Endvokalen oder andere Dinge nichts anderes sind, als Spuren veränderter Wurzelhaftigkeit, also eventuell als das Konglomerat oder Relikt von zwei Wurzeln. Man wird also bei der Vergleichung zweier Sprachen sowohl auf die Entsprechung der primären als auch der sekundären Wurzeln zu achten haben.

Die genannten Schwierigkeiten sind solche, die den hier berührten Sprachen mehr oder weniger eigen sind.

109. B. Andere Eigenarten, die aus der geschichtlichen Vergangenheit der Völker sich ergeben, die genannte Sprachen reden, verlangen eine nicht geringere Berücksichtigung:

1. Es sind uns große Wanderungen und Bewegungen von Völkern und Reichen im Sudan bekannt geworden, die nie ohne Einfluß auf die Sprache, sowohl des bodenständigen als des überkommenen Volkes bleiben konnten.

2. Der Zuzug der Handelskarawanen aus höheren Kulturgebieten mußte den Sprachen eine große Menge Fremdwörter als Benennungen der mitgeführten Gegenstände bringen.

3. Der fremde Zuzug bringt auch von selbst als notwendige Folge mehr Bewegung in die bis dahin mehr stillgestandene Gruppierung der Sudanvölker selber, wodurch auch eine Beeinflussung der Sudanstämme unter sich gegeben ist.

110. C. Eine dritte Art von Schwierigkeiten ergibt sich aus der allgemeinen linguistischen Beobachtung:

1. Die Sprachen haben überhaupt die Neigung, infolge des stetigen Gebrauchs und daraus sich ergebenden Verbrauchs der affirmativ angewandten Wurzelemente, diese in Formen der Agglutination zu bringen, d. h. mit anderen Worten, diese Formen rein für Bildungszwecke der Sprache zu reservieren, wodurch die Wörter an durchsichtiger Analysierbarkeit einbüßen.

2. Die umwohnenden Sprachen, deren Berührung die in Rede stehenden Idiome ausgesetzt sind, affizieren letztere oft bis zur Unkenntlichkeit¹.

Diese letztere Schwierigkeit legt für die Auffassung und Abgrenzung der Sudansprachen die Verpflichtung auf, nach Kriterien auszuschaun, wodurch diese sich von den umwohnenden und die umwohnenden Sprachen sich von den Sudanidiomen unterscheiden. Dies sind die zweite und dritte Hauptfrage in MEINHOF'S angezogenem Artikel: Erstens, Sudan- und hamitische Sprachen; zweitens, Sudan- und Bantusprachen. Nach der Abgrenzung ergeben sich dann von selbst die weiteren Fragen der Beziehungen, die trotz dieser Abgrenzungen etwa vorliegen können.

3. Kriterien der Hamitensprachen nach MEINHOF.

111. Die Frage, ob wir es vorliegendenfalls mit einer sudanischen oder hamitischen Sprache zu tun haben, findet MEINHOF im allgemeinen durch folgende Kennzeichen beantwortet:

¹ I. c., SS. 80—82.

1. Die Hamitensprachen haben den Unterschied des grammatischen Geschlechts. Das fehlt den Sudansprachen.

2. Die hamitischen Sprachen haben eine wirkliche Pluralbildung, während die Sudansprachen nur begriffselementare Ersatzmittel für die Pluralformantien der Hamitensprachen besitzen.

3. Der abhängige Genitiv steht in den hamitischen Sprachen, wie beim Bantu, nach dem regierenden Nomen, während er in den Neger Sprachen vorausgeht. Nur Mischsprachen haben hier beide Formen nebeneinander. Dieses Kennzeichen von der Genitivstellung ist für MEINHOF nicht so zuverlässig wie die erstgenannten beiden Punkte.

112. Weitere drei Punkte müssen hier eigens hervorgehoben werden, damit man sie nicht voreilig als Schlüsse aus dem Gesagten folgert:

a) Eine Grammatik könnte nach den drei gegebenen Kriterien hamitische Struktur, aber die Sprache einen sudanischen Wortbestand aufweisen. Oder aber — theoretische Möglichkeit ist damit gemeint — es verhält sich umgekehrt. Jedenfalls ist davor gewarnt, Bau und Wortschatz, oder wie man meist sagt, Grammatik und Wörterbuch, bei der Vergleichung zweier Sprachen zu wechseln oder für notwendigerweise parallel gehend zu halten.

b) Es handelt sich nur um Sprachen, Sprachenunterschied, Sprachenzugehörigkeit, Sprachenverwandtschaft, Sprachenmischung. Man darf nicht ohne weiteres hier für Sprache das Wort Rasse im anthropologischen oder Volk im ethnologischen Sinne einsetzen.

c) Ganz ausdrücklich sei hier die jüngste Phase der Beeinflussung jener Sprachen durch arabische Lehnwörter und dergleichen Bestände ausgeschlossen.

Nach dem Gesagten läßt sich also sowohl die Sprache in ihrer Zugehörigkeit umschreiben als auch deren Beeinflussung oder gar Mischung auffassen und darstellen.

4. MEINHOF's Charakteristik der Bantusprachen.

Eventuelle Beeinflussung und wirkliche Gegensätze zwischen Bantu- und Sudansprachen.

113. Die Kennzeichen der Bantusprachen sind so allgemein bekannt, daß sie von MEINHOF weniger betont werden. Statt dessen geht er sogleich daran, den Einfluß der Bantu- auf die Sudansprachen zu charakterisieren.

114. Wie die Hamiten von Norden, so haben die Bantu von Süden her die Sudansprachen beeinflußt:

1. An der bantuischen Pluralbildung durch Präfixe scheinen die Sudansprachen Gefallen gefunden zu haben.

2. Eine Reihe von Anzeichen sprechen dafür, daß Bantustämme in den westlichen Sudan eingedrungen sind und dort hängen geblieben.

3. Im Nordwesten des Bantu, im Duala, ist der sudanische oder Neger einfluß noch stark bemerkbar. Und zwar weist das Duala auf:

a) Eine Anzahl sudanischer Wortstämme.

b) Es hat eine ausgesprochene Neigung zur Einsilbigkeit. Eine ganze Reihe von Stämmen, die in echten Bantusprachen noch mehrsilbig auftreten, sind im Duala schon einsilbig geworden.

c) Grammatisch hat das Duala manche Bantueigentümlichkeit eingeäußt.

4. Umgekehrt ist das Bali im Kamerungebiet eine Sudansprache. Aber es hat eine Anzahl Bantuvokabeln aufgenommen, die es jedoch meist zur Einsilbigkeit herrichtet.

115. Die genannten, Bantu- und Sudansprachen anscheinend verbindenden Elemente lassen aber durchaus nicht zu, wie MEINHOF selber sagt, daß wir hier eine Verwandtschaft annehmen; im Gegenteil, es gibt einen ganz charakteristischen Punkt der Gegensätzlichkeit: „Im Bantu haben wir die straffe grammatische Ordnung des Satzes unter der Herrschaft des Präfixes — also das Bildungselement regiert hier alles —, in den Sudansprachen ist es so gut wie nicht vorhanden¹.“ Die Einsilbigkeit selbst aber, die bei den Sudansprachen so charakteristisch oder in die Augen springend ist, läßt sich für eine frühere Periode auch der Bantusprachen wohl nicht leugnen. Vielmehr drängt manches zu dieser Annahme, als einer äußerst wahrscheinlichen, hin: „Damit würden wir für die allererste Form des Bantu einen Zustand annehmen, der dem der Sudansprachen ähnlich wäre².“ Diese Sonderart des Bantu könnte sein genuin oder beeinflußt, letzteres wieder hamitisch oder sonstwoher, etwa indisch-malaiisch. „In jedem Fall ist es nicht ausgeschlossen, daß das Bantu einen Teil seiner Wurzeln den Sudansprachen entlehnt hat. Man müßte eben annehmen, daß diese Sudansprachen früher noch viel weiter nach Süden gesprochen wurden³.“

116. Nachdem so MEINHOF den Anteil des Sudan am Bantu festgestellt hat, greift er aus der ganzen noch übrigen Sphäre der Beeinflussungen jene zunächst in Afrika liegenden des Hamitischen heraus und sucht nun noch die Frage zu beantworten: „Liegen Beziehungen zwischen Bantu und Hamiten vor?“

5. MEINHOF's Urteil über die Beziehungen zwischen Bantu und Hamiten.

117. Hier geht MEINHOF von der neueren Beobachtung aus, daß bei den Einfällen der Hamiten in das Bantugebiet und trotz deren Herrenstellung gegenüber den Bantu, diese Sieger ohne jede Ausnahme sprachlich bantuisiert wurden. So wäre es auch früher wohl möglich gewesen, so daß vielleicht in manchem ost- und südafrikanischen Bantu mehr Hamitenblut steckte, als man bisher geneigt war anzunehmen.

118. Eine weitere Auffassung wäre kühner, aber es gibt Momente, die dafür zu sprechen scheinen, glaubt MEINHOF, daß nämlich vielleicht Hamiten die Begründer des Bantu seien, indem sie sich nämlich mit Negersprachen oder anderen Elementen mischten. MEINHOF sucht uns das in folgender Auseinandersetzung annehmbar zu machen:

119. Die Fulbe — deren Sprache von der Senegalmündung bis fast an den Tschadsee versprengt auftritt — gehören nach allem, was wir von ihnen wissen, zu den Hamiten. Aber ihre Sprache weicht sehr vom allgemeinen Hamitentypus ab, so daß FR. MÜLLER eine eigene Nuba-Fulah-Gruppe bildete. Dem entgegen hält MEINHOF die Fulbe für Hamiten, die durch Berührung mit anderen Völkern bereits viel von ihrer Eigenart verloren haben.

120. Ganz auffallend sind aber die Anklänge des Ful an das Bantu, die MEINHOF in folgende Punkte zusammenfaßt:

¹ 1. c., S. 84. — ² 1. c., S. 84. — ³ 1. c., S. 85.

1. Es herrscht im Ful eine gewisse Übereinstimmung im Anlaut zwischen Substantiv und Adjektiv.

2. Vielleicht sind hier Bantupräfixe als Suffixe aufgetreten. Das wäre wie in den hamitischen Sprachen, wo das feminine *t* als Präfix und Suffix auftritt. Auch die Pluralbildung ist im Ful eine Veränderung zugleich des An- und Auslautes.

3. Es gibt eine Anzahl merkwürdiger Gleichklänge im Wortschatz zwischen Bantu und Ful.

121. Daraus ergeben sich für MEINHOF zwei Sätze als mögliche Resultate:

a) Eine Anschauung: Waren die Stammväter der Bantu einmal Hamiten, so könnte ihre Sprache dem Ful ähnlich gewesen sein.

b) Ein Postulat: Waren die Stammväter der Bantu keine Hamiten, was MEINHOF für wahrscheinlicher hält, dann wird es sich lohnen, „im Fulbe nachzuforschen, ob ein Bantueinfluß wirklich vorliegt und worin er bestand“¹.

So wären alle größeren Sprachgebiete Afrikas in Erwägung gezogen in ihrer eventuellen Beteiligung an der Entstehung der Sprachen Afrikas. Nur das Gebiet der Hottentotten und Buschmänner erfordern noch Berücksichtigung. Über diese legt MEINHOF zum Schluß folgendes vor.

6. Die Sprache der Hottentotten und Buschmänner nach MEINHOF.

a) Das Hottentottische.

122. Zunächst sei die Frage nach den Schnalzlauten auszuscheiden, die, wie sie im Kaffrischen als Lehnwort bezeichnet werden können, beim Hottentottischen nur die gleiche Behauptung noch nicht mit derselben Entschiedenheit zulassen.

123. Die Wurzelzusammenfügung des Hottentottischen sei negersprachlich, also sudanisch. Diese isolierende Wurzelschicht sei mit einer grammatischen überdeckt, die in allem wesentlichen an die hamitischen Sprachen erinnert. Das Hottentottische ist demnach für MEINHOF eine stark alterierte Hamitensprache.

124. Für beide genannten Punkte ist noch wichtig, die Bemerkung hinzuzufügen, daß, außer in einem Demonstrativpronomen, das Hottentottische in den Bildungselementen keine Schnalze kennt.

b) Die Buschmannsprachen.

125. Die Buschmänner haben nicht die Schnalze ausschließlich, sie finden sich auch anderswo. Die Heimat der Schnalze ist aber bei den Buschmännern, die in den Tierfabeln diese Laute noch nach bestimmten Lautgesetzen in Nichtschnalze umändern.

126. Dem Bau nach sind die Buschmannsprachen Sudansprachen. Fehlen letzteren die Schnalze, so sind die für sie so charakteristischen *kp*- und *gb*-Laute um so befremdlicher. Der in den Sudansprachen reichlich vertretene musikalische Ton ist auch dem Hottentottischen und wahrscheinlich dem Buschmännischen eigen.

127. Darum ist MEINHOF der Ansicht, daß die Buschmannsprachen eine Abzweigung der Sudansprachen sind und mit diesen wesentlich als isolierende Sprachen angesehen werden müssen².

¹ I. c., SS. 85—88. — ² I. c., SS. 88—89.

7. Schlußurteil MEINHOF's über die afrikanischen Sprachen im Jahre 1905.

128. Die Bantu treten im Osten zuerst unvermittelt auf. Hier sind ihre Sprachen heute noch am reinsten. Das läßt sich wohl kaum anders erklären, als daß der Anstoß der Bantusprachenbildung durch überseeischen Einfluß erfolgte. Vieles in Kultur und Sprache erinnere an Polynesien.

Da WESTERMANN die verworrenen Zustände der Sudansprachen so erfolgreich geordnet, ja geeint hat, so ist damit für die Erklärung der afrikanischen Sprachen ein Resultat von größtem Wert gewonnen¹.

II. MEINHOF's Präzisierung seiner Auffassung im Jahre 1910.

1. Über das bantu-sudan-hamitische Sprachverhältnis.

Bei der Schilderung der bestimmt geformten Ansichten MEINHOF's über die Sprachen Afrikas, die er 1910 publizierte², komme ich in einige Verlegenheit.

129. In der bisher erzählten Auffassung berief sich MEINHOF für die Einheit der Sudansprachen infolge ihrer Isoliertheit auf WESTERMANN. Alles übrige schien uns seine eigene ursprüngliche Ansicht zu sein. Hier beruft er sich auf JOHNSTON, dessen Annahme er jetzt zu seiner eigenen macht, als seine eigene Überzeugung hinstellt.

130. JOHNSTON³ war zur Äußerung seiner Meinung veranlaßt worden durch VAN OORDT⁴, der über den Ursprung der Bantu ein Werk schrieb, über das er von JOHNSTON ein eingehenderes Urteil erbat. VAN OORDT hatte die sonderbare Idee ausgesprochen, es handle sich bei den Bantusprachen um eine Beeinflussung von seiten eines Zweiges der uralaltaischen Sprachen.

131. Demgegenüber stellt JOHNSTON seine eigenen Ansichten auf. Manche dieser bantusprechenden Völker hätten eine leichte Beimischung nördlichen, hamitischen Blutes, etwa der Galla, der alten Ägypter, vielleicht sogar der Libyer. Und diese Beimischung von seiten einer höheren Rasse erreichte selbst die banturedenden Zulukaffern in Südafrika, kam bis in entlegene Teile des südlichen Kongobeckens, gibt sich zu erkennen an der Westküste des Tanganyika und bei den Fang und anderen Stämmen im Hinterlande von Kamerun, am Gabun, am oberen Cross River⁵. Der primitive „Bantu“ sei wohl ein höherer Typus des Negers, hamitisch affiziert, etwa wie der heutige Njam-Njam, Fang oder selbst der Hima am Victoria Nyanza⁶. Der Hottentotte sei das Produkt frühester Kreuzung zwischen nilotischen Negern und den Buschmännern⁷. — Die weiteren Ansichten JOHNSTON's in dieser Kritik des VAN OORDT'schen Werkes kommen hier nicht in Betracht. Auf seine in der Kritik der MEINHOF'schen „Grundzüge usw.“ geäußerten Ansichten kommen wir zurück gelegentlich der Besprechung der dahingehörigen Ansichten von MEINHOF.

Lassen wir MEINHOF nun weiter seine Ansicht vorlegen.

132. Durch nördliche Stämme also, die etwa aus der Nachbarschaft von Uganda nach Süden gewandert seien, entstanden die Bantusprachen. Der Hauptsache nach war es wohl so: Galla oder gallaähnliche Völker drangen in das

¹ I. c., S. 90. — ² Arch. f. Anthr., N. F., Bd. IX, SS. 179—201. Braunschweig 1910.

³ JOHNSTON HARRY H., The Origin of the Bantu. Journ. Afr. Soc. Vol. VI. 1907. 329—340.

⁴ OORDT J. F. VAN, The Origin of the Bantu. Cape Town 1907. — Id. Bantu Archaisms. Cape Town 1907. — ⁵ I. c., S. 332. — ⁶ I. c., S. 335. — ⁷ SS. 332—333.

Negergebiet ein, die alte Negersprache wurde hamitisch überdeckt, Spuren von ihr sind im Wortschatz und Bau geblieben. Die alten Negersprachen denkt sich MEINHOF als verwandt mit den Sudansprachen von heute. Je weniger semitisch-hamitische Überdeckung, um so reiner blieb das Negerische erhalten. Einsilbigkeit und musikalischer Ton sind sudansprachlich. Beides ist in der Nordwestecke der Bantusprachen, z. B. im Duala, verhältnismäßig in noch bedeutenden Resten zu finden. Hamitisch ist herrschender Starkton und Mehrsilbigkeit: beides weist das Suaheli sehr deutlich auf, wo der musikalische Ton gewichen, und die Zahl der einsilbigen Wörter unbedeutend ist. Dazu kommen die sonstigen Gemeinsamkeiten, auch solche im Wortschatz. Letzterer müßte so fast ganz zum Sudan und zu den Hamiten aufgeteilt werden. Darum hat jede Bantusprache eine Summe von Worten, die der anderen fehlen. Es sind auch gewiß verschiedene untergegangene Sprachen als Mischkomponenten vorauszusetzen, die also verstehen lassen, warum ein Rest des Bantubestandes unerklärt bleiben wird.

2. Die Sprachen der Pygmäen, Buschmänner und Hottentotten.

133. Die Pygmäensprachen sind nach MEINHOF Sudansprachen, ob ursprüngliche oder übernommene, sei ungewiß. Die Buschmänner hätten sudanisch gebaute Sprachen, ob sie mit den Sudanidiomen verwandt sind, will MEINHOF unentschieden lassen.

134. Für das Hottentottische sei es, sagt MEINHOF, jetzt zweifellos, daß es hamitisch ist, und zwar aus folgenden Gründen:

1. Das grammatische Geschlecht ist genau wie im Norden bei den Hamiten.
2. Das sogenannte Neutrum ist im Nama kein Neutrum, sondern man unterscheidet zwischen bestimmtem und unbestimmtem Artikel. Letzterer ist auch dem Geschlecht nach unbestimmt, kann also für Maskulinum und Femininum gebraucht werden. Der bestimmte Artikel ist auch geschlechtlich bestimmt, kennt also Maskulinum und Femininum.
3. Ein Ansatz zur Kasusbildung erinnert auffällig an ähnliches im Galla.
4. Bei den Verbalformen findet sich das Suffix *a* und *i* wie im Hamitischen und übrigens auch im Bantu.
5. Sogar ablautähnliche Formen sind vorhanden.
6. Das Verbum geht in seinen „Konjugationen“ im wesentlichen nach hamitischem Schema; zum Teil stimmen beide auch lautlich miteinander überein.
7. Das Lautgesetz von der Verwandlung der Explosiven in Frikative erinnert an das Hebräische.

135. Nach all dem ist es MEINHOF nicht mehr zweifelhaft, „daß es sich um eine versprengte Hamitensprache handelt, die durch die Vermengung mit Buschmannsprachgut natürlich stark entstellt ist und sich unter diesem fremdartigen Einfluß auch stark abgeschliffen hat¹.“

3. Zusammenfassende Äußerungen MEINHOF's über afrikanische Sprachmischungen.

136. Nachdem MEINHOF dann von neuem die Nuba-Fula-Gruppe von FR. MÜLLER abgelehnt, betont er des weiteren, daß wir uns in Afrika auf

¹ 1. c., S. 200.

ungeahnte Mischungen in Sprachen gefaßt halten müssen. Nicht nur Bantu und Hottentotten sind gemischt, sondern es wird im Einzelfalle nicht einmal immer leicht sein, zu entscheiden, ob wir es mit einer hamitischen Sprache oder mit einer hamitisierenden Sudansprache zu tun haben, wie bei Dinka, Bari, Masai, Nandi, Turkana usw. Für Abessinien aber zeigt das Kunama Sudankarakter, so daß hier Neger von Hamiten, diese von Semiten in ihren Wohnsitzen gestört wurden. Darum müssen hier Hamitisten und Semitisten mit den sudansprachlichen Ergebnissen rechnen.

Zum Abschluß bringt MEINHOF noch seine Auffassung der Satzbaugesetze der verschiedenen Sprachen, die nach seinen eigenen Worten für die Sprachengruppierung von Wichtigkeit ist. Semitische Stellung:

Nomen regens + genitivus

Verbum + subiectum.

„Ich glaube nicht“, sagt MEINHOF, „daß das zufällig ist, sondern die Beziehung zwischen Subjekt und Verbum wird wohl ursprünglich die gleiche sein wie zwischen Nominativus und Genitivus.“ So auch berberisch der status annexionis. Darum ist ihm Erwähntes die hamitische Normalstellung. In den Sudansprachen sei es genau umgekehrt. Hier steht stets das Subjekt vor dem Verb, und ebenso der Genitiv vor dem abhängigen Nomen. Abweichungen sind Folgen fremdsprachlicher Beeinflussungen. Im Bantu steht hamitisch nomen regens + genitivus, aber sudanisch subiectum + verbum kann stehen. Das ist sudanischer Einfluß, wie im Ful. Aber in beiden kann man auch Verbum + subiectum stellen, und im Suaheli ist wieder der hamitisch-semitische Einschlag besonders stark, darum steht hier gar mit Vorliebe Verbum + subiectum.

* * *

Der dritte Aufsatz MEINHOF's ist so stark mit linguistischen Beispielen durchsetzt, daß wir zuerst WESTERMANN mit seinen Werken zu Wort kommen lassen müssen, der für die MEINHOF'schen Ausführungen die Belege bringen soll, nach deren Kenntnissnahme es uns leichter sein wird, die letzten Schlußfolgerungen bei MEINHOF zu verstehen und zu beurteilen.

C. WESTERMANN's Studien über die Sudansprachen.

1. Wörterbuch und Grammatik der Ewesprache.

137. a) Das „Wörterbuch der Ewesprache“ erschien 1905¹ und bildet den Ausgangspunkt für die neue Bewegung zur einheitlichen Sprachenauffassung Afrikas hin, die besonders von MEINHOF gefördert und proklamiert wurde. Aus dem I. Teil des Wörterbuches ist einiges von Belang für das Verständnis der beginnenden neuen Richtung.

138. „Es läge scheinbar nahe“, sagt WESTERMANN im Vorwort, „in der Einleitung auch über die Stellung des *Ewe* innerhalb der westafrikanischen Sprachen zu reden; aber hier ist außer der einzigen Bemerkung, daß die *Ewe*-

¹ WESTERMANN DIEDRICH, Wörterbuch der Ewesprache. I. Teil. Ewe-deutsches Wörterbuch. 8°, 35* + 603. Berlin, O. REIMER (E. VOHSEN), 1905. — II. Teil. Deutsch-Ewe Wörterbuch. 8* + 235, ib., 1906.

sprache mit ihren westlichen und östlichen Nachbarn aufs engste zusammenhängt, nicht viel zu sagen, weil diese Sprachen als Ganzes eben noch nicht durchforscht sind, und es hat wenig Wert, fortwährend neue Gruppen zu bilden, deren Zusammengehörigkeit sich im besten Fall auf einige äußere Merkmale gründet¹. Ist dieser Satz das Motto der WESTERMANN'schen Arbeiten gewesen, so ist der erste Satz des § 3, grammatische Übersicht, deren Grunddogma: „Die Ewesprache ist eine einsilbige, jede Silbe ist durchaus selbständig existierend, entweder als Wurzel oder als Stamm²“. Fast alle Bildungselemente fehlen, deshalb auch Konjugation, Deklination, grammatisches Geschlecht, Unterschied zwischen Nomen und Verb. Statt Wortbildung herrscht Syntax.

139. Trotz des an erster Stelle behaupteten Unwertes einer Gruppierung des Ewe werden dennoch in der Aufzählung der Sprachen Togos eine Summe von gemeinsamen Erscheinungen und lexikalischen Parallelen erwähnt³.

b) Desselben Verfassers „Grammatik der Ewesprache“ erschien 1907⁴. Ich möchte jetzt glauben, daß MEINHOF eher dieses Buch gemeint hat, von dem er sich den Beginn einer neuen Epoche für die afrikanische Linguistik versprach⁵. Denn hier findet sich ganz sachte der Übergang angedeutet von der nicht mehr gewollten Gruppierung bis zur „Durchforschung dieser Sprachen als Ganzes“⁶. Ich will die Sätze wörtlich hier anführen, die etwa von SS. 3*—4* in einer rapiden Klimax den eben angedeuteten Wechsel zum Ausdruck bringen: „Mit besonderer Ausführlichkeit ist die Lautlehre behandelt worden . . . Die Entstehung der so mannigfaltigen Laute aus wenigen Grundlauten, . . . wie . . . gleichlautende Wörter auf ganz verschiedene Grundformen zurückgehen und wie mit einfachsten Mitteln die Sprache aus den vorhandenen Wurzeln neue Wörter bildete. — Je mehr ich mich damit beschäftigte, desto deutlicher sah ich, daß es unmöglich sei, in der Ewesprache allein diese Regeln zu finden, so wurde ich darauf geführt, auch einige der verwandten Nachbarsprachen in die Untersuchung miteinzubeziehen. — Außerdem dürfte es nicht unnütz sein, auf die nahe gegenseitige Verwandtschaft dieser Sprachen aufmerksam gemacht zu haben. — Auch mögen die Aufstellungen als Vorarbeit zu einer vergleichenden Grammatik der Sudansprachen nicht wertlos sein.“ Tschì, Gà, Vei, Yoruba, Nupe, Efik sind „diese Auswahl aus der großen Zahl der mit dem Ewe verwandten Sprachen“. — „Wie schon angedeutet, gehört das Ewe — im wesentlichen noch heute eine isolierende Sprache — zu der Gruppe der Sudansprachen, deren Gebiet einen großen Teil des Sudan von der West- bis zur Ostküste Afrikas einnimmt.“

140. In der Tat werden die genannten Sprachen in der gesamten Lautlehre⁷ berücksichtigt. Da es aber genau die gleichen Sprachen sind, die hier und in der vergleichenden Sudanarbeit benutzt werden, so können wir unmittelbar zu diesem Hauptwerke WESTERMANN's selbst übergehen. Die wenigen theoretischen Sätze aus seiner Fulgrammatik, die noch vorher⁸ erschien, werden erst nachher zur Sprache kommen.

¹ I. c., I, S. 7*. — ² I. c., S. 14*. — ³ I. c., SS. 30*—35*. — ⁴ 8*, 16* + 158, Berlin, O. REIMER (E. VOHSSEN), 1907. — ⁵ S. oben S. 744, § 101. — ⁶ S. oben SS. 744—745, §§ 104—105. — ⁷ SS. 9—36. — ⁸ Berlin, 1909.

2. WESTERMANN'S sprachvergleichende Studie über die Sudansprachen.

Dieses Werk WESTERMANN'S über die Sudansprachen müssen wir näher kennen lernen, um die Tragweite der MEINHOF'schen Ansichten in der Folge recht verstehen und richtig werten zu können.

141. „Die erste Anregung“, sagt WESTERMANN ausdrücklich, „zu dieser Arbeit verdanke ich Herrn Professor MEINHOF. Seine Hilfe und sein Rat sind mir auch bei der Ausarbeitung von größtem Wert gewesen¹“.

142. Das Werk sucht nachzuweisen, daß die „Sudansprachen“ in der Nordhälfte Afrikas „eine genetisch zusammenhängende Sprachfamilie“ ist. Diese umschließt das Gebiet vom Atlantischen Ozean bis unweit des Roten Meeres und bis zu den Westhängen Abessinien's. Aus dieser Gruppe sind die schon in WESTERMANN'S Ewegrammatik genannten Sprachen als Vertreter des Westens gewählt, von denen aber das Nupe und Vei sich nur im Wörterbuch noch finden, während für den Osten Kunama, Nuba und Dinka als Repräsentanten stehen. Wie es für den Einzelfall oft schwer ist zu sagen, die Sprache sei eine hamitisierte, d. h. bantuisierte Sudansprache, oder eine mit Sudanelementen durchsetzte Hamiten- oder Bantusprache, so seien auch die Sprachverhältnisse im Innern des Sudan noch zu wenig geklärt, um ein sicheres Urteil zu erlauben².

143. Bei genauerem Einzelforschen, sagt WESTERMANN weiter, werden sich dann untereinander enger zusammengehörige Gruppen von Sudansprachen ergeben. Darauf einzugehen, ist nicht Sache dieser Erstlingsarbeit; sie möchte nur die Grundlagen für weitere Forschungen auf diesem Gebiet schaffen. Auch die Sprachen der Zwergvölker zeigen wichtige Merkmale der Sudansprachen. Wenig bekannt — so sagt WESTERMANN, man würde lieber sagen: ganz unbekannt — ist die Tatsache, daß die Sudansprachen sich bis nach Ostafrika erstrecken³.

144. Die Anordnung des untersuchten Stoffes ist folgende: Lautübersicht und Beschreibung der einzelnen herangezogenen Sprachen, Vergleichung der Grammatik, Wortvergleichung. „Bei der Wortvergleichung — damit weicht WESTERMANN methodisch von MEINHOF ab — habe ich nicht wie MEINHOF in seinem ‚Grundriß einer vergleichenden Lautlehre der Bantusprachen‘ die synthetische Methode befolgt, habe also nicht *a priori* die als ursprünglich anzunehmenden Laute aufgestellt und dann in der Lautuntersuchung die Richtigkeit dieser Aufstellung nachgewiesen... Bei den Sudansprachen schien es angezeigt, hier analytisch vorzugehen und so der Arbeit die Form einer sprachlichen Untersuchung zu geben. Es werden demgemäß einfach die verwandt scheinenden Wörter zusammengestellt, ihre Laute vergleichend untersucht und dann festgestellt, welcher Laut in jedem Einzelfall als der älteste angenommen werden muß. Vorher werden die dem Worte angefügten Prä-, In- und Suffixe bestimmt und von dem eigentlichen Stamm abgetrennt. So ergibt sich eine Urform des Wortes, die als Ur-Sudan bezeichnet wird⁴.“

Das ist der methodische Weg, der zum Beweis von der Einheit der Sudansprachen eingehalten wird.

* * *

¹ I. c., SS. 5—6. — ² I. c., S. 2. — ³ I. c., S. 2. — ⁴ I. c., SS. 4—5.

Mit Beiseitelassung der neuesten Arbeiten WESTERMANN's über die Ostsprachen (Nuer, Anywak, Dinka, Golo, Zande¹, Haussa² und Schilluk³) bleiben nur noch ein paar Sätze aus seiner Ful-Grammatik zu berichten, die MEINHOF als breiteste Unterlage für seine jüngste Auffassung benutzt hat.

3. Das Werk WESTERMANN's über die Ful-Sprache.

145. Mehr als gelegentlicher denn als systematischer Beleg auf dem einmal eingeschlagenen Wege zur großen Sudaneinheit kann die Ful-Arbeit WESTERMANN's gelten⁴. Doch enthält sie einige Punkte, die als Meinungsäußerung wichtig sind für die Erkenntnis des großen Zieles dieser Schule der afrikanischen Linguistik.

146. Die Fulbe sind nach Körperbildung und Hautfarbe, Kultur und Sprache keine Neger, sondern sind verwandt mit den sogenannten Hamitenvölkern⁵. Auffallend sind die vielen grammatischen Gemeinsamkeiten zwischen Ful und Bantu: Klasseneinteilung der Substantive und Konkordanz nach gleichem Prinzip und mit demselben Mittel. Der Gegensatz der Prä- und Suffigierung sei nicht durchschlagend, denn das Ful hat neben den Nachsilben noch „Stammzusätze“ am Wortanfang⁶.

147. Die Genitivkonstruktion mit Demonstrativ des Regens habe „die genau entsprechende Bildung im Suaheli“⁷. Solcher Hinweise auf Bantuismen finden sich viele im Buche⁸. Einmal findet man einen Hinweis auf das Haussa⁹.

D. STRUCK's „Einige Sudan-Wortstämme“.

148. Als dritter in der Reihe der neueren linguistischen Vertreter Afrikas wurde der Name STRUCK erwähnt. Seine Arbeiten fallen stark in das Gebiet der Bibliographie und Kartographie. In zwei Arbeiten hat er sich selbständiger zur jüngsten Phase der afrikanischen Sprachauffassung geäußert, von denen die im folgenden skizzierte Anschauung für die Weiterführung der Hypothese von Belang ist.

149. Da die lexikalische Divergenz in den Sudansprachen, so sagt STRUCK¹⁰, schon so alt ist, so müssen weitere Gruppen von Wortstämmen gesucht werden, die durch das ganze Sudangebiet als hypothetische Grundformen dienen. STRUCK geht von drei Sprachen aus — Gola, Gbaya, Bagjeli —, die nach ihm zu der seinerseits so benannten Unterabteilung „Zwischenzone“ der Sudansprachen gehören, „und zwar gerade der präfixarmen, konkordanzlosen älteren Hälfte (Prä-Semibantu)“.

150. Abweichend von WESTERMANN will STRUCK das Ursudan vollständig ohne vokalische Präfixe gegeben sehen. Er gibt dazu folgende Beobachtung:

¹ Mitt. Sem. Or. Spr. Berlin, Jhrg. XV, III, 1912, SS. 1—71.

² Die Sprache der Haussa in Zentralafrika. Berlin 1911.

³ A short Grammar of the Shilluk Language. Philadelphia and Berlin 1911. — The Shilluk People, their Language and Folklore. Berlin and Philadelphia 1912.

⁴ Handbuch der Ful-Sprache. Wörterbuch, Grammatik, Übungen und Texte. 8°. VIII + 274. Berlin. O. REIMER (E. VOHSEN). 1909.

⁵ Siehe auch I. c., S. 201¹. — ⁶ I. c., S. IV. — ⁷ I. c., S. 199. Anm. 1. — ⁸ SS. 199¹, 200¹, 201¹, 202^{1,2}, 203^{1,2}, 207¹, 209¹, 217¹, 225², 228¹, 243^{1,2}. — ⁹ S. 229¹. — ¹⁰ „Einige Sudan-Wortstämme“ in Zeitschrift für Kolonialsprachen. Bd. II, 1912, SS. 233 ff.

Die allgemeinsudanischen Wortstämme nehmen in Ober-Guinea von der Küste und Südosten nach dem Inneren und Nordwesten, im Nilsudan von Osten nach Westen zu; die Präfixe nehmen in den angegebenen Richtungen nach Zahl und Bedeutung ab. Der ursudanische Wortschatz nimmt ab, in je weiterem Umfang die Präfixe gebraucht werden, und umgekehrt. Beide sind sich also genetisch oder zeitlich, oder in beiden Beziehungen fremd. Also darf die hypothetische Grundsprache keine Präfixe haben.

E. „Das Ful in seiner Bedeutung für die Sprachen der Hamiten, Semiten und Bantu — Eine Studie von CARL MEINHOF.“

151. So lautet der jüngste Aufsatz MEINHOF's¹, der im Anschluß an WESTERMANN's Ful-Grammatik die gesamten Probleme der afrikanischen Linguistik mit einer Fülle von gelehrtem Beiwerk sprachlicher Natur wieder aufrollt und, wie es scheint, zu einem gewissen Abschluß bringt. Es ist schwer, den Artikel referierend wiederzugeben wegen der Menge lautwissenschaftlicher Beobachtungen, auf die sich die weiter ausgebauten Theorie stützt. Nur letztere soll in kürzester Zusammenfassung vorgelegt werden. In 25 Paragraphen behandelt dieser Aufsatz ganz außerordentlich weitverzweigte Fragen und bringt reiche Belege linguistischer Ergebnisse im Sinne MEINHOF's. Die Arbeit verdient daher die relativ eingehendste Wiedergabe. Ich gebe den letzten Abschnitt zuerst.

152. „Das Resultat dieser Untersuchung“, schreibt MEINHOF, „die mir durch WESTERMANN's Buch ermöglicht ist, scheint mir ein sehr wichtiges zu sein. Klarer als bisher erkennen wir den Zusammenhang der Hamitensprachen und also auch der Semitensprachen mit Sprachen, die wir bisher nicht zu den flektierenden gerechnet haben. Das verheißt uns wertvolle Erkenntnisse für Phonetik und Grammatik beider Sprachengruppen. Zugleich wird uns durch das Ful eine Brücke geschlagen zu den so merkwürdigen Bantusprachen, und wir werden uns der Aufgabe nicht mehr entziehen können, das Verhältnis der Hamiten- und Semitensprachen zum Bantu endlich einmal klarzustellen².“

a) Die hamitischen Berührungen.

153. Die für den Ausbau der Theorie wichtigen Punkte sind bei MEINHOF folgende:

1. Die Beobachtung der Kehlverschußlaute, deren bisher geglaubter Mangel eines der wichtigsten Hindernisse war, das Ful zu den Hamitensprachen zu rechnen. Die Laute stehen vielfach nur in Lehn- und Fremdwörtern. Das ist mit den „emphatischen“ Lauten im Arabischen aber ebenso. Derselbe Vorgang findet sich im Kaffrischen bezüglich des Hottentottischen³. Eine Reihe von gesetzmäßigen Lautentsprechungen gibt Beiträge zur Lösung der Frage nach der Entstehung dieser emphatischen oder Kehlverschußlaute.

2. Unter den weiteren Lautwechselbeispielen kommt dem *l* eine bedeutende Rolle zu: es wird vor Explosiven zu einem Nasal, oft nachdem es vorher eine unmittelbar folgende Frikativa explosiv gemacht hat, was wieder zuweilen

¹ Zeitschr. d. Dsch. Morgenländ. Ges., Bd. 65, 1911, SS. 177—220.

² 1. c., S. 220. — ³ 1. c., SS. 178, 179, 180.

auch mit einer unmittelbar vorausgehenden Frikativa geschieht. Der so entstandene Nasal schwindet in vielen Fällen, stets vor stimmlosem Laut¹.

3. Dieses *l* hat folgende Bedeutung: Die Anlautkonsonanten der Substantiva ändern sich nach bestimmten Gesetzen, die die Tatsache zur Voraussetzung haben, daß die Personenklasse im Singular ein *l* präfigierte, im Plural nicht, daß die Sachenklasse es im Singular nicht hatte, aber im Plural annahm².

4. Ein präfigierter Nasal steht in vielen Singularen der Vergrößerungsklasse und in den Pluralen der Verkleinerungsklasse. In den entgegengesetzten Fällen steht hier das in 3 erwähnte — hier latente — *l*. Wie unter 2 gesagt, bleibt der Nasal vor den stimmhaften Lauten erhalten, aber assimiliert; vor den stimmlosen schwindet er³.

5. Die gleiche *n*-Präfigierung findet sich im Plural der Verba und bei der Pronominalbildung aus den Substantivsuffixen⁴.

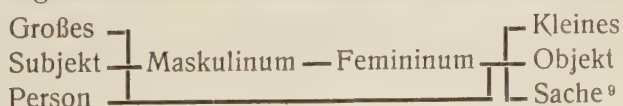
6. Die Verdoppelung der Konsonanten, so selten in afrikanischen Sprachen, so häufig im Hamitischen und Semitischen, spielt eine große Rolle⁵.

7. Die Erscheinung, daß die Veränderung des Anlautes in der Personen- und Sachenklasse entgegengesetzte Funktion hat, gehört zu einem Vorgang, der in den Hamitensprachen häufig ist und sich auch in den Semitensprachen findet. MEINHOF nennt das Polarität. Wechsel des explosiven mit dem frikativen Anlaut bildet aus dem Singular den Plural bei den Personen, bei den Sachen ist es genau umgekehrt⁶. (Der Grund dazu ist oben in 3 gegeben.)

8. Auf analogem Prinzip beruht die Bildung der Augmentativklasse, wo wieder das Diminutiv entgegengesetzte Numerusbildung hat⁷.

9. MEINHOF gibt WESTERMANN recht, wenn dieser die Personenklasse des Ful mit dem Maskulinum der Hamitensprachen, die Sachenklassen mit dem Femininum zusammenstellt. Denn er ist überzeugt, daß das grammatische Geschlecht der Hamiten- wie der Semitensprachen und wahrscheinlich auch der indogermanischen Sprachen aus einer älteren Personen- und Sachenklasse entstand⁸.

10. Dieser Gegensatz: Personen und Sachen und Kleines und Großes, hat wohl teilweise seinen Grund in dem Gegensatz von Subjekt und Objekt, was MEINHOF folgendermaßen schematisch zum Ausdruck bringt:



11. Der Begriff Person und Sache kreuzt sich mit dem von Singular und Plural, also Genus und Numerus kreuzen sich in der Anschauung, daß eine Menge Menschen eine Sache sind, darum ist der Plural der Personen dem Singular der Sachen gleich¹⁰.

154. Es gibt noch eine Menge lautfunktioneller und grammatischer Entsprechungen zwischen Ful und Hamitensprachen. Außerdem sind allerlei Übereinstimmungen im Wortschatz auffällig¹¹.

¹ l. c., S. 185. — ² l. c., S. 185. — ³ l. c., S. 185. — ⁴ l. c., S. 186. — ⁵ l. c., S. 190. — ⁶ l. c., S. 201. — ⁷ l. c., S. 203. — ⁸ l. c., S. 205. — ⁹ l. c., S. 206. — ¹⁰ l. c., SS. 206—207.
¹¹ l. c., SS. 208—209.

b) Die Berührungen mit den Bantusprachen.

155. Das Ful scheint auf der Grenze zwischen Bantu- und Hamiten-sprachen zu stehen. Dafür sprechen:

1. Die bei WESTERMANN schon aufgeführten bantuartigen Erscheinungen¹.
2. Viele Lautgesetze des Ful sind gleich solchen im Bantu².
3. Stellungsgesetze des Subiectum regens und Genitiv sind in beiden gleich³.
4. Es gibt zwischen Ful und Bantu viele Klassenberührungen. Der Stellungsunterschied, also der von Prä- und Suffixen, wird durch Mischsprachen mit Doppelstellung ausgeglichen⁴.
5. Auch im Wortschatz sind viele Entsprechungen zwischen Ful und Bantu⁵.

* * *

156. Ich glaube in den vorgelegten Ausführungen den historischen Gang der Entwicklung und zugleich auch den jeweiligen neuesten Inhalt der Anschauungen der jüngsten afrikanischen Linguistik mit aller Objektivität dargestellt zu haben. Es ist von selbst klar, daß ein kurzes Referat nicht die Beweise und Belege alle so vorlegen kann, daß sie denen der Originalartikel gleichständen. Deshalb sei hier ausdrücklich hinzugefügt, daß die Werke der drei Vertreter dieser Richtung eine Menge von Belegstücken beigebracht haben, die in Erstaunen setzt. Vor allem ist es der zuletzt skizzierte Artikel von MEINHOF über das Ful, der eine reiche Fülle von durchaus linguistischem Material, nicht etwa nur allgemeiner charakterisierender Art, sondern auch in Form- und Lautverhältnissen bringt, die, der dargelegten Auffassung entsprechend, wirklich als eine reichliche Belegmasse aufzufassen ist.

157. Noch eines muß hier unterstrichen werden. Der Führer der ganzen Richtung ist sicherlich MEINHOF. Er äußert sich apodiktisch und weitgehend, er hat die Konsequenzen der Werke WESTERMANN's der wissenschaftlichen Öffentlichkeit vorgelegt, ehe diese Werke selber das Licht der Welt erblickten⁶. Wir haben auch das Zeugnis WESTERMANN's nicht beiseite gelassen, wo dieser es ganz ausdrücklich auf die Anregung MEINHOF's zurückführt, daß er überhaupt seine Sudanstudien veröffentlichte⁷.

(Fortsetzung folgt.)



¹ I. c., S. 210. Siehe oben S. 756 und Anm. 8. — ² I. c., SS. 210—211. — ³ I. c., S. 212.

⁴ I. c., SS. 213—217. — ⁵ I. c., SS. 217—218. — ⁶ Siehe oben S. 745, Anm. 3. — ⁷ Siehe oben S. 756, § 150.

Hallazgo de documentos acerca de la lengua *Saliba*¹.

(Noticia bibliográfica.)

Por RODOLFO R. SCHULLER.

Escasos son los materiales de que se disponen, para el estudio de la lengua de los Indios *Saliva*.

De este idioma corren impresos:

I. Palabras sueltas en «El Orinoco Ilustrado, Historia Natural, Civil y Geographica de este gran Río», etc. Escrita por el P. JOSEPH GUMILLA², etc. Año 1741. Con licencia. En Madrid, cf. p. 317.

II. *Idem* en el «Catálogo de las lenguas de las naciones conocidas», etc. Su autor el Abate don LORENZO HERVAS. T. I., Madrid, 1800, cf. pp. 218—219.

III. Vocabulario de 40 voces, más ó menos, del ex-jesuíta don ROCCO LUBIÁN, en el tomo III, Catálogo VII, pp. 383—384, de la obra del Abate don SALVADOR GILIJ, intitulada: «Saggio di Storia Americana», etc. Roma 1783³.

IV. *Idem* en el «Vocabulario poligloto con prolegomeni sopra più CL lingue», etc. Opera dall'abbade don LORENZO HERVAS. Cesena, per GREGORIO BIASINI, 1787.

Es el tomo XX del «Idea del Universo».

V. *Idem* en el «Saggio pratico delle lingue con prolegomeni, e una raccolta di orazione Dominicale⁴ in più di trecento lingue, e dialetti», etc. Opera dall'abbade don LORENZO HERVAS. Cesena, per GREGORIO BIASINI, 1787.

Es el tomo XXI del «Idea del Universo».

VI. *Idem* de 371 voces del idioma *Sál-liba*, insertado en la parte II. de la obra: «En el Sur» (Dialectos Indígenas de Venezuela⁵) por B. TAVERA-

¹ Habiendo sido objeto de un crítica tendenciosa por parte de un anónimo en lingüística americana, nos vemos obligados á repetir otra vez aquí, que no costumbramos *pluralizar* nombres de origen indígena americano.

Y con esta nueva declaración, que será la última, terminamos la controversia, que á todo trance desea nuestro contrincante gratuito.

² Ver las ediciones y versiones en otras lenguas, posteriores.

³ Vertido, en parte, en alemán por M. CH. SPRENGEL, Hamburg, BOHN A. CAMPE, 1875 (?).

⁴ No hemos podido consultar «Oratio Dominica CL linguis versa, et propriis cujusque linguarum characteribus plerumque expressa.» Edente MARCEL Typ. Imp. Parisiis, etc. Anno repar. sal. 1805. — «Das Gebeth des Herrn oder Vaterunserausammlung in 152 Sprachen.» Herausgeb. von GUSTAV V. BERGMANN. Gedruckt zu Ruen, 1789.

Cf. «Mithridates oder allg. Sprachenkunde», etc. VATER-ADELUNG, III. Th., I. Abth. Berlin 1812.

⁵ Es muy posible que sobre el *Saliva* se encuentre algo también en el «Resumen de las Actas de la Academia Venezolana de la lengua», en donde se hallan publicados trabajos relacionados con idiomas indígenas venezolanos, por los Srs. SIXTO MELGAREJO y JULIO CALCAÑO.

ACOSTA (con 3 renglones con títulos). — Imprenta y Encuadernación de BENITO JIMENO CASTRO. Ciudad-Bolívar (Venezuela) 1907, pp. 85—95¹.

Este dialecto, llamado también *Sáliua* y *Chucuna*, dice el autor de esta obra «es suave como el *Baniba*. Abundan en él las palabras esdrújulas y el sonido de la *r* es siempre suave. Se habla en el alto Meta, y en el alto *Bichada*, ó Bichara, como dicen sus ribereños. Este vocabulario fué tomado entre los indios del caño Muco».

El libro del señor TAVERA-ACOSTA es un *curiosum*. Vale la pena leerlo todo².

VII. Un vocabulario saliva fué publicado, según tenemos entendido, también por el Sr. MONTOLIEU, en el periódico llamado «La Opinión Nacional», de Caracas³.

* * *

De una gramática, ms. naturalmente, habla el P. GUMILLA en la obra precitada, p. 317, se no nos equivocamos.

Otra gramática manuscrita estaba en poder del Dr. VERGARA y VERGARA, autor de la «Historia de la Literatura en Nueva Granada» (Bogotá?) 1867⁴.

Y, finalmente, un «Arte» y «Vocabulario» Mss., se mencionan también en la: «Nota de los libros i pap. de idiomas de Indios que ha juntado D. JOSEF CELEST. MÚTIS, en virtud de orden del Ex. VIRREY D. ANTONIO CAVALLERO, dada a conseq.^a de R.^o orden⁵ de 13. de Nov.^o de 1787, que comunicó el S. PORLIER cumpl.^{to} de la que le pasó en 9. del anterior oct.^o el S. Conde de Flor.^{da} para satisfacer a los deseos de la Emperatriz de Rusia con la adquisicion de los libros de la lista N. 1, i la trad.^{on} de las voces de la lista N. 2, en todos los idiomas posibles de los dominios de Indias»⁶.

«Estos Mss. ultimos desde el N. 9 incl. no se han copiado por falta de tiempo. Esperavase adquirir el vocabulario y arte de la lengua Saliva, de que

¹ Vide «Atlas Ethnographique du Globe», etc. Par ADRIEN BALBI. Paris, REY et GRAVIER, 1826. — E. TEZZA «Saggi inediti di lingue americane.» Appunti bibliografici (Annali della Università Toscana. Tomo X, parte prima. Scienze noologiche) Pisa, 1868.

² VICENTE FIDEL LÓPEZ, PABLO PATRÓN, CARCAÑO, BARBERENA, WIENER, GIRGOIS (sólo falta añadirles á estos nuestro FALB y el Dr. PLATZMANN) y otros sabios que tan sin resultado se afanaron en demostrar las estrechas relaciones, que ellos suponían (partiendo de principios equivocados) entre el ariano, súmero, chino, etc. y las lenguas americanas, con las principales fuentes de consulta, en que se ha inspirado el inteligente americano, para dar cima á aquella obra.

³ V. DE LA VIÑAZA, núm. 587 [1875—1877], cf. «Bibliothèque Linguistique Américaine.» Tome VIII, carta de CREVAUX.

⁴ V. DE LA VIÑAZA, núm. 377 «Gramática de la lengua Saliva (autógrafo), escrita el año de 1790, en el pueblo de Macuco.»

⁵ Tanto ésta, como la órden de aquel VIRREY hemos reproducido en nuestra «Bibliografía de la lengua mapuche o araucana», pp. 131—132. Santiago de Chile, 1907. — Cf. «Las Lenguas americanas y Catalina II de Rusia», p. A. LAMAS en la «Rev. de La Plata», II, 301—308. Buenos Aires 1872.

⁶ «Colección JUAN B. MUÑOZ, tomo 93, rotulado por fuera: «Indias índices de Mss.»; existente en la biblioteca de la Real Academia de la Historia, de Madrid.

El índice de los libros y Mss. de MÚTIS fué publicado también por E. URICOECHEA en la introducción al «Vocabulario Paez-Castellano», etc. «Colecc. lingüística americana», t. II, Paris, Maisonneuve 1877. — V. JOAQUÍN ACOSTA «Compendio hist. del descubr. y coloniz. de la Nueva Granada en el siglo XVI.» Paris 1848.

habla el P. GUMILLA en su Orinoco, pero no ha surtido efecto la diligencia.»

Hubo, pues, contratiempos que retardaron el envío de los documentos, en lengua *saliba*.

Los Mss. acerca de idiomas americanos coleccionados por MÚTIS, fueron llevados á España sin aquel «Arte de la lengua Saliba»; pero no llegaron nunca a su destino, San Petersburgo, donde han sido buscado en vano por varios sabios, que se interezaban por conocer «el más grande tesoro lingüístico americano legado á Europa»¹.

Todas las pesquisas habían sido infructuosas. Nadie sabía el paradero de la colección MÚTIS.

Y hoy tenemos la inmensa satisfacción de poder comunicar á los que se dedican al estudio de los idiomas americanos, que esa colección — menos el «Arte Saliba» — se encuentra, aunque no figura como tal en el catálogo, en admirable estado de conservación, en la Biblioteca Particular de S. M. El Rey de España, donde hemos tenido ocasión para examinarla, debida á la gentileza del Sr. Conde DE LAS NAVAS², Bibliotecario Mayor de la Real Casa.

Pero, hemos sido mucho más felices todavía en nuestras investigaciones bibliográficas aquí, en España; hemos encontrado más de lo que esperabamos.

En el Archivo General de Indias³ existen:

I. «Arte de la Lengua Saliba / segun el metodo mas facil á que se / pudo reducir el Idioma despues / de muchas correcciones. Fecho en el / Pueblo de San Miguel de Macuco / en 15. de Julio de este presente a- / ño de 1790 /. / De orden de Nuestro Catholico / Monarca Don Carlos Quarto / que Dios guarde, para maior inteli- / gencia de el Diccionario que se pide. //

Un cuaderno in-8º. de XXXV ff. s. n. de texto + IV ff. s. n. en blanco.

II. «Diccionario de / la Lengua Saliba / en los llanos de San- / tiago de la Atalaya / y Meta.» //

Un cuaderno in-8º. XX ff. s. n. de texto + III ff. s. n. en bl.

Abarca cerca de dos mil palabras.

III. «Doctrina Chistiana (*sic*) en lengua que llaman Saliba.»

Un cuaderno in-8º. I f. s. n. en bl. + VII ff. s. n. de texto + I f. s. n. en bl.

Acompaña á estos códices un documento, fechado en Santa Fé (Bogotá) á 19. de Nov. de 1790⁴, explicando por qué se retardó el envío del «Arte Saliba», al cual se refiere aquel otro documento junto á la lista de la colección ms. de MÚTIS.

¹ V. «Südamerikanische Studien. Drei Lebens- und Kulturbilder.» — MÚTIS, CALDAS, CODAZZI — 1760—1860. Von HERMANN SCHUMACHER. Berlin 1884, p. 450.

² Descubierta; quinze años hace! por el antecesor Don M. R. ZARCO DEL VALLE, hoy Inspector General de los Reales Palacios. Este mismo caballero publicó el año proximo pasado una reseña bibliográfica de la colección, en uno de los periódicos de Madrid.

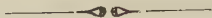
³ Cúmplenos dejar aquí constancia de nuestro profundo agradecimiento al Sr. Dr. D. PEDRO TORRES LANZA, Director del dicho Archivo, por las indicaciones que él nos hizo acerca de los documentos sobre la lengua *saliba*.

⁴ Un año y medio después de «... no ha surtido efecto la diligencia.»

El si la cópia del «Arte» fué tomada ó no de aquel autógrafo¹, procedente del pueblo de Macuco, y que se hallaba en poder del Sr. VERGARA y VERGARA, no lo sabemos.

Las cópias de estos tres manuscritos, confeccionadas por nosotros mismos, las publicará² oportunamente la Biblioteca Nacional de Rio de Janeiro.

Estos nuevos materiales constituirán seguramente lo más completo que del idioma Saliva se conoce hasta hoy día.



¹ ¿Existirá en la Biblioteca Nacional de Santa Fé de Bogotá?

² Debido á nuestra intervención se publicará también los demas Mss. de la colecc. MÚTIS. El catálogo redactado por el Sr. Conde DE LAS NAVAS está en prensa.

En otro lugar daremos más detalles acerca de los Mss. en cuestión.

Chansons populaires chinoises de la région Sud des Ortos

sur la lisière de la grande muraille entre *Ju-lin* et *Hoa-ma-tch'e*.

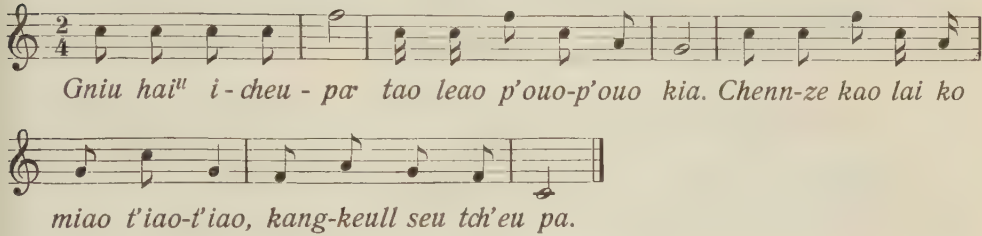
Par le P. VAN OOST, C. M. I. (Congr. de Scheut), Saratsi, Ortos.

(Suite.)

XIV. *Hai-wa-wa*.

Moderato.

Record phonographique no. 1703 [= 1524—1525].



Chanson de la femme enceinte.

- | | |
|--|---|
| 1. <i>Gniu hai'' i-cheu-pa</i>
<i>Tao leao p'ouo-p'ouo kia</i>
<i>Chenn-ze kao, miao t'iao-t'iao</i>
<i>Kang-keull seu tch'eu pa.</i> | C'est une fillette de dix-huit ans [mère,
Qui est arrivée dans la famille de la belle-
De haute taille, droite et élancée,
Ayant tout juste quatre pieds huit pouces |
| 2. <i>Kin-lieull kang san tch'ouenn</i>
<i>Moï-ti kio chang teng</i>
<i>Houng iang-tuan, houng siou-sien</i>
<i>San lan-lan iou siou hoa.</i> | Les petits pieds ont tout juste trois pouces,
Des semelles de bois sont fixées à ses pieds,
De soie rouge (sur) des souliers rouges
Sont brodées des fleurs bleues. |
| 3. <i>Houng-hai, loŭ si-k'ou</i>
<i>Tai-ze cheu iang-kin</i>
<i>Mien seu-tch'eu, houng k'ou-ze</i>
<i>Chě-chě'' ngai seu jenn.</i> | (Au-dessus) des souliers rouges un fourreau
Les rubans sont multicolores, [vert,
Son pantalon rouge est de soie tendre,
En vérité, on l'aimerait à en mourir! |
| 4. <i>Chenn tch'uan ta houng ngao</i>

<i>Lou-k'ioun chan kin lien</i>
<i>Ja-tan ts'ing k'an-tien-tien</i>
<i>Houng-lieull iou tchao pien.</i> | Sur le corps elle porte une longue tunique
rouge.
Un tablier vert lui tombe jusqu'aux pieds.
Son gilet bleu œuf-de-cane
A un collet rouge avec un bord. |
| 5. <i>I choŭ Sou-tcheou t'eu</i>
<i>Eul chŭ Hang-tcheou tsan</i>
<i>Leang eul iou tai</i>
<i>I touei-touei cheng kin huan.</i> | Elle se coiffe d'abord à la mode de Sou-tcheou,
Puis, se plante une épingle de Hang-tcheou.
Aux deux oreilles elle porte
Une paire de bœcles d'or pur. |
| 6. <i>Gniu hai'' chang fang tsouo</i>
<i>Louo hao siang ki cheng:</i>
<i>Ha pa cheu wo p'ouo-p'ouo</i>
<i>Lai iè la lan t'an ts'in.</i> | La fillette était assise sur le toit,
Lorsque le tam-tam retentit plusieurs fois:
«Sans doute, c'est ma belle-mère
Qui vient voir la famille. |

7. *P'ao tchang-ze siang i cheng* Les pétards éclatent: [la famille.]
Wo p'ouo-p'ouo lai t'an ts'in. C'est bien ma belle-mère qui vient voir
Gni ma-ma-ki p'ei de chenn «Ta mère t'a préparé quelque chose:
Kin-huan, inn tou-cheng. Des boucles d'oreille d'or et le cordon
d'argent de ton tou-tou.»
8. *Ing jenn de t'eu-piè la tseou* Ceux qui sont venus à la rencontre, partent
devant,
Soung jenn de souei heou kenn Ceux qui conduisent suivent derrière,
Leang p'a le de tch'ouei, kou-chou Avec deux pelotons de musiciens
Soung iè la soung chang menn. Pour me conduire jusqu'à la maison (porte).
9. *Hia kiao, p'ou houg tchan* A la descente* du palanquin on étend un
feutre rouge.
Ts'i jeull ti-t'eu k'an: L'épousée, à la dérobée, regarde:
Souei-jan wo-de gniu-sin siao «En effet, mon mari est petit,
Tchang i touei ta hoa-ien. Mais il a une paire de grands yeux brillants.»
10. *I pai, t'ien houo ti* D'abord ils saluent le ciel et la terre,
I pai, tiè houo gniang Ensuite ils saluent le père et la mère.
Pai pa ko tiè houo gniang «Ayant salué le père et la mère, [l'est.]
Ts'a eul jenn jou toung fang. Nous deux nous entrons dans la maison de
11. *K'iao leou chang ta i keng.* Sur la tour du tambour on frappe la 1^e veille.
I keng tien jenn choui ting. A la 1^e veille, tout le monde dort en paix,
Kiao Tchang-feull: gni cheu t'ing Elle appelle son mari: «Ecoute,
Ts'a eul-jenn hi in-in. Nous sommes deux; amuse ta jeune épouse.»
12. *K'iao leou chang ta eul-keng* Sur la tour du tambour on frappe la 2^e veille.
Eul keng tien jenn ngan-chenn: A la 2^e veille, tout le monde dort profondé-
Kiao tchang-feull: gni cheu t'ing: «Mon mari, écoute; [ment:
Wei-k'i iou jenn t'ing. Au dehors il y a des gens qui écoutent.»
13. *K'iao leou chang ta san keng* Sur la tour du tambour on frappe la 3^e veille,
San keng tien pan iè kin: A la 3^e veille, on a passé la moitié de la
Kiao tchang-feull: gni cheu t'ing «Mon mari, écoute, [nuit:
Ts'a eul-jenn tsai ngan-chenn. Si nous deux, nous dormions profondément.»
14. *K'iao leou chang ta seu keng* Sur la tour du tambour on frappe la 4^e veille,
Seu keng tien ki kiao ming: A la 4^e veille, le coq annonce l'aurore:
Kiao Tchang-feull: gni cheu t'ing «Mon mari, écoute, [à la porte.]
Wei k'i iou t'ing menn. Au dehors il y a des gens qui écoutent
15. *K'iao leou chang ta ou keng* Sur la tour du tambour on frappe la 5^e veille,
Ou keng tien ta tien ming. A la 5^e veille, il fait grand jour.
Kiao Tchang-feull: k'oai-k'i ba. Elle dit à son mari: «Vite, lèves-toi,
Wei-k'i nao houg-houg. Au dehors il y a déjà de l'animation.»

16. *Ts'i-eull hoai-t'ai tchenn iue*
tchenn
Siue-hoa" p'iao chang chenn,
Houo wan li chouei p'ing ts'ao
Miao-mieull tsa-hia kenn.
- L'épouse est enceinte à la première lune,
[corps.
Comme le flocon de neige tombe sur le
Comme l'herbe qui croît dans l'anse de
la rivière
(Ainsi l'enfant) a des racines bien ténues.
17. *Ts'i eul wo de jenn,*
Gni t'ing tchang-feull ming!
Cheu-ts'i chang k'iu-kouo ts'i
Tan wei tsa-hia kenn.
- «Ma femme,
Ecoute ton mari!
Si j'ai pris femme à dix-sept ans,
C'est uniquement pour faire souche.»
18. *Eul iue la mei-hoa" lao*
lou hoa touei chouei siao.
Gni wenn na lao tchenn ma
Hoai-t'ai ki-ko iue cheng.
- «A la 2^e lune les fleurs de prunier tombent
J'ai quelque chose à dire à quelqu'un.
Demandes à la vieille accoucheuse
Combien de mois il faut être enceinte avant
d'enfanter.»
19. *Ts'i eul wo de jenn,*
Gni pou iao hou tao-t'eng.
Pou iao wenn lao tchenn-ma.
Hoai-t'ai cheu-ko iue cheng.
- «Ma femme,
Tu ne sois pas follement t'inquiéter.
Ni interroger la vieille accoucheuse.
Enceinte, de dix mois tu enfanteras.»
20. *Hoai t'ai san iue san*
Tch'a fan lan tai t'an.
Na mi-fan pou siang tch'eu
Mien fan kien pou hia ko tch'an.
- Etant enceinte, le trois de la 3^e lune
Ni le thé, ni le brouet ne la tentent.
La pâte de millet, elle n'a pas envie de la
manger,
Pas même les mets de farine ne peuvent
exciter sa convoitise.
21. *Neou siang na houng ling-ze*
Mien chang iou kia mien. [pei
Ts'i eull wo de jenn,
Gni t'ing Tchang-feull ming.
- «Je désire me servir de la couverture à bande
Qui est extrêmement douce.» [rouge
«Ma femme,
Ecoute ton mari!
22. *Pan piao piao tchou iang jou*
Iou na-chang iou kiang p'eng.
Gni siang na houng ling-ze pei
Wan wan gni pou neng.
- (Manger) de la viande de porc ou de mouton
ni grasse ni maigre,
Préparée avec de la graisse et du gingembre,
Tu désires te servir de la couverture à bande
Tu ne le peux absolument.» [rouge,
23. *Hoai t'ai seu iue pa*
Ts'i eul hai wa-wa:
Neou siang na suan p'ou-t'ao"
Tchang-feull chang leang-ko tcho-
[ueull.
- Etant enceinte, au huit de la 4^e lune,
L'épouse porte l'enfant dans son sein:
«Je désire manger des raisins aigres;
Mon mari, apportes moi deux grappes.»

24. *Ts'i-eull wo de jenn,
Gni t'ing tchang-feull ming!
Seu iue t'ien na iou siè [tsoung?
Suan p'ou-t'ao iè neugtao gni k'eu* «Ma femme,
Ecoute ton mari!
Aux jours de la 4^e lune, où y a-t-il
Ces raisins aigres qui puissent arriver à ta
bouche?»
25. *Hoai-t'ai ou iue ou,
Ts'i-eul siang lao-mou.
Siang na lao mou-ts'in
P'an iè p'an pou tao ming.* Etant enceinte, au cinq de la 5^e lune,
L'épouse désire sa vieille mère.
Elle désire (tant) sa vieille mère
Qu'elle ne peut même pas attendre le jour.
26. *Ts'i-eull wo de jenn,
Gni t'ing tchang-feull ming!
T'ao-chang na lan gniou-tch'ee
Lai pan gnien lao mou-ts'in.* «Mon épouse,
Ecoute ton mari!
J'attellerai notre vieille charrette à bœufs
Et j'irai chercher ta vieille mère.»
27. *Hoai-t'ai liou iue liou,
Ts'i-eull siang tch'eu jou:
Neou siang tch'eu ngouo-mi-kuan
Tchang-feull gni iu neou tsao.* Etant enceinte, le six de la 6^e lune,
L'épouse désire manger de la viande:
«Je désire manger de la viande d'oie;
Mon mari, prépare-la moi.»
28. *Kia-ki ngao pè-ts'ai
lè-ki houei cha-ts'oung
Gni siang tch'eu ngouo-mi-kuan
Wan-wan gni pou neng.* «Une poule bouillie avec des laitues,
Un faisan avec du poiseau sauvage,
Tu désires manger de la viande d'oie,
Tu ne le peux absolument.»
29. *Hoai t'ai ts'i iue ts'i.
Ts'i eull fa iou-tch'eu,
Chenn iou tch'eng, t'ouei iou t'eng,
Chě-dě-de pou-te-iao tOUNg.* Etant enceinte, au sept de la 7^e lune,
L'épouse a du chagrin.
Son corps est lourd, ses jambes font mal,
En vérité elle ne peut bouger.
30. *Ts'i-eull wo de jenn,
Gni t'ing tchang-feull ming!
Tch'eng chě chang, hoai hai-eull.
Pou kang ts'a eul jenn.* «Ma femme,
Ecoute ton mari!
Sur la terre, être enceinte d'une enfant,
Ce n'est pas seulement nous deux.»
31. *Hoai t'ai pa iue pa
Tou chang ma i pa:
Aï o o, pou hao leao
Ngo tou li iou ko siao wa-wa.* Etant enceinte, au huit de la 8^e lune,
Elle se passe la main sur le ventre:
«Aï o o! je me sens bien mal,
Dans le ventre j'ai un petit enfant.»
32. *Ts'i-eull wo de jenn,
Gni t'ing Tchang-feull ming!
Gni siao-sin tzeu-k'ao tchao
Tsa tou-li siao weull t'eng.* «Ma femme,
Ecoute ton mari!
Fais attention d'appuyer trop fort
De peur de faire mal à l'enfant dans ton
ventre.»

33. *Hoait'ai kiou iue kiou,
Ts'i-eul fa iou-tch'eou
Siao wa-wa neou tou-li
Ta la i ko siao koug t'eou.* Etant enceinte, le neuf de la 9^e lune,
L'épouse a du chagrin.
L'enfant dans son sein
A fait un petit soubresaut.
34. *Ts'i-eull wo de jenn,
Gni t'ing tchang-feull ming!
Siao wa-wa ta koug t'eou
Li cheng, iè pou tang-kin.* «Ma femme,
Ecoute ton mari!
Que l'enfant ait fait un soubresaut,
Pourvu qu'il naisse bien, cela ne fait rien.»
35. *Hoait'ai cheu iue tchenn,
Ts'i-eull tou la t'eng.
T'eng-tcheu-t'eng, zeng-tcheu-zeng
Man k'ang tou ta koug.* Étant enceinte, au premier de la 10^e lune,
L'épouse a mal au ventre.
Cela fait mal, elle gémit
Et se roule sur toute la surface du k'ang.
36. *Ma-ma, gni tch'ou-k'iu!
Tchang-feull gni houei lai!
Gni, iu neou chang ta kai
T'iao chang i tzeu hao kuan-ts'ai.* «Maman, sors!
Mon époux, viens!
Cours pour moi à la grand'rue
Me choisir un beau cercueil.»
37. *Ts'i-eull wo de jenn,
Gni t'ing tchang-feull ming!
In wei gni ts'ia wa-wa
Hin-ha i tcheu chenn.* «Ma femme,
Ecoute ton mari!
Parce que tu dois enfanter,
J'ai promis un sacrifice aux Génies.
38. *Wa-wa li gniang-chenn
Louo-ti k'ou san cheng
Na ts'ai cheu ts'a eul jenn
Ts iè cheu ki ing koug* L'enfant quittant le corps de la mère
En tombant vers le sol crie trois fois:
C'est alors que nous savons tous deux
Que dans une vie antérieure nous avons
fait de bonnes œuvres.»
39. *Wa-wa louo tch'eu ti
Souei-chou tsiou pao-kouo
Souei-chou tsiou pao-kouo
La ma tsiou k'i-cheng.* L'enfant tombant vers le sol,
Aussitôt il faut l'emballoter,
L'enfant étant aussitôt emballotté,
(Le mari) prenant son cheval se met en route.
40. *Tao t'a na lao-iè hang.
Pao i pao si ts'oung-ts'oung,
Ta hioung-kouo k'an tchou keou,
Siao tiou-ze lai la ma.* Il arrive chez son beau-père,
Pour annoncer cette grande joie:
Le grand beau-frère surveille le chien,
Le petit beau-frère arrive pour prendre le
cheval.
41. *T'a lao-gniang siao ha! ha!
Tè la ko siao wai-soung.
Siao i-ze k'ai ien tao
Tiè fou gni cheu t'ing.* Notre belle-mère rit: «Ha! ha!
Maintenant nous avons un petit-fils.»
La petite belle-sœur ouvrant la bouche dit:
«Beau-frère, écoute.

42. *Neou tiè-tiè ts'ia wa-wa*
Hao cheng pou hao cheng?
Tiè-fou k'ai ien tao:
Siao i-ze gni cheu t'ing:
Pou iao gni tiè-tiè
Gni iè pou ta kin.

Ma grande sœur ayant enfanté,
 Enfantait-elle facilement ?
 Le beau-frère ouvrant la bouche dit :
 « Petite belle sœur, écoute :
 Ne t'occupe pas de ta grande sœur,
 Tu n'es pas très-nécessaire. »

Notes explicatives.

Strophe 1. *Kang-keull* prononciation locale, pour *koang-kueull*.

Strophe 2. Certaines femmes adaptent des semelles de bois à leurs petits souliers. C'est considéré comme élégant. — *Siou sien* terme consacré pour : les souliers des femmes à petits pieds.

Strophe 5. *Huan* proprement anneau, bracelet. Ici le contexte indique suffisamment que ce sont des anneaux d'oreilles, des boucles d'oreilles appelées ordinairement *eul-tchoueï*.

Strophe 7. *P'ei-de-Chenn*. Ce *chenn* est une forme de patois pour *cheu-mo* quid.

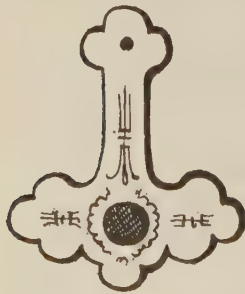
Strophe 8. *Ing-jenn-de* — *soung-jenn-de*. Ceux qui viennent chercher la mariée, ceux qui conduisent la mariée.

Ing-jenn-de. La famille du futur mari doit envoyer des ambassadeurs à la maison de l'épousée pour amener celle-ci au logis conjugal. Elle envoie aussi un palanquin ou un char (*kiao-tche-ge*). Les règles des *ing-jenn-de* diffèrent de contrée à contrée. A Ting-pien, ils sont six hommes, dont les deux entremetteurs et deux femmes servant de paranymphe. Le nouveau marié ne va pas chercher sa femme, mais l'attend chez lui. C'est le *teng-ts'in* attendre la mariée, et non le *sing-ts'in* chercher la mariée. A Ting-pien régulièrement les *soung-jenn-de*, parents de l'épousée qui la conduisent chez son époux, doivent être deux fois aussi nombreux que les *ing-jenn-de*, envoyés par la famille du fiancé. Il y a aussi deux femmes¹.

Strophe 9. *P'ou-houng-tchan*. Il ne faut pas que l'épousée marche sur le sol; c'est pourquoi on étend deux feutres rouges (le rouge est la couleur de la joie); cependant qu'elle se trouve sur l'un, on déroule vite l'autre devant elle. Cette coutume entraîne parfois de grands désagréments entre les deux familles. Il y a des endroits où l'on porte la fiancée devant la table où l'on fait le *pai-l'ien-ti*.

Strophe 10. *Pai-l'ien-ti* adorer le ciel et la terre. C'est le rite du mariage; après cela les deux conjoints sont unis. Dans cette strophe, on a réuni deux cérémonies qui ne se pratiquent pas en même temps. Le *pai-tiè-gniang* se fait le lendemain dans la matinée. C'est ce qu'on appelle le *jenn-ta-siao* la reconnaissance des grands et des petits. Après le *pai-l'ien-ti*, les nouveaux époux entrent dans une chambre réservée pour eux.

Strophe 11. *Ts'iao-leou-chang* ou *kou-leou-chang* sur la tour du tambour. — *I kenn-tien*. Les *keng*, se frappent sur un grand tambour et sont suivis des *tien*, coups frappés sur les *k'ing*, qui étaient primitivement des tablettes de pierre. Actuellement le *k'ing* est fait en bronze et l'on frappe sur la plaque ronde renflée qui se trouve au milieu, vers le bas. — *Si-in-in*. Nous avons déjà rencontré l'expression dans la chanson: *Tchang-seull-si in-in* (Anthropos VII, p. 174). Caresse ta jeune femme. — *Tchang-fou* mari, terme très employé.



Strophe 12. *Wei-k'i-iou-jenn-ting*. En certains endroits, la nuit venue, les païens se pressent à la fenêtre de la chambre des nouveaux conjoints, le papier des carreaux est déchiré, on tâche de repaître une curiosité malsaine, on échange d'immondes lazzis.

Strophe 16. *Choueï-ping-tsao*. Herbe tenue qui croît au bord de l'eau. Dans cette strophe et les suivantes le chansonnier a pris les époux dans l'intimité. On les voit

¹ J'ai recherché les différentes coutumes pour les fiançailles et le mariage sur la lisière de la Mongolie au sud des Ortos, comprenant la contrée de Yu-lin, Ning-t'iao-leang, Ngan-pien, Ting-pien et Hoa-ma-tch'ee. Je compte, en une étude ultérieure, donner en détail tout ce qui a trait aux fiançailles, mariage de fille et mariage de veuve.

animés l'un pour l'autre de sentiments très tendres. Ce que le Chinois ne laissera jamais percer en public. Ils se parlent, comme jamais Chinois ne fera devant témoins; car le proverbe dit:

Jenn tsien kiao tzeu Devant le monde on enseigne son fils,
Tchenn teou chang kiao tsi. Sur l'oreiller on enseigne sa femme.

Ce n'est que dans l'intimité qu'un homme peut parler doucement à sa femme, raisonner avec elle. En public, il faut toujours qu'il la prenne de haut, sous peine qu'on se moque de lui.

Strophe 17. *Wei tsa hia kenn.* Pour pousser, pour avoir une racine, pour avoir un héritier. Un homme sans famille est appelé *koang koug*, une tige sans rameaux, une branche sèche. L'héritier pour le Chinois représente la perpétuation du nom, un cercueil et des funérailles, le culte des ancêtres rendu plus tard par son fils sur le tombeau du père, ou devant les tablettes. Lorsqu'à 40 ans, un Chinois n'a pas encore eu d'enfant de son épouse, il peut prendre une concubine.

Strophe 19. *Cheu ko iue cheng.* En Europe on dit: la délivrance se fait après neuf mois. En Chine: dix mois; en réalité, dans le dixième mois. Dire neuf mois, choquerait les auditeurs.

Strophe 20 *Mien fan.* Un brouet de farine de froment. Cela constitue un mets délicat pour nos gens.

Strophe 21. *Na houg ling-ze pei* ou *pi-ze.* Couverture de lit. A la nuit de nocces, les nouveaux conjoints se servent d'une grande couverture donnée par la famille de l'époux. Cette couverture reste propriété de l'épouse qui en fait plus tard des habits pour elle ou pour ses enfants. Généralement, après cela, chacun a sa couverture particulière. Ici, la femme invite son mari à lui rendre le devoir conjugal.

Strophe 22. *Pan piao piao.* De la viande d'un porc ou d'un mouton qui n'a qu'un demi embonpoint, et partant pas trop de graisse.

Strophe 26. On invite ordinairement la mère de l'accouchée pour venir aider sa fille. Cela répond aux vœux de l'épouse et en second lieu cela couvre la responsabilité de la belle-famille si un accident devait avoir lieu.

Strophe 28. *Cha ts'oung* (prononcé *sa*). Poireau des sables. Plante à tige gracile, croissant dans certaines plaines de la Mongolie. Elle a une saveur rappelant le poireau, mais en outre a un relent infect qui donne des haut le cœur. Les Chinois s'en régalaient à plaisir.

Strophe 30. *Pou kang ts'a eul jenn (koang).* Ce n'est pas seulement à nous que pareille chose arrive. Ce qui nous arrive est la règle ordinaire, il n'y a pas de quoi s'effrayer.

Strophe 33. *Ta koug-teou.* *Ta koug* se tortiller. *Ta koug*, *ta koueuil* se dit encore des mulets et des chevaux qui, après être débarrassés de la selle ou du bât, se roulent dans le sable.

Strophe 34. *Li cheng* naître la tête en avant. *Tao cheng de* naître les pieds en avant. *Hiue cheng de* naître un bras en avant. Les deux dernières manières anormales sont aux yeux des païens un indice que la mère a antérieurement commis une faute cachée.

Strophe 35. *Zeng* ordinairement prononcé *in* soupiner, se lamenter, gémir.

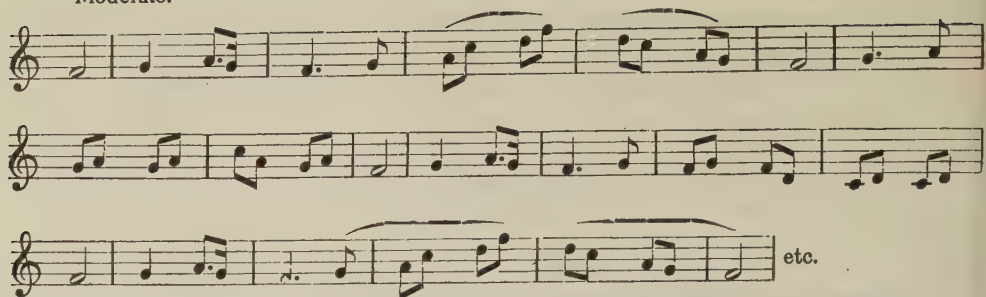
Strophe 37. *I tcheu chenn.* Phrase contractée. La construction complète serait *I tcheu iang wei chenn.* Un mouton en l'honneur des esprits. On se contente d'exprimer le spécifique. Avant de sacrifier un mouton aux esprits, on lui répand de l'eau sur le dos pour le forcer à se secouer.

Strophe 38. Exprime la croyance qu'ont les Chinois à la métempsycose. *Tch'uan cheng.* Comme on sait, les païens croient que les mauvais drôles renaîtront dans le corps d'un âne. C'est que l'âne a la vie dure, et qu'il ne connaît pas les loisirs.

Strophe 42. Les paroles de la petite belle sœur ne doivent pas étonner. Pour ces choses-là, en Chine, il n'y a pas d'enfants.

A la **strophe 8** il est parlé de *tch'ouei-kou-chou*, ou musiciens dont on requiert les services pour les nocces un peu convenables. L'instrument principal est la *souona*, terme populaire pour désigner une espèce de chalumeau très criard, mais très puissant de son. Je note ici une mélodie de *souona*, entendue à une noce, collet monté de Touei-ze-leang. Cette mélodie, sans cesse répétée pendant des heures, était accompagnée de coups de tambour et cymbales sur le temps fort. Lorsque les instrumentistes fatigués reprenaient du souffle pendant quelques minutes, les roulements du tambour et les coups précipités de deux paires de cymbales différentes de timbre, remplassaient les intervalles.

Moderato.



Les violons — à peu près imperceptibles à distance — jouaient la même mélodie. Le *ta-kou*, grand tambour accompagnait en coups secs sur les noires ou noires pointées; en roulements rapides et continus sur les traits des croches.

XV. *Tchenn tchou tao Kiuen lien.*

Assez lent et plaintif.

Record phonographique no. 1717 [= 1552—1553].



(On déroule et on enroule un rideau de vraies perles.)

- | | |
|---|---|
| 1. <i>Tchenn iue li lai cheu sin gnien</i> | A la première lune, c'est le nouvel an. |
| <i>Ts'eng-p'eng, Ma-ou touo tchoang-</i> | Ts'eng-p'eng et Ma-ou concourent pour le |
| <i>iuan</i> | rang de «tchoang-iuan» : |
| <i>Ts'eng-p'eng tsièn chě kin ts'ien ien,</i> | Ts'eng-p'eng lançant son javelot traversant |
| | le trou d'une sapèque d'or, |
| <i>Ma ou tao choa kiou lien huan.</i> | Ma-ou jouant du sabre s'escrima neuf fois |
| | en suivant. |
| 2. <i>Eul iue li lai, loung t'ai t'eou</i> | A la seconde lune, le dragon lève la tête. |
| <i>Wang san tiè chang leou fang</i> | La fille de Wang-san est montée sur la |
| <i>siou k'iou,</i> | tour pour jouer au ballon : |
| <i>Siou-k'iao p'iao tsai Hiue-p'ing-</i> | Le ballon tomba sur la tête de Hiue-p'ing- |
| <i>kouei,</i> | kouei, |
| <i>Wang-san kOUNG-ze tsai kien iuan</i> | Le beau fils de Wang-san le voyant, en |
| <i>tch'ou.</i> | eut de la haine. |

3. *San iue li lai, san iue san*
T'ao-ian kia-pei ti-hioug san,
Kin-mou lou chang na loŭ pou
Piè ta Menn-leang Tzeu-kin-huan.
 Le trois de la troisième lune,
 Dans le jardin des pêches, les trois se sont
 juré fraternité.
 Kin-mou en route, apportant de la toile verte,
 Avec une barre de fer bat Menn-leang à
 Tzeu-kin-huan.
4. *Seu iue li lai, seu iue pa,*
Li-san lao-mou pa chan hia.
Hia chan pou wei piè ka cheu
Ta-tsiou ta-tzeu Fan-li-hoa.
 Le huit de la quatrième lune,
 Li-san lao-mou descend de la montagne.
 Elle ne descend de la montagne pas pour
 autre chose
 Que pour aider son élève Fan-li-hoa.
5. *Ou iue li lai ou tuan iang,*
Ts'in-che, Pè-che, nao sioung-
houang.
San-pei tsouei tsiou loutchenn siang
Ha hoai Hiu-hiè i ming wang.
 Au cinq de la cinquième lune,
 Ts'in-che, Pè-che boivent du vin coupé.
 S'étant enivrées de trois verres, leur forme
 première réapparut
 Hiu-hiè, voyant le tort qu'elles s'étaient
 fait en buvant, tomba mort.
6. *Liou iue li lai, ja nan tang,*
San-kuan-k'eou chang lang-liou-
lang.
Cha-jenn, fang houo, cheu Tiao-tsan
Pe-kouo tao pao chouo Menn-leang.
 A la sixième lune, la chaleur est insup-
 portable.
 lang-liou-lang est le chef de lè-ngan-fou.
 C'est Tiao-tsan qui tue et qui brûle,
 C'est Menn-leang qui vole les choses pré-
 cieuses aux royaumes du Nord.
7. *Ts'i iue li lai, ts'i iue tchoung,*
Iao-ki-weull tsai chan lin.
K'i de ma, k'oa de koung,
Inn de si keou kia de inn.
 Au milieu de la septième lune,
 Iao-ki-weull est sur les sommets des mon-
 Il monte à cheval, brandit l'arc, [tagnes,
 Conduit des lévriers, amène des aigles.
8. *Pa iue li lai ja tchenn tOUNg.*
Si-l'ien k'in king cheu T'ang-seng.
Cha-seng la kouo pè lOUNg ma.
Pa-kiè, ou-k'ong pao T'ang seng.
 A la huitième lune, le soleil se lève juste
 à l'est.
 T'ang-seng alla au «far-west» chercher les
 prières.
 Cha-seng conduisit le blanc cheval aussi
 rapide que le dragon.
 Pa-kiè et Ou-k'ong aidèrent T'ang-seng.
9. *Kiou iue li lai, kiou tch'OUNg-ang,*
Cheu-san cheng kiu-ze hia kiao-
tch'ang.
Tsai teng san gnien lien k'ai hiue,
Kin-houei tchoang-ian lang.
 Le neuf de la neuvième lune,
 Les licenciés des 13 provinces sont au lieu
 des examens.
 Dans trois ans on ouvrira de nouveau les
 examens,
 Et cette fois ils pourront être examinateurs.

10. *Cheu iue li lai hiue hoa^u p'iao* A la dixième lune, les flocons de neige tombent.
Ma la ngan tch'an wei ta leao Au cheval couvert de la selle et du chabraque, nourris beaucoup de grain,
La koung, chêu-kiai tao tch'ou siao, A tirer de l'arc, exerce-toi avant d'aller là-bas,
Kiao cheng kouo-kouo pa chou^{ent} sao. Je te demande, frère aîné, de m'envoyer une lettre.
11. *Cheu i iue li lai chouo kiou* A la onzième lune, on entre dans les neu-
t'ien. vaines.
Cheng chong ou i pa t'ien iuan. Sans vêtements sur le corps il fait terriblement froid.
Tou-ze ou cheu ta lèng tchan. Sans nourriture dans le ventre il fait très froid.
La iue li lai i gnien man. A la douzième lune, l'année est complète.
12. *La iue li lai i man gnien* A la douzième lune, l'année complète
Lou-keou k'iao-chang pa ping t'ien. Sur le pont de Lou-keou on a placé des soldats.
Ta ping t'ien la ts'ien ts'ien wan On a placé des soldats innombrables,
Seu cheu wan jenn, ma, tuan i pan. Sur 400.000 hommes et chevaux, il en manque la moitié.

Notes explicatives.

Ce «Rideau de perles» est en grande partie lettre morte pour nos gens du peuple. Malgré cela — ou peut-être à cause de cela, cette chanson appartient au répertoire populaire et est beaucoup chantée. J'ai pu recueillir de-ci, de-là, quelques explications plus ou moins satisfaisantes au sujet de certains personnages de cette galerie. Chez d'aucuns — et c'étaient les mieux renseignés des chanteurs — ces notions étaient diffuses et se réduisaient à bien peu de choses. Chez les autres — le grand nombre — tout se bornait à me dire avec un air admiratif: *Tou chen kou chen-heou de chen-tsing!* Tout cela sont des choses de l'antiquité.

Enfin, j'ai pu trouver un lettré, qui jouit d'une réputation méritée, et qui m'a donné les explications suivantes, que je cite — sans pouvoir les contrôler — telles qu'il me les a données.

Strophe 1. Ts'eng-p'eng et Ma-ou, 'grands officiers de la dynastie des Han, concoururent pour le grade de *tchoang-ian*, c'est-à-dire le plus haut grade des examens tant civils que militaires (1^{er} *han-ling*, 2^e *tch'uan-loung*, 3^e *t'an-hoa*, 4^e *pang-ien*, 5^e *tchoang-ian*). Au sommet d'une perche de dix tchang de haut (au delà de 30 m) était appendue une sapèque d'or. Ts'eng-p'eng tira son javelot juste dans le trou carré du milieu, *ts'ien ien* l'œil de la sapèque. Ma-ou se récria, disant que c'était là un talent acquis et non un talent naturel, qu'il s'agissait de faire montre de force et non d'adresse. Là-dessus, saisissant un énorme glaive *ou tao*, il s'escrima neuf fois de suite, alors qu'un homme de forces ordinaires avait de la peine à soulever ce lourd engin. Le prix fut décerné à Ma-ou; mais l'impératrice trouvant Ma-ou trop laid, ne ratifia pas cette décision et le prix ne lui fut pas octroyé. Ma-ou se révolta.

Strophe 2. *Wang-san tiè chang leou, fang siou k'iou.* Wang-san, ou Wang-ta jenn, grand mandarin sous la dynastie des T'ang, avait trois filles: Wang-kin tch'uan, épouse d'un mandarin nommé Wei-hou, Wang-ing-tch'uan et Wang-pao-tch'uan. En ces temps-là, une coutume obligeait les filles de haute lignée à monter sur une tour et à y jouer au ballon. Les prétendants se tenaient au bas de la tour, et celui sur lequel le ballon venait à tomber était proclamé époux de la demoiselle. Hiue-p'ing-kouei était le palefrenier (*ma-fou*) de Wang-san; il reçut le ballon sur la tête, et malgré l'opposition de la famille se maria avec Wang-pao-tch'uan, la plus jeune des trois sœurs. Wei-hou, qui convoitait sa belle-sœur, jura de se venger.



Sur ces entrefaites les *Si-fan*, barbares, se révoltèrent. Wei-hou et Hiue-p'ing-koueï furent envoyés par leur beau-père pour les combattre. Wei-hou faisant patte de velours, enivra Hiue-p'ing-koueï, le lia sur le dos d'un cheval et chassa la bête vers le camp des *Si-fan*, comptant bien que ceux-ci tueraient l'homme et qu'il pourrait s'emparer de la jeune femme.

Par une protection spéciale des dieux, Hiue-p'ing-koueï parut aux ennemis sous la forme d'un animal fantastique, et, lorsque le prodige cessa, non seulement il ne fut pas tué, mais le roi le prit en affection et peu de temps après lui donna sa fille en mariage, le beau-fils habitant chez son beau-père (*tchao gniu-siu*). Wang-pao-tch'uan, que tout le monde croyait veuve, vint souhaiter l'anniversaire de naissance à son père, et comme celui-ci voulait la remarier, elle refusa.

Vainement le fourbe Wei-hou multiplia ses instances, la supplia de devenir sa concubine; Wang-pao-tch'uan s'enfuit et se réfugia dans une grotte où son époux, avant de partir pour la guerre, avait déposé six charges de chauffage et huit boisseaux de riz (dans les histoires chinoises tout est prévu). Travaillant pour vivre, elle ne voulait pas croire que Hiue-p'ing-koueï fût mort. Un héron qui passait lui servit de courrier! Elle déchira un morceau de sa robe, se mordit le doigt, écrivit avec son sang, et, confiant son message au héron, le renvoya. L'oiseau vint se percher dans un arbre près du palais des *Si-fan*, et comme on voulait l'abattre à coups de flèche, il laissa tomber la bande-missive et partit à tire-d'aile.

Hiue-p'ing-koueï, en lisant cette lettre touchante, fut trouvé en larmes par sa seconde femme, et lui révéla tout. La fille du roi des *Si-fan* remonta le moral de son époux, lui conseilla de partir à la recherche de Wang-pao-tch'uan et lui promit de le suivre elle-même avec des soldats pour lui prêter mainforte au besoin.

Hiue-p'ing-koueï, arriva à la grotte, et, voulant mettre à l'épreuve la fidélité de son épouse, se grima, se dit envoyé par Hiue-p'ing-koueï et lui offrit de l'argent. Refus de Wang-pao-tch'uan, qui demande un témoignage écrit.

Hiue-p'ing-koueï changea ses batteries, déclara qu'il était l'ami intime de Hiue-p'ing-koueï, que celui-ci était mort au loin, et s'enflammant de plus en plus, demanda la main de la veuve. Celle-ci, outrée, maudit l'audacieux et même le frappa. Alors seulement, Hiue-p'ing-koueï se déclara, mais il eut de la peine à se faire reconnaître, il dut rappeler les signes particuliers qu'il avait sur le corps, et ce n'est qu'après cela que les époux se jetèrent dans les bras l'un de l'autre.

Les soldats, guidés par la seconde femme, tuèrent Wei-hou et l'empereur; il fut fait grâce à Wang-san, et quelque temps plus tard Hiue-p'ing-koueï devint empereur¹.

Strophe 3. *Kia-pei ti-hioug san*. Il s'agit de Liou-pi, Lao-iè (ou Kuan-ïu) et Tchang-fei. Kuan-ïu, surnommé Joung-tch'ang, était originaire de la ville de P'ou-tch'eng au sud du Shan-si; il s'enfuit après avoir tué un homme et contracta alliance (jura fraternité) avec Liou-pi et Tchang-fei. Les Hoang kiu-ts'ai, brigands au turban jaune, s'étant révoltés sous l'empereur Sieu-ti, de la dynastie Han (3^e siècle av. J.-Chr.), les trois amis les battirent. Liou-pi devint plus tard roi de Se-tch'ouan, et confia le gouvernement de Kui-tchou (Hou-pé) à son ami Lao-iè. Celui-ci assiégé, s'enfuit et fut tué par Ma-tchoung. Lao-iè ou Kuan-ïu est considéré le dieu de la guerre. Les prouesses de Tchang-fei et de ses deux amis sont racontées dans le fameux roman «Les trois royaumes *San-kouo*.» Aujourd'hui encore, les trois frères jurés sont l'objet d'un culte spécial et leur pagode s'appelle *San i miao* la pagode des trois justes.

Menn-leang, officier de Jang liou lang, sous la dynastie des Soung. C'est lui qui volait les choses précieuses et les chevaux des royaumes du Nord, c'est-à-dire des Mongols; comme il est dit à la strophe 6.

Strophe 4. Li-san-lao-mou avait trois élèves-femmes: Fan-li-hoa, Liou-kin-ting et Mou-koueï-ing. Certains disent que les trois ne forment qu'une seule et même personne ayant eu trois existences successives. Fan-li-hoa fut une valeureuse capitaine.

Strophe 5. *Ts'in chě, Pě chě*. Le serpent noir et le serpent blanc. Après avoir été serpents durant mille ans, ces deux reptiles furent métamorphosés en femmes. Ts'in chě était la servante de Pě chě. Hiu-hiè, nommé encore Hiu-koan-jenn, frappé de la beauté de Pě-chě, l'épousa malgré les avertissements d'un saint bonze. Celui-ci, avant comme après le mariage, redisait sans cesse à Hiu-hiè qu'il avait épousé non une femme mais un serpent, et que, s'il voulait en avoir le

¹ Cette histoire de Hiue-p'ing-koueï et Wang-pao-tch'uan fait le sujet de la comédie „Houeï-loung-ka“.

cœur net, il lui suffirait d'enivrer la maîtresse et la servante avec du vin soupé. Hiu-hiè tenta l'expérience, et, voyant surgir deux énormes serpents à l'endroit où étaient assises les femmes, tomba raide mort. Pé ché est encore honorée maintenant sous le nom de Pè i p'ou sa.

Strophe 6 San kuan k'eou. La ville de Jen-ngan-fou au Chen-si; ainsi nommée parce qu'elle se trouve au carrefour de trois grandes routes. — Jang liou lang, était le sixième fils de Jang-ki-ia, capitaine fameux sous la dynastie des Soung. Ils étaient huit frères, dont un, le huitième, adoptif, ils se distinguèrent dans les luttes qu'ils livrèrent contre les Mongols.



Tchang-fei, Liou-pi, Lao-iè, d'après un dessin du Roman „San Kouo“.

Strophe 8. T'ang-seng, se nommait encore Tch'eng-san-tsang, et était un bonze fameux vivant sous la dynastie des T'ang. Il alla aux pays occidentaux — aux Indes? — pour en rapporter les prières et la doctrine. Ses trois disciples étaient: Cha-seng, encore nommé Cha-ou-king. — Il avait été d'abord un vrai sauvage vivant dans les sables (*cha*). — Tchou-pa-kiè, ou Tchou-ou-neng, avait été porc (*tchou*) dans une vie antérieure, et Soung-ou-k'oung, avait été singe. C'étaient également trois bonzes fameux.

Strophe 9, 10, 11. La série des faits illustres et des héros cesse tout à coup, pour parler des grands examens; puis à la strophe 12, on reparle du pont de Lou-keou dont il a été déjà question à la strophe 8 de la chanson *Kao ta jenn tiao ping* no. VII (Anthropos VII, p. 192).

Allegretto.

XVI. *Touei seu Kiu.*

Tcheu-i tsouo se - iuan siou de hao Seu mien iou na
kin tchuan pao Kin tchuan pao tch'eng (lai) iou ts'i
Tchenn tchou ma - nao iu - cheu lan - kan I heull i heull hai!

Quatre paroles qui correspondent.

1. *Tcheu-i tsouo se-iuan siou de hao* Cette bonzerie est bien bâtie. [superbes,
Seu mien iou na kin-tchuan pao Des quatre côtés on l'a revêtue de briques
Kin tchuan pao tch'eng iou ts'i: L'ayant revêtue de briques on les a
vernies:
- Tchenn tchou ma-nao iu-cheu lan-kan.* Une galène de perles, de sardoine et de
Pierre précieuse (l'entoure).
2. *P'ou-sa chang lai i tieull houg.* Lorsque le soleil se lève, il y a un peu
Tchao-kien Tai-t'oung i tsouo tch'eng. Je vois Tai-t'oung la ville. [de rouge:
Tai-t'oung tch'eng chang iou kin tcheu, A la ville de Tai-t'oung il a y de belles
choses,
Tsiou tche liou-li tiou-l'iao loug. Il y a neuf dragons faits de matière
vitreuse.
3. *P'ou-sa chang lai tcheu-mo kao* Lorsque le soleil ne s'est pas encore
levé très-haut,
Mien ts'ien iou tsan Kao-tsoung pao, Devant moi se dresse Kao-tsoung-pao,
Kao-tsoung pao lai Liou-kin-ting. Kao-tsoung-pao avec Liou-kin-ting.
Ou-tch'ao menn-chang Mou-kouei-ing. A la porte d'honneur se trouve Mou-
kouei-ing.
4. *Tsiou-tch'ou Hoang-houo cheu-pa* Sur tout son parcours, le fleuve jaune
décrit dix-huit courbes.
wan.
Wan la i wan iou i wan. Une courbe finit à peine que l'autre
commence.
Iou sin tsai wan ki wan Il voudrait bien décrire quelques courbes
de plus
Wan de touo la pou hao k'an. Mais décrire trop de courbes n'est pas
beau à voir.
5. *Kao kao chan chang i miao t'ang* Sur une très haute montagne, il y a une
pagode
Kiou tao tchou-ze, cheu pa tao leang. Qui a neuf colonnes et dix-huit poutres.
Cheu-mo jenn fou t'eou ngan ts'i Qui a mis sur le toit cette frise et ces
têtes?
cheou?
Cheu-mo jenn ti li gnien wenn tchang? Qui est-ce qui lit les livres en bas?

6. *Kao kao chan chang i miao t'ang* Sur une très haute montagne, il y a une pagode
Kiou tao tchou-ze cheu pa tao leang. Qui a neuf colonnes et dix-huit poutres.
Lou-pan-iè fou-l'eou ngan ts'i cheou C'est Lou-pan-iè qui a mis sur le toit
cet te frise et ces têtes,
K'oung-cheng-jenn ti la gnien wenn C'est Confucius qui en-bas lit les livres.
tchang.
7. *T'ien chang fei de cheu-mo?* Qu'est-ce qui vole dans le ciel?
Ti-ha p'ao de cheu-mo? Qu'est-ce qui court sur le sol?
Kia-li pei-de cheu cheu-mo? Que'st-ce qui est placé de ci, de là à
[mo?] l'intérieur?
Tchouo-ze chang fang-de cheu cheu- Qu'est-ce qui repose sur la table?
8. *T'ien-chang fei de cheu founghoang,* C'est le phénix qui vole dans le ciel,
Ti-ha p'ao-de cheu mien-iang, C'est un mouton qui court sur le sol,
Kia-li pei-de cheu menn-siang, Ce sont des armoires à deux battants
qui sont placées à l'intérieur,
Tchouo-ze chang fang de cheu wenn Ce sont des livres qui reposent sur la
tchang. table.
9. *Tch'ang la i fan iou i fan.* Ayant chanté une fois, je veux chanter
encore.
Fan fan tch'ang de kou-jenn ien. A chaque fois j'ai chanté les paroles
des anciens.
Iou sin han tsai tch'ang ki fan Je voudrais chanteren core plusieurs fois,
Kin-l'ien tao la touo pan ie. Mais pour aujourd'hui il est passé minuit.

Notes explicatives.

Strophe 1. *Se-ivan.* Bonzerie. — *Kin tchuan.* Briques d'or. On emploie souvent le *kin* dans le sens de *t'i-mien* beau, précieux. — *Ma-nao.* Le P. DEBESSE, S. J. (Petit dictionnaire Chinois-Français) traduit: cornaline. MICHEL PALÉOLOGUE (L'Art Chinois; au chapitre: Les pierres dures. II° pierres de quartz) traduit *manao* par sardoine et *houng manao* par cornaline. — *Ju cheu* pierre précieuse, aussi jade. P. F. S. COUVREUR S. J., Dictionnaire Classique de la Langue Chinoise: «Agate et autres minéraux qui ont la couleur de la cervelle du cheval *mà naô.*»

Strophe 2. *P'ou-sa* s'applique parfois au soleil. — *Kin-tcheu, si-han toung-si, si-han cheu-ts'ing* objets curieux, choses agréables.

Strophe 3. Kao-tsoung-pao avec Liou-kin-ting. A la strophe 3 de la chanson *Tchenn tchou tao kiuen lien* nous avons dit que Li-san-lao-mou avait eu trois élèves: Fan-li-hoa, Liou-kin-ting et Mou-kouei-ing. Ces trois femmes en formaient une seule, ou les trois phases d'une même étoile. Hiue-ting-san, Kao-tsoung-pao et Jang-tsoung-pao représentent les trois stades successifs d'une autre étoile. (Nos Sien-cheng chinois s'entendent mieux en astrologie, qu'ils n'ont qu'à puiser dans leurs auteurs anciens, qu'en astronomie.) Quoi qu'il en soit, on prétend que Kao-tsoung-pao était le petit-fils de Kao-iao-ze ou Kao p'ing, mandarin de Kao-p'ing-k'uan. Celui-ci était le plus redoutable adversaire de l'empereur Kao iè wei, aussi nommé Kao ts'iao¹¹ qui était monté sur le trône après une révolution. C'est à ces deux personnages que les Chinois appliquaient le dicton: *Tsiao" pa iao-ze* Le ruisseau craint le milan. — *Ou tch'ao-menn* porte du palais de l'empereur.

Strophe 4. La répétition des *wan* dans cette strophe enchante les Chinois et provoque le rire.

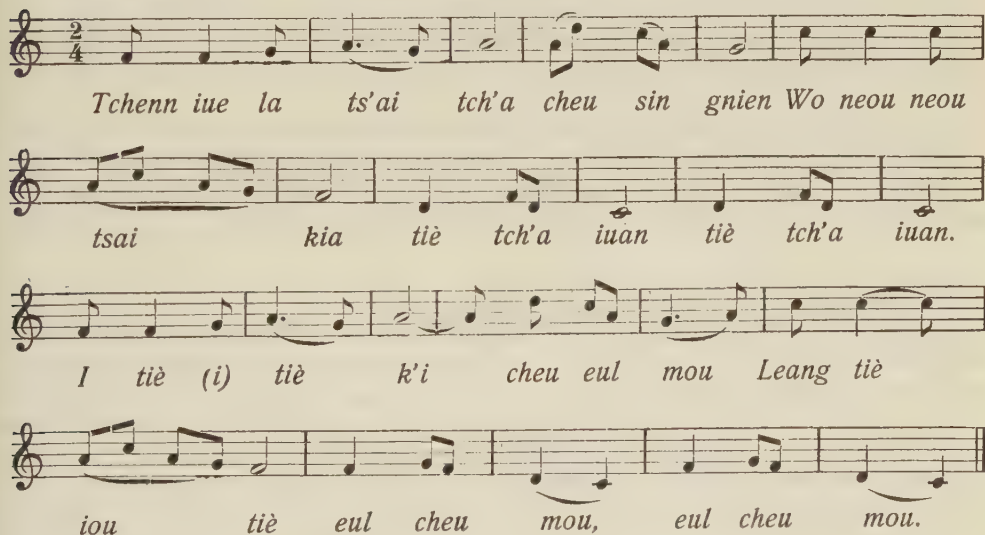
Strophe 6. *Ts'i.* Crête de briques tabulaires recouvrant l'arrête du toit, et faisant l'office de tuiles faîtières. Il y a de ces *ts'i* qui sont admirablement fouillés, et les plus beaux sont faits à la main. Le *cheou* est une terre cuite représentant la tête d'un dragon ou d'un autre animal fantastique. Il se place aux deux points extrêmes de l'arrête du toit finissant ainsi la ligne des *ts'i*.

Lou pan iè. Charpentier fameux, qui construisit un pont sur le fleuve jaune. Il était tellement fier de son œuvre que partout et toujours il en vantait la solidité. Le chancelier Tchang (Tchang keue lao) voulut éprouver le vaniteux personnage. Il prit quatre énormes rochers, les condensa sous un tout petit volume, les plaça sur son âne et s'avança vers le pont du fleuve. Comme il débouchait près du pont, le chancelier interpelle Lou pan iè et lui demande, si son pont est assez solide pour le porter lui et son âne. «Comment! répond Lou-pan-iè furieux, des milliers de gens, des milliers d'animaux sont passés sur mon pont, et il ne pourrait te porter, toi et ton baudet!» Tchang keue lao ne dit rien, s'avance sur le pont, et aussitôt celui-ci s'affaisse et manque de s'écrouler. Liou pan iè désespéré se crève un œil, saute à l'eau, maintient son pont jusqu'à ce que le chancelier soit sur l'autre rive. Tchang keue lao, voyant que ce Lou pan iè n'était pas un homme ordinaire puisqu'il avait pu lui résister, de dépit, lança ses quatre rochers dans le fleuve, où ils reprirent leurs dimensions naturelles. Ce trait de Lou pan-iè est assez connu parmi les gens du peuple; maintenant encore lorsque les païens voient un charpentier fermer un œil pour constater de l'autre si une planche est également rabotée, ils disent qu'il imite Lou-pan iè le borgne. — *K'oung cheng jenn* ou *K'oung ze*, *K'oung fou ze* Confucius.

Cette chanson peut s'allonger à volonté d'après la mémoire ou la verve du chanteur.

Moderato.

XVII. *Fan ts'ai tch'a.*



Tchenn iue la ts'ai tch'a cheu sin gnien Wo neou neou

tsai kia tiè tch'a iuan tiè tch'a iuan.

I tiè (i) tiè k'i cheu eul mou Leang tiè

iou tiè eul cheu mou, eul cheu mou.

(Chanson de la cueillette de thé.)

1. *Tchenn iue li lai, ts'ai tch'a, cheu sin gnien.*
Wo neou neou tsai kia tiè tch'a iuan
I tiè, tiè-k'i cheu eul mou.
Leang tiè, iou tiè eul cheu mou.

A la première lune, c'est le nouvel an.
 Moi, je suis à la maison et je laboure le jardin de thé.
 La première fois, j'ai labouré douze arpents.
 La seconde fois, j'ai labouré vingt arpents.

2. *Eul iue la, ts'ai tch'a, tch'a cheng ia,
 Wo neou neou tsai kia siao leou leou" tchoang.
 I pa tchoang k'i tch'a, seu leang,
 Leang pa iou tchoang tch'a pan kin.*

A la seconde lune, les feuilles de thé paraissent.
 Je suis à la maison et j'ai rempli la petite corbeille.
 D'abord j'y ai mis quatre onces de thé,
 J'y ai mis une seconde fois une demi-livre de thé.

3. *San iue la, ts'ai tch'a, tch'a ia" iuan.
 Wo neou-neou tsai kia pa leou leou" p'an,
 Tuo p'an, kin ts'ien lien-huan tsin.
 Ta p'ao san cheng, pao p'i-ngan.*

A la troisième lune, les feuilles de thé sont rondes.
 Je suis à la maison et prépare des corbeilles.
 J'en prépare beaucoup, pour que l'or arrive sans cesse.
 Les pétards ont tonné trois fois, annonçant la paix.

4. *Seu iue la, ts'ai tch'a, tch'a ia" tch'ang.
 Wo neou neou tsai kia, siou k'eu tchenn.
 Tang-tchoung iou siou tch'a lien hoa",
 Leang pien iou siou ts'ai tch'a jenn.*

A la quatrième lune, les feuilles de thé sont oblongues.
 Je suis à la maison et je brode.
 Au milieu j'ai brodé une fleur de thé,
 Des deux côtés, j'ai brodé des gens qui font la cueillette.

5. *Ou iue la, ts'ai tch'a-tch'a ia" hoang.
 Wo neou neou tsai kia leang t'eu mang.
 Kia-li iou mang wei ts'an lang,
 Wei-pien iou mang mia-tze hoang.*

A la cinquième lune, les feuilles de thé sont jaunes.
 Je suis à la maison affairée de deux côtés.
 Chez moi-je suis affairée à cause des vers à soie,
 A l'extérieur je suis affairée parce que le blé est mûr.

6. *Liou iue la ts'ai tch'a ja nan tang.
 Tuo tsai iang-liou, chao tsai sang.
 Tsai ha iang-liou" siè ing-leang,
 Tsai-ha sang chou wei ts'an leang.*

A la sixième lune, la chaleur est insupportable.
 Il faut planter beaucoup de saules et un peu de mûriers.
 Lorsqu'on a planté des saules, on peut se reposer à l'ombre,
 Lorsqu'on a planté des mûriers, c'est pour les vers à soie.

7. *Ts'i iue la, ts'ai tch'a, ts'iou feull leang.*
Foung pei tch'a chou man iuan-iuell siang.
Ta tiè-tiè iao wenn eul tiè-tiè:
Tsao-k'i siang, wan k'eull pou siang?

A la septième lune, le vent automnal est frais.
 Le vent agitant les arbres à thé, tout le jardin embaume.
 La grande sœur demande à la petite sœur:
 «Le matin, cela embaume, le soir, pas; pourquoi?»

8. *Pa iue la, ts'ai tch'a, tch'a louo louo" si,*
Wo neou neou tsai kia, chang kao t'i,
Chang leao kao t'i tcheu ling iu,
Fang-iu wo nan-jenn fan tch'a k'i.

A la huitième lune, les feuilles de thé ne tombent pas en grand nombre.
 Etant à la maison, je suis montée sur une échelle.
 Montée sur l'échelle, voici que la pluie tombe,
 Et voilà que tout juste mon mari est parti pour vendre du thé.

9. *Kiou iue la, ts'ai tch'a, tch'a tch'eng touei.*
Ien k'an lang-tcheou sian tch'e-tch'e l'ouei.
Ta tch'e-tch'e l'eu-peï mang-meull tseou
Siao tch'e-tch'e heou-peï kin-sieull tseou.

A la neuvième lune, les feuilles de thé forment monceau.
 Je vois que vers Tang-tcheou on pousse les brouettes.
 Les grands chars partent rapidement devant,
 Les brouettes suivent à la hâte.

10. *Cheu iue la, ts'ai tch'a, kouo ta tsië*
Kiö teng tch'uan-pan siè tch'a siang.
Sien siè kuan-tch'a mang-meull soun
Tsai siè seu tch'a tsao houi hiang.

A la dixième lune, après la grande solennité,
 Les pieds sur la planche du bateau, je dépose les caisses de thé.
 Je dépose d'abord le thé mandarinale, pour que vite on le lui porte;
 Ensuite je dépose le thé pour le peuple pour l'emporter à la maison.

11. *Cheu i iue la, ts'ai tch'a, kouo leao si.*
Hiue-hoa" p'iao-p'iao sa-la-la i.
Tch'ou-menn wo nan-jenn cheou k'ou sin,
Siao chou-ze tsai kia siao t'an tch'ang.

A la onzième lune, étant passé à l'ouest,
 Les flocons de neige tombent sur les vêtements.
 Mon mari est sorti, il prend de la peine,
 Mon petit beau-frère à la maison, s'exerce à pincer de la guitare et à chanter.

12. *Cheu eul iue, ts'ai tch'a, kouo leao tOUNg.*

Cheu tan tch'a, tsiou tan k'OUNg.

Tsai teng lai gnien tch'ouenn san iue

Tch'a iou tch'ou lai i man iuan.

A la douzième lune, étant passé à l'est,

Sur dix charges de thé il y en a neuf de vides.

Attendons l'an prochain, au printemps la troisième lune,

Le thé reflleurira tout plein le jardin.

Notes explicatives.

Strophe 1. *Ts'ai-tch'a*, cueillir le thé. Ces mots qui reviennent dans le premier vers de chaque strophe, n'ont pas de sens et sont placés pour le rythme.



Strophe 2. *Leou-ze* corbeille, manne d'une forme particulière. Il y en a de différentes grandeurs. Certaines d'entre elles sont garnies à l'intérieur de plusieurs couches de papier; on les rend ainsi imperméables et elles servent à transporter ou à conserver l'huile ou l'eau de vie. Ici, il s'agit sans doute d'un petit récipient, puisqu'elle n'y met pas même une livre. Il y a des *leou-ze* pouvant contenir soixante ou soixante-dix livres.

Strophe 3. *Lien-huan* sans discontinuer, sans cesse.

Strophe 5. *Ts'an lang*. Messieurs les vers à soie. Ce *lang* est mis ici pour parfaire le vers.

Strophe 10. *Kouo ta tsiè* (prononcé ici *kiè*). Le proverbe dit: *Cheu fenn pa tsiè* le temps est partagé en huit solennités.

1° Le premier de la première lune. *Kouo ta guien*,

2° Le *ts'ing-ming* pure clarté. 5 avril.

3° Le cinq de la cinquième lune. *Ou tuan iang*.

4° Le commencement de la canicule. *Chou fou* l'été.

5° Le quinze de la septième lune.

6° Le quinze de la huitième lune. (Fête de la lune.)

7° Le premier de la dixième lune.

8° Le huit de la douzième lune.

Le *ts'ing-ming*; le quinze de la septième lune; et le premier de la dixième lune sont des *kouei tsiè* des solennités en l'honneur des défunts.

Kuan-tch'a thé mandarinal, *seu-tch'a* thé propre, c'est à-dire pour la consommation propre et la vente. Les cultivateurs doivent offrir ou plutôt payer du thé à l'empereur et aux mandarins. Dans certaines contrées, le thé constitue un véritable monopole; il est absolument défendu de vendre d'autre thé que le thé permis par le mandarin qui prélève naturellement ses bénéfices. On nomme ce thé *kuan-tch'a*. Le *kuan-tch'a* au Si tchenn est une décoction infecte qui n'a du thé que le nom. Le thé en briques *tchuan-tch'a* ne peut pas se vendre dans la Chine proprement dite; dans les villes frontières comme Yu-lin on en trafique en cachette.

Strophe 11 *Cheou k'ou-sin* inversion de *sin-k'ou* avoir du cœur à l'ouvrage, se donner de la peine.

Cette chanson n'est évidemment pas originaire de ces contrées-ci où la culture du thé est inconnue, de même que les brouettes *t'ouei-tch'e*, dont il est parlé à la strophe 9. Elle est cependant bien connue et populaire.

(A suivre.)

Einiges über afrikanische Tonsprachen.

Im Anschluß an P. H. NEKES, P. S. M., Lehrbuch der Jaundesprache¹.

Von P. W. SCHMIDT, S. V. D.

Die hervorragende Bedeutung des NEKES'schen Werkes ist nicht überall in entsprechender Weise gewürdigt worden. Wertvoll ist es schon für praktische Zwecke deshalb, weil das Jaunde in bedeutend höherem Maße als das Duala zur allgemeinen Verkehrssprache von Kamerun sich eignet, und zum ersten Male hier ein auch in praktischer Hinsicht vorzügliches Lehr- und Übungsbuch dieser Sprache dargeboten wird. Die Sprache selbst ist ein Dialekt der großen *Fāñ*-Familie und erweckt dadurch ein neues Interesse. Denn sie gehört zu jener Gruppe der Nordwest-Bantusprachen, die durch ihre starken Beziehungen zu den Sudansprachen merkwürdig sind. Es ist sehr dankenswert, in dem vorliegenden Werk die erste vortreffliche, auch phonetisch gründlich durchgearbeitete Darstellung einer dieser Sprachen zu bekommen. In der Bezeichnung der Laute hat sich P. NEKES an das „Anthropos“-Alphabet gehalten. Einzelne Vokal-Nuancierungen desselben hat er indes aus praktischen Gründen in der Grammatik nicht aufgenommen; in dem angehängten Übungs- und Wörterbuch dagegen ist die Aussprachebezeichnung überall genau durchgeführt. Interessant ist die hier, meines Wissens zum ersten Male, erfolgte Konstatierung der Vokale mit Mittelzungenhebung *ɛ*, *ɪ* in einer Bantusprache; vielleicht wären sie bei intensiverer Forschung auch noch anderswo zu entdecken.

Die eigentliche, man kann wohl sagen epochemachende Bedeutung dieses Buches liegt aber darin, daß wir hier zum ersten Male in einer Bantusprache eine erschöpfend durchgeführte Behandlung der Tonverhältnisse geliefert bekommen, die auch schon zur Feststellung mehrerer grundlegender Gesetze vorgedrungen ist. Die hohe Wichtigkeit der Erforschung der Tonverhältnisse der Bantusprachen und ihre bisherige Geschichte ist von P. NEKES im „Anthropos“ selbst (VI [1911], SS. 546 ff.) genügend dargelegt worden, wobei nur seine Bescheidenheit ein Hindernis war, die von ihm vollbrachte Leistung völlig entsprechend zur Geltung gelangen zu lassen. Unterdessen hat P. NEKES in zwei Abhandlungen „Die Bedeutung des musikalischen Tones in den Bantusprachen“ („Anthropos“, VI [1911], SS. 546—574) und „Die musikalischen Töne in der Dualasprache“ (a. a. O., SS. 911—919) seine Forschungen über ein noch weiteres Gebiet ausgedehnt. Ich möchte hier etwas näher auf diese Arbeiten eingehen und benutze die Gelegenheit, mich dabei zugleich über einige andere damit in Zusammenhang stehende Punkte zu äußern.

¹ P. H. NEKES, P. S. M., „Lehrbuch der Jaundesprache“. Mit einem Anhang: Übungs- und Wörterbuch mit genauer Tontranskription von P. H. NEKES und Dr. W. PLANERT. Lehrbücher des Seminars für orient. Sprachen zu Berlin. Bd. XXVI. Berlin 1911. GEORG REIMER. XIV + 303 SS. 8°.

I. Die Bezeichnungsweise der Töne.

Die afrikanische Linguistik muß P. NEKES Dank dafür wissen, daß er zur Bezeichnung der Töne die Zeichen des „Anthropos“-Alphabets gebraucht hat. Denn diese sind nichts anderes als die Fortführung und Weiterbildung alter Traditionen der afrikanischen Linguistik, die von CHRISTALLER inauguriert wurden, der, wie P. NEKES zeigt, auch in einer Bantusprache, dem Duala, schon ganz Hervorragendes in der Tonbestimmung leistete. Es ist erfreulich, daß auch der beste Kenner der Tonverhältnisse in den Sudansprachen, Prof. WESTERMANN, sich der alten Tonbezeichnung angeschlossen hat. Ich habe schon in meiner Arbeit „Die Sprachlaute und ihre Darstellung“, § 223, mein Bedauern darüber ausgesprochen, daß Prof. MEINHOF die Schreibweise von LEPSIUS — der sich selbst nie direkt mit Tonuntersuchungen beschäftigt hatte — wieder aufnahm und Hochtton durch übergesetzten, Tieftton durch untergesetzten Strich bezeichnete¹. Ich wendete damals dagegen ein, daß diese Bezeichnungsweise nicht die Möglichkeit gewähre, hohen fallenden von tiefem fallenden, hohen steigenden von tiefem steigenden Ton zu unterscheiden; ich muß jetzt hinzufügen, daß überhaupt steigende und fallende Töne nicht damit ausgedrückt werden könnten. Das hat MEINHOF unterdessen auch eingesehen und adoptiert seit 1904² dafür die beiden Zeichen, welche auch das „Anthropos“-Alphabet verwendet, nämlich \vee und \wedge . Er behält aber für die einfachen Töne die LEPSIUS'sche Bezeichnung bei und erweitert sie noch, indem er für Mittelhochtton das Zeichen \pm , für Mitteltieftton \mp einführt. Das ist aber eine Verquickung ganz verschiedener Prinzipien, die zu nichts Gutem führen kann; denn \vee und \wedge haben als Zeichen des steigenden und fallenden Tones nur dann einen Sinn, wenn man auch für einfachen Hochtton $'$ und für einfachen Tieftton $`$ setzt. Es scheint, daß MEINHOF zur Ablehnung von $'$ und $`$ für einfache Töne hauptsächlich dadurch gekommen ist, daß er diese Zeichen für den dynamischen (Haupt- und Neben-) Akzent verwendet. Man braucht aber nur seinen „Grundriß einer Lautlehre der Bantusprachen“ durchzusehen, um sich zu überzeugen, wie wenig eine eigene Bezeichnung des dynamischen Akzents gerade in den Bantusprachen nötig ist, da er dort zumeist auf bestimmten Silben ruht, die man durch feste Regeln angeben kann; man sollte deshalb mindestens von der durchgängigen Bezeichnung des dynamischen Akzents um so eher Umgang nehmen, da die Vokalzeichen ohnedies durch die Tonzeichen genügend belastet sind.

P. NEKES hat nun die Tonbezeichnung des „Anthropos“-Alphabets weitergebildet in einer Weise, die ich nur als ganz vortrefflich bezeichnen kann, auch dort, wo er die Zeichen des „Anthropos“-Alphabets kritisiert und durch andere ersetzt. Das ist der Fall hinsichtlich der steigenden und fallenden Töne³. Die bisherige Bezeichnungsweise derselben im „Anthropos“-Alphabet

¹ MEINHOF, „Grundriß einer Lautlehre der Bantusprachen“, 1. Aufl., Leipzig 1899, S. 12. Über den mittleren Ton und „gemischte Töne, die durch Aufeinanderfolgen von Vokalen mit verschiedenen Tönen entstehen“, war MEINHOF sich damals noch nicht klar, und für sie werden dort keine Bezeichnungen angegeben.

² In seiner Abhandlung „Einige Bantuwortstämme“, Mitteil. d. Sem. f. Orient. Sprachen zu Berlin, 3. Abt., S. 128. S. auch die 2. Aufl. (Berlin 1910) seines „Grundrisses e. Lautl. d. Bantusprachen“, S. 10.

³ NEKES, „Anthropos“, VI (1911), S. 554, § 19.

ist in der Tat inkonsequent. Indem sie zur Bezeichnung des hohen steigenden Tones dem Zeichen für steigenden Ton \vee noch ein ' oben ($= \vee'$), für tiefen fallenden Ton ein , unten einfügt ($= \vee,$), verläßt sie das Prinzip, auch zur Bezeichnung der zusammengesetzten Töne ausschließlich die Zusammensetzung von Zeichen der einfachen Töne zu verwenden und fügt ein malendes Zeichen hinzu (' = oben, , = unten). Das kam daher, weil das „Anthropos“-Alphabet kein eigenes Zeichen für den Mittelton verwandte und deshalb nicht zum Ausdruck bringen konnte, wenn ein Steigen oder Fallen von oder bis zum Mittelton vorlag. Indem P. NEKES, nach dem Vorgang von WESTERMANN¹, den senkrechten Strich \perp zum Ausdruck des Mitteltones einführte, gewann er die Möglichkeit, durch Zusammensetzung mit diesem Zeichen die verschiedenen Arten der steigenden und fallenden Töne systemgerecht darzustellen.

Danach hätten wir jetzt, da \perp den Hochton, \perp den Tieftton bezeichnet, für die zusammengesetzten Töne:

1. $\perp' =$ Hochtiefen = (ganzer) fallender Ton,
2. $\perp' =$ Tiefhochton = (ganzer) steigender Ton,
3. $\perp' =$ Hochmittelton = hoher fallender Ton,
4. $\perp' =$ Mittelhochton = hoher steigender Ton,
5. $\perp' =$ Mitteltiefen = tiefer fallender Ton,
6. $\perp' =$ Tiefmittelton = tiefer steigender Ton.

Dieses ganze System hat auch den, wie wir weiter unten noch sehen werden, ganz besonders wertvollen Vorteil, daß die Benennung der Töne ganz genau der Aueinanderfolge der Einzelzeichen bei der Zusammensetzung folgt, wodurch dann jede Zweideutigkeit ausgeschlossen ist.

Ich adoptiere dieses System von jetzt an auch für das „Anthropos“-Alphabet. Nur glaube ich, daß man für gewöhnlich den einfachen Mittelton ohne besondere Bezeichnung lassen kann, besonders wenn dieser, wie P. NEKES für das Jaunde gezeigt hat, erst sekundären Ursprungs ist²; und ebenso würden die mit dem Mittelton zusammengesetzten steigenden und fallenden Töne nur dann ein besonderes Zeichen erhalten, wenn sie notwendigerweise von den einfachen steigenden und fallenden Tönen unterschieden werden müßten; im anderen Falle würde das Zeichen für (ganzen) steigenden und fallenden Ton gebraucht. Wenn also die einfachen und zusammengesetzten Mitteltöne für gewöhnlich kein besonderes Zeichen erhielten, könnte man sich davon dispensieren, für sie eigene Vokalzeichen mit übergesetztem diakritischem Zeichen zu gießen, sondern man würde für die selteneren Fälle, wo eine besondere Bezeichnung nötig wäre, sich damit begnügen, die diakritischen Zeichen den gewöhnlichen Vokaltypen nachzusetzen (a' , a'' , a''' , a^1 , a^2).

P. NEKES hat nun als erster bei den zusammengesetzten Tönen auch die Dauer eines jeden der beiden Töne untersucht, aus denen sie bestehen,

¹ WESTERMANN, „Grammatik der Ewesprache“, Berlin 1907, S. 2.

² In seiner Jaunde-Grammatik hat P. NEKES den Tieftton unbezeichnet gelassen, weil dieser im Jaunde am häufigsten vorkommt. In vergleichend-wissenschaftlichen Untersuchungen könnte man solche Sachlagen jedenfalls nicht maßgebend sein lassen, und in seiner Abhandlung über „Die Bedeutung des musikalischen Tones in den Bantusprachen“ läßt P. NEKES denn auch den Mittel- und nicht den Tieftton unbezeichnet.

und er hat gefunden, daß jeder von verschiedener Dauer sein kann. Er unterscheidet dementsprechend spondeische Verbindungen (beide gleich lang), die seltener vorkommen, dann jambische (erster Ton kurz, zweiter lang) und trochäische (erster lang, zweiter kurz). Es ist nun nicht klar, welche Bedeutung diesen Unterscheidungen zukommt, denn er schreibt: „Bei den trochäischen und jambischen Tonverbindungen genügt es für die Praxis, zu beachten, daß die Doppeltöne fast stets aus ungleich langen Tönen zusammengesetzt sind. Welcher der beiden Töne länger oder kürzer ist, wird der Anfänger doch nicht leicht unterscheiden können; der Jaunde wird ihn aber verstehen, wenn er nur die Töne nicht gleich ausspricht¹.“ Danach müßte man zweifeln, ob z. B. der Fall vorkommt, daß der Bedeutungsunterschied zweier sonst ganz gleicher Wörter mit Doppelton von dem Unterschied zwischen jambischer oder trochäischer Verbindung abhinge. — Was nun die Bezeichnung dieser Unterschiede angeht, die P. NEKES in dem Übungs- und Wörterbuch (SS. 214 ff.) ganz durchgeführt hat, so stellt er diese dadurch her, daß er dasjenige der beiden Akzentzeichen, die sich zusammensetzen, verkürzt, dessen Tonakzent der kürzere ist. Das ist eine sehr sinnreiche Bezeichnungsweise, die man nur voll ausprobieren kann.

II. Anzahl und Natur der Töne.

Wir kommen jetzt zu der Frage nach der Anzahl und Natur der verschiedenen Töne.

Hier besteht ein scharfer Gegensatz zwischen CHRISTALLER, WESTERMANN, BATES, SCHWELNUS, RAUM und NEKES einerseits und MEINHOF, ROEHL und ENDEMANN anderseits. Die erste Gruppe nimmt drei (bzw. zwei) Haupttöne an: Hochton, Tiefton (und Mittelton); die zweite fügt noch zwei Töne hinzu: einen halbhohen und einen halbtiefen². Die erste Gruppe ist die ältere, von den Anhängern der zweiten haben zwei früher selbst zu der ersten gehört. So spricht ENDEMANN in seiner 1901 erschienenen grundlegenden Studie über die Töne in den Bantusprachen³ von Hochton, Tiefton und Mittelton; erst in seinem vor kurzem erschienenen Wörterbuch des Sotho treten auch „Mittelhochton“ (= halbhoch) und Mitteltiefton“ (= halbtief) auf⁴. Man darf sich fragen, ob das nicht auf den Einfluß MEINHOF'S zurückzuführen ist, der an diesem Wörterbuch mitgearbeitet hat. Auch MEINHOF spricht 1899 nur von den „drei auch sonst im Bantu üblichen Tönen“, d. i. Hoch-, Mittel- und Tiefton; außerdem kennt er nur noch „gemischte Töne, die durch Aufeinanderfolge von Vokalen mit verschiedenen Tönen entstehen“⁵, womit wohl nur zusammengesetzte, d. i. steigende und fallende Töne gemeint sein können. Nur die gleichen Töne erwähnt er auch in der 1904 erschienenen Abhandlung „Einige Bantuwortstämme“, in der er, wie er schreibt, „den Tonhöhen größere Aufmerksamkeit

¹ „Anthropos“, VI (1911), S. 554.

² S. NEKES, „Anthropos“, VI (1911), SS. 548 ff.

³ ENDEMANN, „Beitrag zu dem Kapitel von den Tönen in den sogenannten Bantusprachen“, Mitteilungen des Seminars für orient. Sprachen. Berlin 1901, III. Abt., SS. 37 ff.

⁴ ENDEMANN, „Wörterbuch der Sothosprache“, Abhandlungen des Hamburgischen Kolonialinstituts. Bd. VII, Hamburg 1911, SS. 12 ff.

⁵ MEINHOF, „Grundriß einer Lautlehre der Bantusprachen“, 1. Aufl., Leipzig 1899, SS. 108, 12.

als bisher zugewendet“ hat¹. Dagegen treten in der im gleichen Jahr veröffentlichten Studie über das Schambala zum erstenmal die „Mitteltöne“ auf, während aber die zusammengesetzten Töne fehlen². Im Jahre 1910 werden dann sowohl die steigenden wie die fallenden Töne genannt, aber davon hohe und tiefe Mitteltöne unterschieden³. ROEHL, ein Schüler MEINHOF's, stellt in seiner Schambala-Grammatik⁴ sowohl halbhoch- und halbtiefe Töne auf, für die er eigene Zeichen verwendet, und steigende und fallende, denen er eine solche Bedeutung nicht beimißt, daß er eigene Zeichen für sie aufstellte.

Das ist nun ein weiteres Charakteristikum der zweiten Gruppe, daß bei ihr die steigenden und fallenden Töne mehr oder weniger zurücktreten. ENDEMANN erwähnt sie gar nicht, ROEHL hält sie für weniger wichtig als die halbhohen und halbtiefen Töne, und auch bei MEINHOF treten sie weniger hervor.

Ein drittes Charakteristikum dieser Gruppe ist die Uneinigkeit in der Bezeichnungsweise der mittleren Töne, wie folgende Übersicht zeigt:

ENDEMANN	MEINHOF	ROEHL
Mittelhochton	Hochmittelton	halbhocher Ton
Mitteltiefton	Tiefmittelton	halbtiefer Ton

Die Bezeichnungsweisen von ENDEMANN und MEINHOF sind zu beanstanden, weil man bei ihrem Gebrauch zu leicht eine Verwechslung mit dem einfachen Mittelton macht oder einen zusammengesetzten Ton, bestehend aus Mittelton + Hoch- (oder Tief-) ton, annimmt. Zusammengesetzte Töne dieser Art bezeichnet MEINHOF mit den etwas schwerfälligen Ausdrücken „Hochtiefmittelton“ (= Hochmittelton) und „Tiefhochmittelton“ (= Tiefmittelton)⁵.

Es erhebt sich nun die Frage, welche von den beiden Gruppen im Rechte ist, die erstere oder die zweite. An und für sich könnten beide Auffassungen zu Recht bestehen, da es sich zumeist um verschiedene Sprachen handelt, und in der einen Sprache diese, in der anderen jene Tonverhältnisse herrschend sein können. In dieser Hinsicht ist auch zu beachten, daß bei der ersten Gruppe vorzüglich Sudan- und nordwestliche Bantusprachen vertreten sind, bei der zweiten ausschließlich Bantusprachen von Ostafrika. Indes das Gewicht dieser Erwägung wird vielleicht vollständig wieder aufgewogen durch die Tatsache, daß sowohl ENDEMANN und, wie es scheint, auch MEINHOF in bezug auf die gleiche Sprache sich früher an die erste Gruppe gehalten haben. Dazu kommt, daß ENDEMANN in den Regeln und Zusammenfassungen der Tonverhältnisse der einen Sothosprache auch im einzelnen in den beiden Perioden große Schwankungen aufweist. Noch stärker sind, wie P. NEKES gezeigt hat⁶, die Unterschiede zwischen den Tonfeststellungen des einen Schambala von MEINHOF und denen von ROEHL. Nimmt man noch hinzu die Uneinigkeit in der Bezeichnungsweise, so kann alles das nicht dazu beitragen, die Zuversicht in

¹ Mitteil. d. Sem. f. or. Spr., 1904, 3. Abt., S. 128.

² A. a. O., S. 228.

³ MEINHOF, Grundr. e. Lautl. d. Bantusprachen, 2. Aufl., Hamburg 1910, S. 10, vgl. S. 170.

⁴ K. ROEHL, „Versuch einer systematischen Grammatik der Schambalasprache“, Abhandl. d. Hamburg. Kolonialinstituts, Bd. II, Hamburg 1911.

⁵ MEINHOF, a. a. O., S. 170.

⁶ NEKES, „Anthropos“, VI (1911), SS. 650 ff.

die Tonfeststellungen dieser zweiten Gruppe zu bestärken. Der Umstand aber, daß sie die zusammengesetzten (steigenden, fallenden) Töne so wenig oder gar nicht beachtet, könnte fast den Gedanken aufsteigen lassen, die halbhohen und halbtiefen Töne seien in irgendeiner Weise aus einer unrichtigen oder ungenauen Auffassung der steigenden und fallenden Töne entstanden.

Indes all das reicht doch nicht hin, die von der zweiten Gruppe angenommenen halbhohen und halbtiefen Töne als unrichtig zu verwerfen. Aber es läßt sich nicht leugnen, daß die dringende Notwendigkeit nach einer zuverlässigeren Begründung für dieselben vorliegt, als sie jetzt vorhanden ist. Diese Notwendigkeit ist um so stärker, weil die Gefahr besteht, daß sonst gleich zu Beginn in die jetzt kräftiger ansetzende Tonforschung unrichtige Elementarbegriffe hineingebracht werden. Man sollte meinen, es sei auch nicht schwer, zu einer sicheren Feststellung zu gelangen: die Aufnahme der Töne durch den Phonographen und die akustische Abmessung der Tonhöhen würde ja absolut objektive, zuverlässige Resultate ergeben.

Bei diesen Untersuchungen wäre indes genau darauf zu achten, was eigene Töne der Wörter sind und was nur durch Sandhi-Regeln bewirkt worden ist. Und gerade die halbhohen und halbtiefen Töne würden als Anähnlichungen an die hohen und tiefen Töne sehr leicht aus Sandhi-Regeln entstehen können. Wiederum aber ist es die zweite Gruppe, welche die Sandhi-Regeln am wenigsten untersucht hat. Bei ENDEMANN und MEINHOF findet sich nichts darüber; ROEHL macht einen Anlauf, gelangt aber zu keinen sicheren, durchgreifenden Resultaten.

Dagegen konnte P. NEKES im Verein mit Dr. PLANERT die beiden wichtigen Gesetze aufstellen: 1. Tieftön zwischen Hochtönen wird zu Mittelton, 2. der finale Mittelton einer Endsilbe wird durch Berührung jeder folgenden Silbe zu Hochtön. Auch die Doppeltöne folgen diesen Regeln. Daß aber durch Sandhi halbhohes und halbtiefe Töne entstanden seien, ist für das Jaunde nach den Ergebnissen der beiden Forscher ausgeschlossen.

III. Die Töne in den Bantusprachen.

Die Frage, ob die halbhohen und halbtiefen Töne überhaupt vorkommen, ist auch deshalb so wichtig, weil sich im Bejahungsfalle gleich daran die weitere Frage schließen würde, ob sie zu den Grundtönen gehören. Wäre das letztere aber der Fall, dann müßten sie — bei der großen Konstanz der einfachen Töne durch das ganze Bantugebiet hin, die sowohl MEINHOF und ROEHL als auch NEKES annehmen¹ — auch in allen Bantusprachen zu finden sein. Würden sie zu den sekundären Tönen gehören, so wäre es möglich, daß ihre Entstehung in den einzelnen Sprachen oder Sprachgruppen sich selbständig vollzogen und sie dann auch verschiedene Entwicklungsbahnen eingeschlagen hätten; in diesem Falle kämen sie also bei einer durchgängigen Vergleichung der Bantuwortstämme nicht so sehr in Frage.

Bis jetzt hat noch nichts Endgültiges darüber festgestellt werden können, ob die zusammengesetzten Töne für die Bantusprachen zu den primären gehören

¹ S. „Anthropos“, VI (1911), SS. 550, 652, 915.

oder nicht. Das ist schon sicher, daß manche von ihnen nur sekundären Ursprungs sind, der sich bei verschiedenen Sprachen verschieden gestalten kann. So stellt P. NEKES fest, daß Doppeltöne durch den Ausfall von Silben entstehen können, deren Tonakzent mit demjenigen der vorhergehenden wie der nachfolgenden Silbe verbunden werden kann. Dabei scheint durchgängig Hochtton + Hochtton zu Hochtton, Tieftton + Tieftton zu Tieftton, Hochtton + Tieftton zu Hochtieferton, Tieftton + Hochtton zu Tiefhochtton zu werden¹. Aber auch einfache Töne entstehen aus Kontraktion im Jaunde: aus Hochtieferton sowie aus dem kontrahierten hohen Ton entsteht ein sekundärer Ton, der finale Mittelton, der nur auf diese Weise zustande kommt. So stellt sich das wichtige Ergebnis heraus, daß im Jaunde der Mittelton ein sekundärer Ton ist. Es bleiben somit als primäre Töne nur Tief- und Hochtton, und nur für diese fand NEKES auch die Konstanz durch alle Bantusprachen hindurch, von denen augenblicklich zuverlässiges Tonmaterial vorliegt².

Wenn sich dieses Gesetz bestätigt, ist es für die Tonforschung der gesamten Bantuistik von grundlegender Bedeutung. Eine Nachprüfung ist aber um so notwendiger, da ROEHL für den Tonwandel innerhalb des Schambala Gesetze aufstellt, nach denen selbst die beiden Grundtöne umgeändert werden könnten, indem unter gewissen Bedingungen Hochtton zu Halbtieftton, Tieftton zu Halbhochtton werden könnte³.

Man sieht wohl leicht ein, daß die Inangriffnahme des bis jetzt so wenig gepflegten Kapitels der Tonverhältnisse in den Bantusprachen eine Revision der gesamten bisherigen Bantuistik mit sich bringen wird. Dem stimmt auch MEINHOF vollkommen zu, wenn er schreibt: „So sind unter Umständen die Tonhöhen der konstanteste Teil der Sprache. Das erweist sich auch daraus, daß sie sich innerhalb des Bantugebietes, wo sie vorkommen, merkwürdig gleichmäßig erhalten. Sie sind deshalb bei etymologischen Fragen oft von entscheidender Bedeutung“⁴. Schon hieraus mag man ersehen, von welcher weittragender Bedeutung die Tonforschungen des P. NEKES für die gesamte Bantuistik sind.

IV. Die Töne in den Sudansprachen.

Aber darüber noch hinaus erstreckt sich diese Bedeutung, und zwar auch auf die vielerörterte Frage der Beziehungen der Bantusprachen zu den sogenannten Sudansprachen⁵. Es ist ja bekannt, daß bei der weitgehenden Einsilbigkeit vieler dieser Sprachen das Tonelement in denselben eine noch

¹ „Anthropos“, VI (1911), SS. 558—566. In § 43 muß es heißen statt „hohen und tiefen“: tiefen und hohen; statt „Hochtieferton“: Tiefhochtton.

² „Anthropos“, VI (1911), S. 550.

³ ROEHL, a. a. O., § 20. S. dazu NEKES, „Anthropos“, VI (1911), S. 653.

⁴ MEINHOF, „Grundriß einer Lautlehre der Bantusprachen“, 2. Aufl. S. 37.

⁵ Die beiden Gruppierungsbezeichnungen sind sich ganz und gar nicht gleichwertig. Denn während die Bezeichnung „Bantusprachen“ eine Gruppe von Sprachen in sich begreift, deren enge Zueinandergehörigkeit zutage liegt, umfaßt die Bezeichnung „Sudansprachen“ eine solche Menge der heterogensten, durch tiefgreifende Unterschiede von einander getrennten Sprachengruppen in sich, daß noch erst durch genaue Einzeluntersuchungen festgestellt werden muß, wie weit ein genealogisches Band alle umschlingt. Vorläufig ist es gut, den Ausdruck „Sudansprachen“ nur in einem ziemlich vagen Sinn zu gebrauchen.

größere Rolle spielt, als bei den Bantusprachen. Da es aber gerade die mit den Sudansprachen in Kontakt stehenden nordwestlichen Bantusprachen sind, welche zu dieser Einsilbigkeit überleiten, so bietet auch das Jaunde vortreffliche Gelegenheiten, zu beobachten, welche Tonveränderungen beim Abwerfen von Silben vor sich gehen.

Wenn wir zunächst das Abwerfen von Endsilben ins Auge fassen, so haben wir oben schon gesehen, daß durch dasselbe wohl die Haupttöne modifiziert, d. h. mit dem Ton der ausgefallenen Silbe zu einem Doppelton kontrahiert, aber nicht in ihrem Wesen geändert werden¹. Man kann daraus die Vermutung ableiten, daß auch die Einsilbigkeit der Sudansprachen, insofern sie mit den Bantusprachen in inneren Beziehungen stehen, weder das Wesen der Grundtöne tangiert, noch weniger aber, wie man früher wohl hie und da gemeint hat, erst die Grundtöne hervorgebracht hat, um die durch die Einsilbigkeit vielfach gleichlautend gewordenen Wörter „zu unterscheiden“.

Ein anderes wichtiges Ergebnis der NEKES'schen Tonforschungen tritt zutage, wenn wir den Ausfall der Anlautsilben betrachten. Auch darin offenbart sich ja ein Unterschied der Sudan- zu den Bantusprachen, insofern die ersteren die reiche Ausbildung der Präfixklassen vielfach völlig verschwinden lassen, und wiederum bietet das Jaunde, als eine der nordwestlichen Bantusprachen, gute Gelegenheit, diesen Wegfall zu beobachten, da bei ihnen die Zahl der Präfixe schon beträchtlich zusammengeschmolzen ist. Was ROEHL für das Schambala gefunden, daß die Präfixe Tieftone haben², hatte NEKES auch für das Jaunde und durch Vergleichung mit dem vorhandenen Material als Gesetz für alle Bantusprachen festgestellt³. Indem er dann die Fälle untersuchte, wo im Jaunde das Präfix ausfällt oder mit dem Stamm zusammenschmilzt, gelangt er zu dem Ergebnis, daß alsdann der Tieftone desselben ausfällt, ohne irgendeine weitere Spur zu hinterlassen, ohne insbesondere den Ton der Stammsilbe irgendwie zu verändern. Man kann daraus den allgemeinen Schluß ziehen, daß der Wegfall der Präfixe in den mit den Bantusprachen verwandten Sudansprachen für die Tonverhältnisse von keinerlei Bedeutung gewesen ist.

Zusammenfassend können wir als Schlußergebnis der NEKES'schen Tonforschungen für die Frage der Beziehungen der Sudan- zu den Bantusprachen feststellen, daß die Untersuchung dieser Frage, wie es scheint, keine Antwort bringen wird hinsichtlich der Entstehung der Grundtöne; denn diese scheinen in beiden Sprachen ursprünglich zu sein. Dagegen wird sie wohl Licht bringen in die Frage nach der Entstehung und reicheren Entwicklung der Doppeltöne und vermutlich auch des Mitteltones in den Sudansprachen.

Das nächste Desideratum in dieser Frage wäre die Untersuchung, ob auch im Verhältnis der Sudan- zu den Bantusprachen die Grundtöne gleich sind oder, wenn nicht, ob sie sich nach bestimmten Gesetzen ändern. Man kann vermuten, daß das erstere, mindestens aber das letztere der Fall ist. In der Folge müßte dann natürlich auch die Forderung erhoben werden, daß bei

¹ NEKES, „Anthropos“, VI (1911), SS. 547 ff.

² ROEHL, a. a. O., S. 13.

³ NEKES, „Anthropos“, VI (1911), SS. 555 ff. Neuerdings bezeichnet indes ENDEMANN (a. a. O., S. 12) den Ton der Nominalpräfixe als „Mittelhochton“ (= halbhocher Ton).

einer Vergleichung von Wörtern der Sudansprachen mit solchen der Bantusprachen zum Nachweis der inneren Verwandtschaft nicht mehr, wie bisher, nur der Bestand an Vokalen und Konsonanten, sondern auch die Tonverhältnisse gebührend in Rechnung gestellt würden.

Schluß.

So reicht also die Bedeutung der Tonuntersuchungen, die P. NEKES angestellt, in die wichtigsten Fragen der afrikanischen Linguistik hinein. Es ist dringend zu wünschen, daß, nachdem eine siebenjährige Tätigkeit in der Mission ihm die breite Grundlage seiner verdienstlichen Studien gegeben und seine vor zwei Jahren erfolgte Berufung als Dozent an das Seminar für orientalische Sprachen in Berlin ihm Muße und Gelegenheit lieferte, das gesammelte Material zu bearbeiten, es ihm auch in der Zukunft weder an Material noch an Muße und Gelegenheit fehlen möchte, seine wichtigen Forschungen fortzusetzen. Um das von allen Seiten in hohem Grade mangelnde Material herbeizuschaffen, hat P. NEKES sich besonders an die Missionäre gewandt und hat als erster eine eingehende praktische Anleitung zur Aufnahme der Töne und Auffindung der Tongesetze ausgearbeitet¹, die ich nur dringend zur Benützung empfehlen kann.

Zur Ergänzung hätte ich nur den Rat hinzuzufügen, womöglich auch einen Phonographen heranzuziehen, damit besonders die Frage nach dem Vorkommen von halbhohen und halbtiefen Tönen recht bald nach der einen oder andern Seite hin mit objektiver Zuverlässigkeit entschieden, und so eine eventuell unberechtigte Auffassung eliminiert werde, die den Fortgang so hoffnungsvoller Studien nur aufhalten könnte.

Deutlicher vielleicht als P. NEKES es getan, möchte ich auch die Notwendigkeit betonen, zusammenhängende, von den Eingebornen selbst gesprochene Texte aufzuzeichnen; am besten könnten sie zunächst mit dem Phonographen aufgenommen und dann diesen der abgehörte Text mit einer genau fixierten Tonbezeichnung schriftlich beigegeben werden. Das würde dann eine zuverlässige Nachprüfung der gemachten Angaben in aller Muße und mit allen technischen Hilfsmitteln der Phonetik hier in Europa ermöglichen.



¹ S. „Anthropos“, VI (1911), SS. 573—574.

Analecta et Additamenta.

String-bags of Mekeo Papua. — The string-bag of Mekeo is an article highly estimated by the coastal tribes of Lokou, Waima, Roro and Motu, whose women are generally inexpert in the art of ornamental knitting. A string of nassa shells, a bundle of turtle ear-rings, a small arm-shell or a 12 i. knife is the current price they offer for it. The neighbouring mountain tribes of Lopiko and of Kuni do also valuable knitting in black patterns, the latter more than the first; also the Inaofagau clan, a part of the Amoamo Inaokina tribe, make skilfully coloured bags, using a graduate tinting in yellow, red and blue, but not with such variety of designs as the Mekeo women have.

There are several kinds of bark from which the fibres are taken for string-making, each more or less estimated, according to their whiteness: *minaka*, *mouga* and *ki'e* are the most common ones. The bark is stripped off and brought down to the river, there the filmy inner part is separated from the outer bark by means of a *oka* shell, *ke pagea*, it is then dipped in the water and bit by bit scraped and cleaned with the same shell, *ke agina*. Back at home it is hung to dry and then shred into fine strands which are tied up in bundles and put aside for twining. The *ofuguka*-climber, which is only found far inland, gives an unfading black filament, and when the natives prepare it for twisting, it is steeped first in the water for a few days. The white or colourless strands, as also the colourless bag, are called *fuke*. Some filaments are cooked together with the leaves of the *ava*-tree, or of the *amu*-tree, to become red: the strands have been bitten by the plants, as the natives call it, and therefore the name of this red dye means „bitten“, *'aga'aga*. The blue, *omimi*, is obtained by rubbing the string with *omimi*-seed. As the *omimi* is a very common plant and that the *ofuguka* is rather scarce, the latter, which is very much preferred to the former, is only used for small bags.

The general name for bag is *ve'a*. The *ve'a ioga* is a plaited bag, made only by men with the help of a needle of palm-wood. It serves to conseal sorcery and charms. One kind of *ve'a ioga* is the size of an ordinary men's bag, the other is very small, and is carried round the neck over the chest. The *ve'a ikauga* is a knit bag which the women manufacture on their rest-days, or after gardening and cooking before nightfall. *Kina Aape ganga e pageva aiama, papie ve'a ke pa'inauga*: "when the sun lets Aape's boy dance, and the horizon is bright with his dancing-plumes, the women work at their knitting."

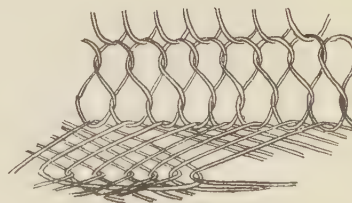
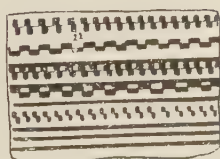
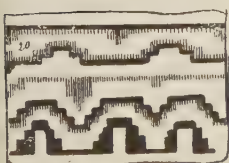
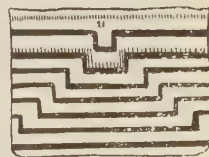
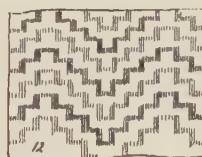
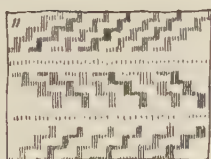
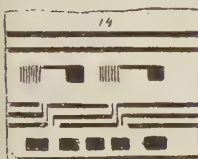
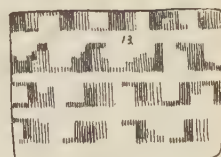
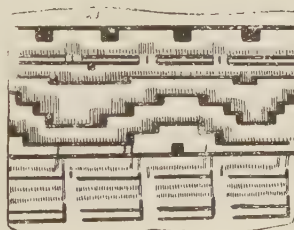
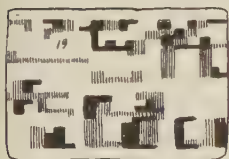
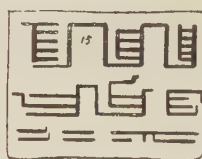
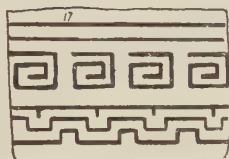
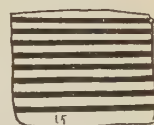
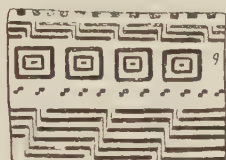
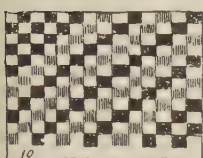
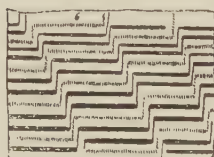
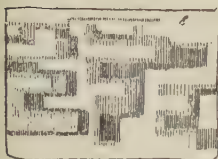
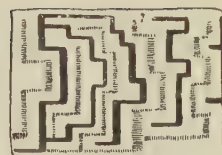
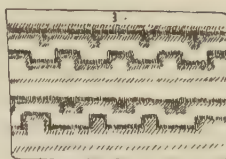
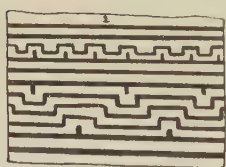
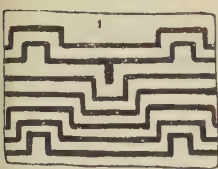
Ki'e gegevaga e inopakaina

Gave inapaga e afimuagaina.

She is twining the coloured *ki'e*,

She is twisting the dyed *gave*.

The knitting consists in a "figure-eight" stitching-work; the sling sometimes makes an exception and is in a doubled figure-eight pattern. The border is made of tight meshes: a thread fastened to the bag is stitched through a mesh of the upper row, then brought-back through the first loop, stitched again through the next mesh of the bag and brought back by the same first loop; after several stitches have been made, the first loop is dropped, when stitching back, and forthwith after every new stitch a loop is dropped and pulled tight. [A bag may be begun with a the top or at the bottom indifferently, and the first meshes are laid on a string (*agigii'a*), which is slung round the knee and the big toe of the left leg. This string helps to hold the bag as long as the knitting goes on. The left hand holds the bag at the part which is worked at, and determines the size of the loops by pinching the thread between the fingers while it is stitched through the hole and pulled on. The right hand does the stitching, without needle, and gets the thread through the loop by winding it up crosswise over the small finger and the thumb. The knitting is always done with one thread only, except for the



fo'as ornament pattern, which is usually knitted with two threads. The stitching is not done regularly, one horizontal row of "figure-eights" being first finished, and then another being begun: the figure-eight stitches may be as easily superposed, as they are juxtaposed, without any knotting, and this knowledge is made use of to work on with a same coloured thread and to knit following the bend of the ornament line. The twining is done along with the knitting. Two shreds are picked out of a bundle and held by the left hand, and the right hand twists them on the thigh by a rubbing movement towards the knee, *ke alo'ina*. The same is done with two other shreds, and then the two twists are lightly passed over kneewards, and rolled together by a thorough backward movement, *ke alo'ifufua*.

Bags are of different sizes after their different uses. The *aipa apugina*, "the charm-hider," is a double bag with a single bottom. The *ve'aka*, the big bag, also called, *ve'a kuguga*, the store-bag, is used for food- and firewood carrying. Old women are very proud at knitting an under-sized *ve'aka*, with coloured ornament-patterns, a cradle for their grand baby to come. The *kalafo*, a bag worn by women on dancing-and marriage feasts, and by men on the walk, and the *ve'agamo*, a smaller bag for single men, are ornamented with coloured patterns. A chief's ceremonial bag is moreover sometimes stitched with coix seeds. Women convert their bags in to scoop-nets, *ve'a ioge*, and when a bag has got torn, it is hung from the roof inside the house, and used as a reserve-net, *'ofo'ofo*. A man sometimes turns the bag of his lost wife or daughter into a pelerine and wears it as a mourning dress. Women carry their bags on their back with the sling over their hair, *ke pua*; men always hang theirs from their shoulder under their arm, *ke kapaga*. The mourning allows only of a colourless bag without knitted sling.

The ornamental bags are called *inapa*. Each woman knows how to knit one or two ornamental patterns, but none is found to know them all. It is a difficult art they say, and it requires such application of mind as if each coloured stitch were a "scratching bare of a secret," *pupugi ke ikileia*. Kuni women knit also a fair number of ornamental patterns, but they work exclusively in black colouring. Families sometimes keep jealously for themselves the knowledge of a pattern, which therefore might be mistaken for a family-property, that however does not exist.

Mekeo bags are ornamented with the following patterns, the names of which are familiar to all the natives.

1. *Kiu*, which means hook: it consists of parallel lines, running horizontally, and being broken two or more times in such a way as to form three sides of a square. This pattern is the most common (figg. 1, 2, 3).

When the broken lines run vertically with all the breaks in the same direction, the pattern is called *Efo*, possibly meaning "single" (figg. 7, 8). While a double series of vertical lines, their breaks running in two opposite directions, is called *Maipa kiuga* or *Inaofa-gaukiuga*, that is, *kiu* of Maipa, or *kiu* of Inaofagau, two clans of the Ama amo Inaokina tribe (fig. 4).

2. Two other patterns are called after a tribe. *Fo'ao* is a design of parallel horizontal lines with breaks that deplace them in a regular fashion from one row of meshes to another (figg. 6, 24). *Gogo* is a chess board pattern (fig. 10).

These patterns may have been in past time the speciality of the tribes whose names they bear, but nothing is left of it to prove such an assertion. A reason why there is so very little knitting done by the coastal population may perhaps be found in the scarcity of good fibre to make twine of.

3. *Ma*. The word when used in its indefinite form means brightness: *ma koa e afi* = the sky is bright. In its relative form the word means eye, mesh. The *ma* is also used as a spear-mark *ma ke iuleia*.

The design corresponds to several oblong squares, one put inside the other (figg. 9, 18).

4. *Lāpagai*, cross-line. The pattern consists of a series of parallel even lines running from one side of the bag to the other (fig. 25).

5. *Aoge*, a piece of wood, flattened, and carved on one side, and used for beating bark. The pattern imitates the carving of the wood (fig. 5).

6. *Piiu*, evening-star. It consists of a rectangularly broken line, the breaks turning inwards, and imitating a plain coil. The *Piiu* and *ma* bags are mostly manufactured in Kuni, and the Mekeo men are very eager buyers of them (fig. 17).

7. *Malamala*, tonguelets. The pattern is made of one or more broken lines of which the vertical parts are flanked with several parallel horizontal lines. It represents the *malamala* dress-ornament which consists in strips of coloured bark-cloth hanging from the waist in front of the thighs (figg. 15, 16).

8. *Ama'a*, red cockatoo. The wing-feathers of this bird are black on one side, and white on the other, which the pattern tries to imitate by a juxtaposition of black and white patches. My sample of *ama'a* is a poor one: I got it from a woman of *Inavapui kaega*, a hill-village, where the red cockatoo makes his appearance at a certain season of the year. The *ama'a* feathers are used by certain clans in a dancing-plume (fig. 19).

9. *Foame opa*, cotton-tree flower. It is a fancy name given to a combination of different patterns (fig. 23).

10. *Kobio*, mountain-range. The pattern copies the irregular up-and-downs of the mountains inland (fig. 13).

11. *Agai ake afuga*, the mark of a salmon's mouth. The design is a black square patch; it is knitted in *Inavaugi* where they fish the salmon. They say that when the salmon eats the alluvial mud that adheres to the big stones in the river-bed, it leaves an oily stain on them that is never washed off by the running water: I was shown some of those marks, and told that higher up amongst the hills where the salmon have their habitat, the river is strewn with trace bearing stones (fig. 14).

12. *Agamo*. The natives know no meaning for this word other than the ornament pattern itself: parallel even-hooked lines, running all sideways in one direction, *Agamo ipaoga*, inclined *agamo* (fig. 11), or forming together a big hook pattern, *Agamo kiuga*, *agamo* hook (fig. 12).

13. *Kinokino*, squirrel. The design reproduces the black lines which ornament the squirrel's head, the square buak being meant for the nose-marks and the out-running lines for the side marks of the face (fig. 21).

Figures 20, 22, 23 give an idea of the way a clever hand may invent a variation of a common pattern and then, as in the case of fig. 23, find a new name for it.

With Mekeo men a string-bag means a pocket, and its usual contents are chewing articles, a bamboo-box with knife, and bone fork, and a small mirror. If one man asks from another, let us say, a bit of tobacco to roll a cigaret, the negative answer will always be: *ve'a maini*, my bag is empty. Big friends only will pick things one out of another's bag: *ve'a e ikipaina*. A man of many bags means a man of many charms and prayers. When an old man is going to make over his prayer-knowledge to his son or his nephew, he says: "Come, and I'll show you my bag, *ve'a va pakinaio*."

With women a bag means womanhood: a boy when he gets his first bag, becomes a loafer, a girl becomes a worker. There is in Mekeo no ceremony to impose the bag and elevating the girl by it to a state of usefulness, but the feeling is the same. A woman is seldom seen without a *ve'aka* on her back, although it may often be empty: indeed it serves her as a cover against the sun, while working and weeding, and as a cloak against the cold and the rain, instead of the men's *iapupu* or coverlet of bark cloth.

Father ED. VAN GOETHEM, M. S. C., Yule Island, Papua.

Ein interessantes Beispiel von Binwirkung des Milieus. — In Frankreich herrscht in gewissen Kreisen seit einigen Jahren ein so starkes Bedürfnis nach „laïcisation“, daß man dort selbst zu solchen Mitteln greift, die für gewöhnlich nicht als einwandfrei bezeichnet werden. So wurde bei Offizieren und Beamten nachgespürt, ob sie noch irgendeine Äußerung religiösen Glaubens von sich gäben, ob sie an einer religiösen Feier teilgenommen, ob ihre Frauen und Kinder die Kirche besuchten u. dgl. Die Ergebnisse dieser Nachforschungen wurden auf geheimen Zetteln („fiches“) den Ministerien übermittelt, und von diesen dann entsprechende Maßregelungen der Ausspionierten, Zurücksetzung im Avancement oder völlige Ent-

lassung, durchgeführt. Wie unentrinnbar die soziologische Wirkung des Milieus ist, zeigt sich hier nun darin, daß auch ein Mann der Wissenschaft, von dem man sonst glauben möchte, daß er über solche bedenkliche Praktiken erhaben sein könnte, diesem Einfluß erlegen ist.

Der französische Ethnologe A. VAN GENNEP hatte sich schon früher als Anhänger der Laïcisations-Idee, und zwar, unverständlicherweise, selbst auf wissenschaftlichem Gebiet bekannt (s. darüber „Anthropos“, III [1908], SS. 383—384). Das tut er auch wieder in einer neueren Veröffentlichung (*Revue d'Ethnographie et de Sociologie* 1912, SS. 157—158). Aber hier zeigt er sich von seinem Milieu schon so stark beherrscht, daß er auch das oben geschilderte System der „fiches“ nicht verschmäht. Er hat ein Werkchen, die Séparatausgabe eines Vortrages, eines Kollegen, aufgestöbert, in welchem dieser zugleich mit seinen ethnologischen auch seine religiösen Überzeugungen und Ziele zum Ausdruck brachte, und VAN GENNEP beeilt sich, dieses Werkchen in einer tendenziösen Aufmachung zur allgemeinen Kenntnis zu bringen, nicht um die dort ausgesprochenen Ansichten zu widerlegen, sondern zu dem Zweck, seinen Kollegen dadurch in der Öffentlichkeit möglichst zu diskreditieren und zu schädigen.

Es muß der Vollständigkeit und Gerechtigkeit halber hinzugefügt werden, daß in Frankreich das System der „fiches“ unter der allgemeinen Verachtung der anständigen Leute aller Richtungen zusammenzubrechen beginnt. Der Fall „VAN GENNEP“ kann deshalb auch schon als eine Art „survival“ betrachtet werden.

M. A. VAN GENNEP beklagt sich (*Revue d'Ethnographie et Sociologie* 1912, SS. 157—158), daß ich ihn im Nov.-Dez.-Heft 1911 des „Anthropos“ (VI, S. 1041) einen „calomniateur“ genannt habe. Es scheint, daß er selbst Scheu trägt, das ominöse Wort „Denunziant“, das ich in bezug auf ihn gebraucht habe, zu wiederholen. Ich bedaure, diese Bezeichnung aber auch nach seinem jetzigen Rechtfertigungsversuch in womöglich verstärktem Maße aufrecht erhalten zu müssen. Nur daß sich jetzt meine Erregung, insoweit sie vorhanden war, in mitleidige Heiterkeit verwandelt. Denn die Anmaßung und die Konfusion, die hier bei VAN GENNEP zutage treten, sind in der Tat zu drollig. Er glaubt, einen vernichtenden Schlag gegen mich zu führen, indem er einen Vortrag von mir über „Neue Wege der vergleichenden Religions- und Gesellschaftswissenschaften“, der in der „Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques“ (Le Saulchoir, Kain, Belgien 1911) erschien, in tendenziös zerstückten Zitaten veröffentlicht, in welchen er mir eine doppelte Doktrin über die Degeneration vorwirft — und er bemerkt gar nicht, daß ich ganz dasselbe schon in meinem Werke „Die Stellung der Pygmäenvölker“, SS. 295 ff., vorgetragen habe! Wo bleibt also da seine großartige Entdeckung? Drollig und anmaßend zugleich ist die Meinung, die er zur Schau trägt, daß jemand, der die Degeneration in irgendeiner Weise verteidige, damit ohne weiteres in wissenschaftlichen Kreisen anathematisiert sei? Gibt es also doch unantastbare Dogmen in der „laicalen“ Wissenschaft? Es ist wirklich traurig, daß es dann noch immer Männer gibt, die den verwegenen (?) Mut der Ketzerei dagegen aufbringen. Äußerst drollig ist es, mir zu imputieren, ich habe jemals die Ethnologie als „mécéante, hérétique, dangereuse, empoisonnée“ betrachtet. Sollte mir auch einfallen! Ich denke früher und mindestens ebensoviel Liebe und Hingebung für die Ethnologie aufgebracht zu haben als M. VAN GENNEP, und ich bin so unbescheiden zu glauben, daß auch meine Leistungen neben denen des Herrn A. VAN GENNEP sich noch einigermaßen sehen lassen können. Ich kann also gar nicht ausdrücken, wie komisch es mir vorkommt, daß M. VAN GENNEP so vom hohen Roß herab seine Sprüche ergehen läßt. Das Dilemma, das VAN GENNEP dann am Schluß zu formulieren sucht, ist alles andere, nur kein Dilemma: entweder soll ich die Ethnologen und die Katholiken täuschen und sei zornig, jetzt entlarvt zu sein, oder ich sei aufrichtig und müßte VAN GENNEP danken, daß er mich so gut verstanden habe. Ob VAN GENNEP die Aufrichtigkeit, auf die ich Anspruch erhebe, richtig verstanden hat, weiß ich nicht; daß er sie falsch dargestellt hat, ist sicher. Aber es hat gar keinen Zweck, mit Leuten, die derartig unter dem Einfluß ihres Milieus stehen, zu diskutieren, und ich lege keinen Wert darauf, solche Leute zu überzeugen. Ich kann meine Kollegen, die es nach der VAN GENNEP'schen Denunziation für der Mühe wert halten, sich mit der Sache näher zu befassen, nur den Rat erteilen, sich das von ihm benutzte Büchlein selbst kommen zu lassen und im Zusammenhang zu lesen. Bis jetzt hat mir niemand von ihnen Veranlassung zu näheren Aufklärungen gegeben. Dagegen kann ich M. VAN GENNEP versichern, daß über seine Art auch solche Kollegen schon manchmal den Kopf geschüttelt haben, die im übrigen nach mir kaum nahestehen werden.

M. VAN GENNEP meint, etwas Besonderes zu sagen, wenn er schreibt, ich beschäftige mich mit Ethnologie und unterweise darin die Missionäre „Ad Majorem Dei Gloriam“ mittels des „Anthropos“. Ich gehe über den spöttischen Unterton hinweg, den er dabei durchklingen läßt und der seinem Urheber zweifellos nicht zur Ehre gereicht. Ich sage ihm nur, daß er sich wiederum irrt, wenn er glaubt, damit eine besondere Entdeckung vorbringen zu können. Freilich bemühe ich mich „ad maiorem Dei gloriam“ zu wirken, aber nicht gerade in besonderer Weise in meiner ethnologischen Tätigkeit allein, sondern überhaupt für mein ganzes Leben und Wirken kenne ich kein großartigeres und schöneres Ziel. Und dieses Ziel hat auch meine ethnologische Tätigkeit nie schädigen, sondern meine Gewissenhaftigkeit nur schärfen und meine Hingebung nur steigern können. Wenn aber VAN GENNEP mit seinen Worten vielleicht sagen wollte, daß Gottesglaube und Gottesdienst überhaupt mit echt wissenschaftlicher, also auch ethnologischer Tätigkeit nicht vereinbar sei und sie nur schädige, so würde ich die Leser einer wissenschaftlichen Zeitschrift, die die Geschichte der Wissenschaft kennen, schwer zu beleidigen glauben, wenn ich dieser törichten Ansicht auch nur ein Wort der Widerlegung widmete.

P. W. SCHMIDT, S. V. D.

* * *

Korrekturen zu E. DUNN: The Mengap Bungai Taun. Bd. VII, S. 138, Strophe 12, Zeile 3 lies *sadoh* statt *sadon*. — Strophe 13, Zeile 3 lies *madah* statt *madan*. — S. 142, Strophe 27, Zeile 6 lies *ngelintik* statt *nglinintik*. — S. 148, Strophe 63, Zeile 4 lies *bejulok* statt *bejulol*. — S. 151, Strophe 84, Z. 3 lies *manok* statt *mano*. — S. 153, Strophe 97, Zeile 2 lies *udah* statt *udan*.

Addition et Correction à SOURY-LAVERGNE et DEVÈZE: La Fête de la Circoncision en Imerina. Tom. VII, p. 358: au vers «*Kioto*, c'est un gaillard qui a su remonter les courants» il faut ajouter la note: *Gogo lahy*, ou encore, au sens propre, un caïman (*Crocodylus robustus*), nom employé dans l'ouest.



Miscellanea.

Europa.

In der Sitzung vom 29. März wurde der Preis STANISLAS JULIEN durch die Académie des Inscriptions et Belles-Lettres folgenderweise verteilt: 1000 Frcs. an M. Abbé F. M. SAVINA für sein Tày-Annamitisches Lexikon; 500 Frcs. an P. HENRI DORÉ für seine Untersuchungen über den chinesischen Aberglauben; 500 Frcs. an RAPHAEL PETRUCCI für seine Naturphilosophie in der ostasiatischen Kunst. ROBERT GAUTHIOT erhielt 1500 Frcs. für seine Untersuchungen über das Sogdianische. (T'oung Pao, 1912, S. 153.)

Unter dem Titel „Romano-Baskisches“ zeigt SCHUCHARDT-Graz (Z. f. rom. Phil., Bd. XXXV, 1912, SS. 33—41), daß viele der jüngst mit dem Kaukasischen verglichenen baskischen Wörter romanisch sind. Ob sie wieder weiteren Ursprungs sind, will Verfasser nicht erörtern, nur zwischen Romanisch und Baskisch soll ihre Beziehung dargestellt werden. So sind hier 34 Vokabeln gebucht, was bei der geringen Anzahl des bisher verglichenen Materials immerhin sehr bedeutend zu Ungunsten einer kaukasisch-baskischen Vergleichung spricht. Das um so mehr, als auch eine behauptete finnisch-baskische Verwandtschaft mit der Zuhilfenahme des Romanischen sich auflösen ließ, wo von sieben Beispielen wieder vier romanisch waren. Zusammenstellungen, wie SCH. sie in dem angezogenen Aufsatz kritisiert, können schon deshalb nicht mit völligem Stillschweigen übergangen werden, weil sie in weiteren Kreisen einen gewissen Eindruck hervorgerufen haben.

Am 30. Juni ist in Boulogne-sur-Mer, seiner Geburtsstadt, das Denkmal E. T. HAMY's enthüllt worden, eines der bedeutendsten französischen Ethnologen des 19. Jahrhunderts. Es wird wohl das erste öffentliche Denkmal sein, das einem Ethnologen errichtet wurde.

Über Lappen und Samojeden berichten W. CRAHMER und W. PLANERT nach den in Berlin ausgestellt gewesenen Individuen. Für die ursprünglichen Wohnsitze der Lappen findet man im Norden Skandinaviens, in Lappland und Nordland, steinerne, meist aus Schiefer gefertigte Altertümer, die sich nur unter Finnen und Lappen wiederfinden. Die Samojeden führen einen zweikufigen,

Europe.

Dans la séance du vendredi 29 mars de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, le Prix STANISLAS JULIEN a été réparti de manière suivante: 1000 frs. à M. l'abbé F. M. SAVINA pour son Dictionnaire Tày-Annamite-Français; 500 frs. au R. P. HENRI DORÉ pour ses Recherches sur les Superstitions en Chine; 500 frs. à M. RAPHAEL PETRUCCI pour son ouvrage la Philosophie de la Nature dans l'Art d'Extrême-Orient. — Une somme de 1500 frs. est allouée à M. ROBERT GAUTHIOT pour ses recherches sur le dialecte iranien désigné sous le nom de langue sogdienne. (T'oung Pao, 1912, p. 153.)

Sous le titre „Romano-Baskisches“ SCHUCHARDT-Graz démontre (Z. f. rom. Philol., t. XXXV, 1912, pp. 33—41) que beaucoup de mots basques comparés en ces derniers temps au caucasien sont romans. L'auteur ne veut pas examiner plus à fond s'ils ont une origine plus lointaine: il ne veut établir que les rapports romano-basques. Il relève 34 termes, ce qui, vu le petit nombre de comparaisons établies jusqu'ici, est toujours un argument peu favorable à une relation entre le caucasien et le basque. Ceci d'autant plus que même l'affinité basque-finnoise pourrait être ramenée au roman, où quatre spécimens sur sept étaient romans. Les idées critiquées par SCH. dans l'article cité ne peuvent pas être passées sous silence parce qu'elles ont fait une certaine impression dans la publicité plus large.

Le 30 juin a été inauguré à Boulogne-sur-Mer sa ville natale, le monument érigé en l'honneur de E. T. HAMY, un des ethnologues français les plus remarquables du 19^e siècle. Ce sera bien le premier monument public érigé en l'honneur d'un ethnologue.

W. CRAHMER et W. PLANERT parlent des Lapons et des Samojèdes d'après les spécimens exposés à Berlin. Au nord de la Scandinavie, de la Lapponie et de la Norvège, on trouve des antiquités en pierre, surtout en ardoise, se rapportant aux habitations primitives des Lapons et qui ne se rencontrent plus que chez les Finnois et les Lapons. Les Samojèdes voyagent

elastischen Schlitten, im Winter über den Schnee, im Sommer über die moosige Tundra. Die Lappen haben einen nur einkufigen Schlitten. Den verschiedenen Zwecken entsprechend, gibt es verschiedene Schlittenformen, daneben ist der Schneeschuh überall verbreitet. Neben dem Hund existiert das Renttier, welch letzteres das Nomadenleben seiner Besitzer fordert. Lappen und Samojeden sind Christen, aber bei den Samojeden lebt viel Erinnerung an Altheidnisches fort. Die ursprüngliche Heimat der Samojeden ist wohl wie die der Jenissei-Ostjaken in Hochasien, am Altai und am sajanischen Gebirge. Von da wanderten sie die Flüsse Ob, Irtisch und Jenissei hinab ans Eismeer. Aber in ihrer Heimat fand CASTRÉN einen ganzen Uluß des Stammes noch aus reinen Samojeden, und die Kamassinen führen noch heute solche Geschlechternamen, wie sie bei den nördlichen Samojeden gefunden werden. Auch an den Flußläufen haben sich Enklaven erhalten. Anthropologisch sind die Völker stark gemischt. Der Samojede ist klein, mittlere Größe 1·42 *m*, Haare schlicht, dunkel, nicht selten blond, Bartwuchs spärlich, Hautfarbe geblich. Schon ein einziger Teil der Samojeden hat zwei Typen: einen mongolischen, mit schmalen, höheren Außenwinkeln der Augen, vorstehenden Jochbogen, flacher Nasenwurzel, oft Prognathie. Alles das fehlt bei dem anderen, dem finnischen Typus. Reiner sind oft die Typen bei den Frauen ausgeprägt, oft aber auch nicht minder scharf schon bei Kindern. Samojeden haben wie Ostjaken sehr kleine Füße. Ungleich schwerer ist der lappische Rassentypus zu bestimmen. Durchschnittlich 1·5 bis 1·6 *m* hoch, mit schlichtem dunklem Haar, sehr häufig aber blond, oft mongolenartiges Auge, hochgradige Jochbogenbreite, spitzes Kinn, Nase klein, glatt, oft ganz charakteristisch aufgestülpt. Schon früher stellte sich bei Untersuchungen an Lappen des Enare-Sees heraus, daß kleine Exemplare dunkles, große Individuen blondes Haar haben, kleine eine große Schulterbreite haben und umgekehrt. Das Verhältnis dieser kleinwüchsigen Rassen zu den Finnen, Ostjaken und Magyaren aufzuklären, wird besonders Aufgabe der Ethnologie sein, das besonders aus den kunstgewerblichen Leistungen der Lappen, aber auch der Ostjaken, Westjaken, Mordwinen und Magyaren zu eruieren sein wird. Über Religion und Sprache gibt dann W. P. einige Zusätze. (Z. f. Ethnol., Bd. 44, 1912, SS. 105—120.)

Asien.

Das 3. Zentenar des Todes des P. MATTEO RICCI († Peking, Mai 1610) wurde unter

en traineau élastique à deux barres, en hiver sur la neige, en été sur la tundra couverte de mousse. Les Lapons ont des traîneaux à une seule barre. Il y a différentes formes de traîneaux, en rapport avec leur destination. La raquette est répandue partout. A côté du chien il y a le renne; ce dernier exige une vie nomade de ses possesseurs. Les Lapons et les Samoïèdes sont chrétiens, mais chez les derniers il y a encore beaucoup de reminiscences païennes. Le pays d'origine des Samoïèdes est probablement, comme pour les Ostiaques du Iénisséi, la haute Asie, l'Altai et les Monts Sajans. De là ils descendirent les fleuves Ob, Irtisch et Iénisséi vers la mer glaciale. Mais dans leur patrie, CASTRÉN rencontra tout un clan de la tribu des Samoïèdes, et les Kamassins portent encore aujourd'hui des noms de famille tels qu'ils se rencontrent chez les Samoïèdes du Nord. Des enclaves se sont aussi maintenues le long des fleuves. Au point de vue anthropologique, ces peuples sont très mélangés. Le Samoïède est petit; la taille moyenne est de 1·42 *m*, les cheveux lisses, foncés, parfois blonds, la barbe mince, la couleur de la peau jaunâtre. Déjà une seule partie des Samoïèdes montre deux types: le type mongole, les yeux aux angles étroits et hauts, arcade zygomatique en saillie, racine du nez plate, beaucoup de cas de prognathie; tout cela manque chez l'autre type, le finnois. Les types des femmes sont souvent plus purs, parfois cependant les enfants les ont déjà avec la même finesse. Les Samoïèdes ont, comme les Ostiaques, les pieds très petits. Le type lappon est beaucoup plus difficile à définir. Il a une hauteur moyenne de 1·50 à 1·60 *m*, la chevelure plate et foncée souvent cependant aussi blonde, yeux de Mongols, les arcades zygomatiques très larges, le menton pointu, le nez petit, uni, souvent retroussé. Déjà auparavant on avait constaté chez les Lapons du lac Enare que chez de petits individus la chevelure était foncée, chez les grands au contraire elle était blonde; les petits avaient le crâne large et viceversa. Ce sera avant tout la tâche de l'ethnologie de jeter la lumière sur les rapports entre ces races de petite taille et les Finnois, les Ostiaques et les Magyars: les objets d'art et d'industrie des Lapons ainsi que des Ostiaques, des Westiaques, des Mordwins en donneront la clé. W. P. donne quelques renseignements sur la religion et la langue de ces peuples. (Z. f. Ethn., t. 44, 1912, pp. 105—120.)

Asie.

Le 3^e centenaire de la mort du P. MATTEO RICCI († Peking Mai 1610) a été l'occasion

anderem auch durch Festschriften gefeiert, unter denen folgende besonderes Interesse beanspruchen: P. MATHEUS RICCI, S. J. *Relação escripta pelo seu companheiro P. SABATINO DE URSIS, S. J.* — Publicação commemorativa do terceiro centenario da sua morte (11 de Maio de 1910) mandada fazer pela Missão portuguesa de Macau. Roma, ENRICO VOGHERA, MDCCCCX, *in-8*, pp. 67. ANTONIO RICCI RICCARDI: *Il P. MATTEO RICCI, D. C. D. G. e la sua Missione in Cina (1578—1610).* — Onoranze nazionale nel III Centenario della sua morte. Firenze, BARBÈRA, 1910, *in-4*, pp. 100 + 1 F. n. ch. tab., port. et ill. Atti del VII Congresso Geografico Italiano - Palermo, 30 aprile — 6 maggio 1910. — Gli Itinerari del P. MATTEO RICCI attraverso la Cina. Memoria del Prof. ETTORE RICCI. Palermo, VIRZI, 1911, *in-8*, pp. 6. Atti . . . La identificazione della Cina con il Cataio dovuta al P. MATTEO RICCI (n. Macerata 1552 — m. Pechino 1610) Geografico e Apostolo della Cina. Memoria del Prof. ETTORE RICCI. Palermo, VIRZI, 1911, *in-8*, pp. 14. Onoranze nazionali P. MATTEO RICCI, D. C. D. G. (1552—1610). *in-8* de 2 ff. n. ch. Opere Storiche del P. MATTEO RICCI, S. J., edite a cura del Comitato per le onoranze nazionali con prolegomeni note e tavole dal P. PIETRO TACCHI VENTURI, S. J. Volume primo. I. Commentary della Cina. Macerata, FILIPPO GIORGETTI, 1911, gr. *in-8*, pp. LXVIII + 650, port. et pl., cartes. — Die letzte Veröffentlichung ist sehr wichtig, denn sie ist nach dem Originalmanuskript von RICCI gemacht, welches in Macerata aufbewahrt ist; sie wird die fehlerhafte Ausgabe von P. NICOLAUS TRIGAULT ersetzen. (T'oung Pao, 1912, S. 139.)

TH. KLUGE hielt in der Berliner Gesellschaft für Anthropologie usw. einen Vortrag über Aufgaben und Ziele der vergleichenden kaukasischen Sprachwissenschaft. Der Vortragende reiste 1910 zum erstenmal in den Kaukasus, um besonders georgische alte Literatur zu beschaffen. Insbesondere hatte die Sammlung von Schriftdenkmälern den Erfolg, eine große Reihe von alten Texten bis zum 8. Jahrhundert zusammenzubringen. Eine zweite Reise 1911 faßte vor allem fremde Bibliotheken ins Auge: Rom, Petersburg, Athos, Jerusalem, Sinai. Bisher ist das Lazische bearbeitet, dem das Mingrelische folgen soll, also vorläufig alles nur Arbeiten über das Südkaukasische. Es ergibt sich, daß die älteren Dialekte höher und weiter gegen die Zentralkette gelagert sind, als die jüngeren, daß das Lazische zwischen dem Georgischen und Mingrelischen steht, daß das Suanische älter ist als alle anderen. Ferner ergibt sich der Lauf der Kura als An-

de la publication d'un grand nombre de publications parmi lesquelles nous citerons: P. MATHEUS RICCI, S. J. *Relação escripta pelo seu companheiro P. SABATINO DE URSIS, S. J.* — Publicação commemorativa do terceiro centenario da sua morte (11 de Maio de 1910) mandada fazer pela Missão portuguesa de Macau. Roma, ENRICO VOGHERA, MDCCCCX, *in-8*, pp. 67. ANTONIO RICCI RICCARDI: *Il P. MATTEO RICCI, D. C. D. G. e la sua Missione in Cina (1578—1610).* — Onoranze nazionale nel III Centenario della sua morte. Firenze, BARBÈRA, 1910, *in-4*, pp. 100 + 1 F. n. ch. tab., port. et ill. Atti del VII Congresso Geografico Italiano - Palermo, 30 aprile — 6 maggio 1910. — Gli Itinerari del P. MATTEO RICCI attraverso la Cina Memoria del Prof. ETTORE RICCI. Palermo, VIRZI, 1911, *in-8*, pp. 6. Atti . . . La identificazione della Cina con il Cataio dovuta al P. MATTEO RICCI (n. Macerata 1552 — m. Pechino 1610) Geografico e Apostolo della Cina. Memoria del Prof. ETTORE RICCI. Palermo, VIRZI, 1911, *in-8*, pp. 14. Onoranze nazionali P. MATTEO RICCI, D. C. D. G. (1552—1610). *Pièce in-8* de 2 ff. n. ch. Opere Storiche del P. MATTEO RICCI, S. J. edite a cura del Comitato per le onoranze nazionali con prolegomeni note e tavole dal P. PIETRO TACCHI VENTURI, S. J. Volume primo. I. Commentary della Cina. Macerata, FILIPPO GIORGETTI, 1911, gr. *in-8*, pp. LXVIII + 650, port. et pl., cartes. — Cette dernière publication est fort importante, car elle est faite d'après le manuscrit original de RICCI conservé à Macerata; elle remplacera l'édition fautive donnée par le P. NICOLAUS TRIGAULT. (T'oung Pao, 1912, p. 139.)

TH. KLUGE a fait, devant la société anthropologique de Berlin, une conférence sur les problèmes de la science comparée des langues caucasiennes. Il a fait un premier voyage dans le Caucase, en 1910, surtout pour faire des recherches sur l'ancienne littérature géorgienne. A la recherche d'anciens monuments littéraires il a réussi à rassembler un grand nombre d'anciens textes remontant jusqu'au 8^e siècle. Un deuxième voyage, en 1911, avait surtout pour but les bibliothèques étrangères, à Rome, à St. Pétersbourg, au mont Athos, à Jérusalem, au Sinai. Jusqu'ici il s'est occupé du Lazique; le Mingrélien suivra; ce sont donc provisoirement des travaux sur le caucasien du sud. Il en ressort que les anciens dialectes sont situés plus vers la chaîne centrale que les dialectes récents, que le lazique occupe une position intermédiaire entre le géorgien et le mingrélien, que le souanais est plus ancien que tous les autres. Le cours de la

marischlinie der Südkaukasier. Auch eine Einwanderung von Westen ist aus dem früheren Territorialbesitz der Georgier zu erkennen. (Z. f. Ethnol., Bd. 44, 1912, SS. 174—177.)

Afrika.

Die Schmiede bei den Wadschagga. — Wie bei den benachbarten Masai wird auch bei den Wadschagga das Schmiedegewerbe nur von bestimmten Familien ausgeübt; jedoch ist die soziale Stellung der Schmiede bei beiden Völkern eine ganz entgegengesetzte. Bei den Masai sind die Schmiede eine verachtete, unterworfenen Kaste, bei den Wadschagga aber mit besonderer Ehrfurcht behandelte und einflußreiche Familien. Als vornehmliche Ursachen der ehrfurchtsvollen Behandlung der Schmiede bei den Wadschagga gibt B. GUTTMANN außer dem Umstande, daß es sich hier nicht um eine unterworfenen Volksklasse, sondern um freiwillig aufgenommene Sippen handelt, folgendes an: 1. Der Schmied ist der Verfertiger tödlicher Waffen, die er unter Beobachtung besonderer Regeln herstellt. 2. Wunderbar ist für den Naturmenschen seine Kunst, Eisen mit Eisen zu verbinden. Es läßt ihn dies geradezu an übermenschlichen Kräften teilhaben. 3. Nicht zuletzt sind es die Geräte, die diese Scheu belebten, unter ihnen besonders Blasebalg und Hammer. Sie behaupteten am Anfange gar von dem Gebläse, daß der Meister Kinder darin eingesperrt halte, die ihm Luft in das Kohlenfeuer zublasen müßten. Als ein Beispiel der Ehrfurcht kann angesehen werden, daß auch heute noch niemand wagt, einem Schmied irgend etwas aus seiner Werkstatt zu entnehmen; obwohl letztere, nach allen Seiten offen, meist in der Nähe stark begangener Wege steht. Alle fürchten nämlich, der Schmied könne sie verfluchen oder die bösen Geister, die in seinem Hammer wohnen, gegen sie loslassen. Trotz dieser Ehrfurcht vor der Schmiedesippe suchen die Wadschagga doch einer Verheiratung mit derselben auszuweichen. Es besteht kein eigentliches Eheverbot, wohl aber ein starkes Vorurteil, und zwar sowohl gegen die Ehegemeinschaft mit einem Schmiede, als auch gegen die mit einem Mädchen aus dem Schmiedegeschlechte. Merkwürdig ist der Grund, den man für ersteres angibt: eine Schmiedefrau kann sich nicht so leicht wie andere Frauen von ihrem Manne trennen. Es bedarf dazu außer der gegenseitigen Zustimmung noch besonderer Förmlichkeiten, die den übrigen Wadschagga ganz fremd sind. Was über die Verheiratung mit Schmiedetöchtern an-

Kura forme la ligne de démarcation vers les Caucasiens du sud. Une immigration de l'ouest est aussi facile à reconnaître des anciennes possessions territoriales géorgiennes. (Z. f. Ethnol., t. 44, 1912, pp. 174—177.)

Afrique.

Les forgerons chez les Wadchagga. — De même que chez la tribu voisine des Massaï le métier de forgeron n'est exercé chez les Wadchagga que par des familles déterminées. Leur position sociale cependant est bien différente chez les deux peuples. Tandis que chez les Massaï, ils forment une caste méprisée et asservie, ce sont chez les Wadchagga des familles d'une haute influence et particulièrement respectées. B. GUTTMANN allègue comme causes principales de ce respect dont les forgerons sont traités chez les Wadchagga, à part la raison que chez eux il ne s'agit pas d'une classe de peuple asservie mais d'une caste qui se constitue librement: 1° Le forgeron est le fabricant des armes meurtrières dans la fabrication desquelles il observe des règles spéciales. 2° Son art de fondre ensemble deux morceaux de fer sans aucun moyen intermédiaire apparaît miraculeux à l'homme primitif qui à cause de cela le fait réellement participer à des puissances surnaturelles. 3° Enfin ce sont ses outils, tout spécialement le soufflet et le marteau, qui n'ont pas peu augmenté cette peur respectueuse. Dans les premiers temps ils étaient même persuadés que dans leurs soufflets les forgerons tenaient renfermés des enfants qui leur soufflaient la braise. Comme preuve ultérieure de ce respect on peut aussi considérer qu'aujourd'hui encore personne n'oserait rien voler dans une forge bien que celle-ci, ouverte de tous les côtés, se trouve ordinairement dans la proximité des routes fort fréquentées. C'est parce que tous ont peur que le forgeron ne fasse des imprécations contre eux, ou qu'il ne leur envoie les mauvais esprits qu'il croient renfermés dans son marteau. Malgré ce respect pour la caste des forgerons, les Wadchagga se gardent néanmoins de contracter le mariage avec eux. Non qu'il y ait une vraie défense de mariage, mais c'est plutôt un préjugé enraciné, soit contre le mariage avec un forgeron, soit contre celui avec une jeune fille sortie de cette caste. Quant au premier, la raison en est assez curieuse: C'est que la femme d'un forgeron ne peut se séparer aussi facilement de son mari que le peuvent les autres femmes, ou que pour cette séparation il y a, le consentement mutuel présupposé, une foule de formalités à observer qui ne s'appliquent

geht, so herrscht die Meinung, sie brächten ihren Männern einen frühen Tod. Groß ist auch die Furcht der Wadschagga vor dem Blute der Schmiede. Niemand will bei ihnen den Aderlaß vornehmen, das gewöhnliche Erleichterungsmittel bei vielen inneren Krankheiten, so daß die Schmiedesippe sich diesen Beistand gegenseitig selber leisten muß. In dieser Beziehung stehen die Schmiede der Häuptlingssippe gleich; auch das Blut eines Onkels, wie auch das alter Leute erscheint den Wadschagga gefährlich. In den westlichen Landschaften des Kilimandscharo war es den Schmieden verboten, mit in den Krieg zu ziehen. Man fürchtete, ihre Gegenwart werde Schaden bringen; wie es scheint, deshalb, weil die Schmiede nach Anschauung der Wadschagga als Verfertiger tödlicher Waffen Gott verhaßt sind. Wahrscheinlich aber ist dieses religiöse Motiv nicht das ursprüngliche, sondern handelt es sich hier um einen Einfluß der Masai-Sitte, welche die Schmiede aus Verachtung vom Kriegszuge ausschließt. (Z. f. Ethnol., 1912, Heft 1.)

Kapitän R. AVELOT veröffentlicht einige Zeichnungen über religiöse Praktiken der Bakale (Ogowe). Er findet, daß ihr religiöses Leben intensiver ist als das der Fang, ihrer Nachbarn. Er beschreibt einige seltsame religiöse Monumente, deren genaue Bedeutung er nicht erfahren konnte, unter denen sich eine Art Portikus befindet, vor dem die Beschneidung vorgenommen wird. Die Geheimorganisation des *M'beriti* ist vorhanden; die *ficus religiosa* gilt als heiliger Baum. Am Schluß diskutiert A. die Angaben, die schon DU CHAILLU über die Bakale geliefert hatte. Er nimmt dabei Gelegenheit, über das Verbreitungsgebiet des Namens *Anyambie* und seiner Verwandten, der auch bei den Bakale für das höchste Wesen gebraucht wird, neue Angaben zu machen. Von *Anyambie* muß man unterscheiden *N'djambie*, die Schutzgöttin der Frauen. Es gibt bei den Bakale Gruppen- und Individualtotemismus. (Bulletins et Mémoires de la Soc. d'Anthr. de Paris, 1911, pp. 283—297.)

Amerika.

Bezüglich der Entstehung des Maya-Bogens in der Architektur Yukatans glaubt E. H. THOMSON nachweisen zu können, daß im alten *ná*, dem indigenen palmengedeckten Hause, die Vorgeschichte dieser Architektur zu suchen ist. Auch deckt sich das Vorkommen des Bautyps mit der Verbreitung der Mayakultur. Das Bauen

pas aux autres. En ce qui regarde enfin le mariage avec les jeunes filles de la caste des forgerons l'opinion commune prétend qu'elles apportent à leurs maris une mort prématurée. Les Wadchagga craignent également beaucoup le sang des forgerons; personne ne veut les saigner ce qui chez ce peuple est le remède ordinaire dans beaucoup de maladies internes, de sorte que les forgerons doivent se rendre mutuellement ce service. A ce point de vue, les forgerons sont mis sur le même pied que les chefs. Les Wadchagga croient de plus que le sang d'un oncle ou celui des vieilles gens est périlleux lui aussi. Dans les parties occidentales du Kilimandcharo il y avait pour les forgerons défense de partir pour la guerre. On se disait que leur présence serait funeste au reste des guerriers parce que, d'après la croyance des Wadchagga, les forgerons comme fabricateurs des armes meurtrières étaient détestés par Dieu. Il semble cependant que ce motif religieux n'ait pas été le motif primitif mais qu'en cela il faut plutôt voir une influence des mœurs des Massai qui, par mépris pour les forgerons, leur défendaient d'aller en guerre. (Z. f. Ethnol., 1912, Heft 1.)

M. le Capitaine R. AVELOT donne quelques notes sur les pratiques religieuses des Bakalé (Ogôouvé). Il trouve que leur vie religieuse est plus intense que celles des Fangs, leurs voisins. Il décrit quelques monuments religieux très étranges, dont il n'a pas réussi de savoir la signification exacte, et parmi lesquels une espèce de portique devant lequel la circoncision est faite. L'organisation du culte secret de *M'beriti* existe; le *ficus religiosa* est un arbre sacré. A la fin M. A. discute les données fournies déjà par DU CHAILLU sur les Bakalé, où il prend occasion de s'étendre sur l'aire de diffusion du nom *Anyambie* et formes apparentées que porte l'Etre Suprême chez les Bakalé. Il en faut distinguer *N'djambié*, esprit protecteur des femmes. Il y a chez les Bakalé le totémisme clanique et individuel. (Bulletin et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris, 1911, pp. 283—297.)

Amérique.

Par rapport à l'origine de l'arc des Maya dans l'architecture du Yucatan, E. H. THOMSON croit pouvoir démontrer qu'il faut chercher l'origine de cette architecture dans l'ancien *ná*, la maison des indigènes, couverte de feuilles de palmier. L'existence de ce type architectural coïncide avec la diffusion de la civilisation Maya. On bâtit

Terrassen ist noch heute nach Möglichkeit Brauch; nur Tempel, wie überhaupt religiöse Bauten, stehen auf Pyramiden. Letztere Tatsache ist kein Hindernis, daß das Ganze nur einen hygienischen Grund hat und bei dem großen Reichtum an Sklaven auch leichter ausführbar war. Das *ná* ist ein sehr fein überlegtes und praktisch ausgeführtes Bauwerk. Es läßt sich in seiner Entwicklung vom einfachen zum komplizierten Typ verfolgen, was später einmal dargestellt werden soll. Der Vergleich ist ausgeführt zwischen einem Haus des Dorfes Pisté nächst Chichén Itzá und dem Südwest-Eckzimmer des Hauses der dunklen Schrift* in genanntem Ort. Sechs oder acht Pfähle tragen in Gabelungen Quer- und Längshölzer, auf denen das ganze Satteldach wieder mit gegabelten Füßen ruht. Das ist das Wesentliche des Hauses, dessen Dachstuhl unter dem Firstbalken eine doppelte oder gekreuzte diagonale Verstrebung hat. Die Palmblatteindeckung ist auch eine ganz originelle, während die Wandung des Hauses eine häufiger vorkommende Art senkrechter Stabauflage darstellt. Mehr als 100 vermessene Häuser gaben folgende stehende Proportionen: Die Breite ist $\frac{1}{2}$, die Höhe $\frac{2}{3}$ der Länge; Längswand und Dachhöhe sind gleich. Vielfach ist der Boden innen einen Fuß gegen das Terrain erhöht, oft auch außen um die Wand herum ein leicht hoher Erdsaum anstehend. In dem Steinwerk ist nun sogar neben der beibehaltenen Proportion in dem sogenannten Maya-Bogen auch die alte Firsteindeckung imitiert. Wände und Wandaufteilung, Grundlinien und Maße, Form, Neigungswinkel und Bedachung, alles ist hier im Bau Reminiszenzen der früheren Palmhütte, und zwar wegen der ganz originellen Form auch in ihren Nachahmungen mit einer auffälligen Eigenheit erhalten. (Am. Anthr., Vol. 13, 1911, SS. 501—516.)

Die American Anthropological Association hielt am 27. Dezember 1911 eine eigene Sitzung über das Problem von der Einheit oder Mehrheit der amerikanischen Kultur und ihrem wahrscheinlichsten Ursprungsort. Das Ganze hatte die Form einer Diskussion, in der die einzelnen Fachgelehrten die letzten Resultate ihres Faches vorlegten. Nachdem J. W. FEWKES einleitend die Möglichkeiten für eine Beantwortung der Frage aufgewiesen und HRDLČKA die verschiedenen bis heute gegebenen Antworten vorgelegt, begann letzterer mit der physischen Anthropologie. Zuerst glaubt er, durch einige charakteristische Eigenheiten

encore aujourd'hui autant que possible sur des terrasses; il n'y a que les temples et les édifices religieux en général qui sont construits sur des pyramides. Cette dernière particularité n'empêche pas que tout cela n'ait qu'une raison hygiénique et ne fut aussi plus facile à exécuter, vu le grand nombre des esclaves. Le *ná* est une construction qui témoigne de beaucoup de réflexion et d'esprit pratique. On peut en poursuivre le développement depuis le type le plus simple jusqu'au plus compliqué, ce que l'auteur fera voir plus tard. Il tire une parallèle entre une maison du village Pisté près de Chichén-Itzá et la chambre à l'angle sud-ouest de la «maison à l'écriture obscure», dans les ruines mentionnées. Six ou huit poteaux supportent des fourchures avec des traverses et des longuerines sur lesquelles tout le toit à deux pentes repose avec des pieds fourchus. C'est là l'essentiel de la maison; le faîtage a des contrefiches en diagonale double ou croisée sous la faite. La toiture en feuille de palmier est aussi très originale, tandis que les murailles de la maison représentent la forme plus commune de bâtons verticaux. La mesure de plus de cent *ná* donne les proportions fixes suivantes: La largeur est la moitié, la hauteur les deux tiers de la longueur, la muraille longitudinale et la hauteur du toit sont égales. Le plancher intérieur s'élève souvent d'un pied au-dessus du terrain environnant; à l'extérieur, une bordure de terre de hauteur égale fait le tour des murailles. Dans l'ouvrage de pierre il y a même, à côté de la proportion gardée dans l'arc de Maya, une imitation de l'ancien faîtage. Les murailles et leur division, le plan et les proportions, la forme, l'angle d'inclinaison et la toiture, tout dans cette architecture est une reminiscence de l'ancienne hutte en feuilles de palmiers et à cause de la forme tout à fait originale, les imitations ont elles-mêmes conservé le cachet d'originalité. (Am. Anthr., vol. 13, 1911, pp. 501—516.)

L'association anthropologique américaine tint, le 27 décembre 1911, une session spéciale sur le problème de l'unité ou multiplicité de la culture américaine et de l'endroit probable de son origine. La séance eut la forme d'une discussion dans laquelle les spécialistes présentèrent les derniers résultats de leurs études. Après que J. W. FEWKES eut ouvert la séance en démontrant les possibilités pour la réponse à cette question et que HRDLČKA eut exposé les différentes réponses données jusqu'aujourd'hui, ce dernier commença par l'anthropologie physique. Il crut d'abord pouvoir prouver par quelques propriétés caractéristiques que la race américaine

zeigen zu können, daß die amerikanische Rasse etwas Einheitliches sei. Eine weitere Frage sei, wo diese Rasse die nächsten Verwandten zu haben scheine. Allgemein sei das die östlichste Hälfte Asiens und ein Gutteil von Polynesiern, jedenfalls unter den gelblichbraunen Menschen. Näher anzugeben, welcher Zweig dieser Rasse, ob Malaien oder Tibeter, Nordasiaten oder Leute vom oberen Jenissei, die näheren Verwandten seien, werde sich schwer sagen lassen. Das meiste spreche für Nordostasien, die polynesische Abwanderung sei jedenfalls rezenter, nachdem schon mehrere Kulturen in Amerika bodenständig geworden. — Auf geologischem Standpunkte stehend, zeigt dann W. H. DALL zunächst, daß eine Wanderung von Asien nach Amerika nicht über die Aleutenkette erfolgt sein könne. Diese Hypothese müsse man vollständig fallen lassen. An zweiter Stelle komme die Beringstraße in Betracht. Sie sei weniger tief, aber ein starker Unterschied geologisch zwischen der amerikanischen Halbinsel Seward oder Kaviak und der Chukchi-Halbinsel. Zu keiner Zeit einer möglichen Einwanderung sei hier die amerikanische Halbinsel höher gewesen, also die Meerenge geschlossen. Im Gegenteil, im Pliozän war das Land tiefer, das Klima milder, die Beringstraße breiter. Wenn man die zirkumpolare Fauna und die paar von Süden eingewanderten Spezies ausschließt, so muß das submarine Tal in der Beringstraße eine vollständig trennende Zone zwischen der asiatischen und amerikanischen Fauna bilden. Und wenn hier vereinzelt auf Eis Faunawanderungen möglich sein sollen, so wird man doch Kanoefahrten voraussetzen müssen, oder es wagte sich der Mensch auf den Weg der größeren Tiere, über das feste Eis. Eine dritte Hypothese bleibt möglich: die Hebung der Seward-Halbinsel ging parallel mit einer Senkung des Meeresbodens in der Gegend des seichten Wassers nördlich der Beringstraße. Jedenfalls sind so gut wie gar keine Anzeichen für eine Verbindung zwischen Asien und Amerika in früheren Zeiten vorhanden. — J. W. GIDLEY legte als Paläontologe dar, wie trotz der Landbrücke für größere Mammalien im beginnenden Pleistozän, damals der Mensch nicht in Amerika war. Aber eine ähnliche Landbrücke existierte am Ende der letzten Eiszeit, die wohl dauerte bis in rezente Zeiten, wie die nahe Ähnlichkeit der lebenden Mammalien beiderseits der heutigen Beringstraße zeigt. Die ersten authentischen Funde reichen nur bis in die letzte Eiszeit, wenn überhaupt so weit, da die genannte jüngere Landbrücke das noch in Zweifel setzt. Die Landbrücke war breit, bewachsen, mit mildem Klima,

était homogène. Une autre question était où cette race semblait avoir ses plus proches parents. En général, c'était la moitié orientale de l'Asie, une bonne partie de la Polynésie, en tout ces les races jaunâtres-brunes. Il sera difficile d'indiquer plus en détail quelle branche de ces races sont les plus proches parents, les Malais, Tibétains, les Asiates du nord-est, ou les habitants du Lénnésséi. Les arguments les plus formidables militent pour les Asiates du nord-est; l'immigration polynésienne est certainement d'ordre plus récent, après que plusieurs civilisations avaient déjà pris possession du sol de l'Amérique. — En se plaçant au point de vue géologique, W. H. DALL montre d'abord qu'une immigration d'Asie en Amérique n'a pu s'effectuer par les Aleutes; c'est une hypothèse qu'il faut abandonner absolument. En deuxième lieu, le détroit de Béring viendrait en ligne de compte. Il n'est pas très profond, mais il constitue, au point de vue géologique, une ligne de démarcation très nette entre la presqu'île américaine de Seward ou Kaviak et la presqu'île Chukchi. En aucun temps d'immigration possible, la presqu'île américaine n'y a été plus haute et le détroit, par conséquent, plus rétréci. Au contraire, dans le pliocène, le pays était plus bas, le climat plus doux, le détroit plus large. En faisant abstraction de la faune circumpolaire et des quelques espèces immigrées du sud, la vallée submarine du détroit de Béring toute une séparation entre la faune asiatique et américaine. Et si, en des cas isolés, la faune a pu être transportée par les glaces, faudra supposer pour les hommes au moins de longs voyages en canot, à moins que l'homme n'ait suivi, sur la glace ferme, la piste des animaux plus grands. Une troisième hypothèse reste ouverte: l'élévation de la presqu'île de Seward fut parallèle à un abaissement du sol de la mer dans les environs des eaux basses au nord du détroit de Béring. En tout cas, il n'y a à peu près aucun signe pour une cohésion entre l'Asie et l'Amérique dans les temps anciens. — J. M. GIDLEY, en sa qualité de paléontologue, expose que malgré le pont de terre pour les grands mammifères au commencement du pleistocène, l'homme n'était pas alors en Amérique. Mais un pont semblable exista à la fin de l'époque glaciaire et il dura jusqu'à un temps récent comme la grande ressemblance des mammifères encore vivants de deux côtés du détroit de Béring le prouve. Les premières découvertes authentiques ne remontent que vers la dernière période glaciaire, si tant qu'il faut leur donner, puisque le pont continental mentionné tout à l'heure, le rend douteux. C

wohnbar an der Südküste. — A. H. CLARK igt an der Verteilung der Tierwelt, daß e Südälfte, Polynesien nämlich, wie Afrika aktisch fast ganz außer dem Bereich der Möglich- it fallen, so daß nur ein das Beringsmeer decken- r Kontinent übrig bleibe. — Archäologisch trachtet, sieht W. H. HOLMES auch die Bering- raße als den besten Weg an, will aber Polynesien d selbst die schwarze Rasse nicht von der Zu- anderung ausschließen. Die Einheit oder Mehr- eit hänge auch stark ab von der Lösung dieser age in der Alten Welt. — Einige ethnologi- che Beiträge zur Lösung des Problems bietet C. FLETCHER, wonach sie die amerikanischen reinwohner für eine einheitliche Rasse oder einen weig einer solchen Rasse hält, die schon weiten orsprung vom Urmenschen und seiner Kultur s gewonnen habe. — Einige andere ethnologi- che Daten legt W. HOUGH dar, das Feuer- ohren, die Waffen, Lampen, Blasrohr und den ugelbogen (sling-bow), welch letztere beide zu mmen in Amerika und der Südsee sich finden, ann die Rindenstoffbereitung. Dabei könne doch RDLÍČKA recht haben mit der Annahme eines ordostasiatischen Ursprunges, da eine Wanderung on Kultur keine der Kulturträger oder gar deren bstammung voraussetze. — Die gesammelten nschauungen über Astronomie bei den Indi- ern führen ST. HAGAR zu dem einzigen Urteil: ie Astronomie zeigt, daß Verbindung mit merika bestand in später prähistorischer Zeit. — BARTSCH bespricht die Meeresströmungen s denkbare Wege der Kulturwanderung, die eßen auch nach und neben der Urbewölkerung ordostasiatische Einflüsse im Nordwesten Ame- kas, polynesische und melanesische in Zentral- merika, australische und neuseeländische an der Vestküste Südamerikas, südwestafrikanische in üdamerika und Westindien und sogar Nord- merika, südeuropäische und westafrikanische in Vestindien und Ostnordamerika erwarten. — HAMBERLAIN zählt die linguistischen Ver- irrungen der Vergangenheit auf, damit deren egative Erfolge kennzeichnend. Das „Paläoasiati- che“ in Nordostasien sei eine Rückwanderung, ie BOAS annehme, ein Zweig der amerikani- chen Sprache. Für Amerika bleibe die Innen- fferenzierung der Sprachen bestehen, wenn auch deren Einheit zurzeit noch unerwiesen ist. — Auch e Mythologie weise nach R. B. DIXON einige erührungspunkte auf, besonders sei Nordwest- merika und Nordostasien eine beinahe einheit- che Gruppe, während auch andere Gleichheiten it dem Süden bestehen. (Am. Anthr., 1912, S. 1—59).

pont était large, couvert de végétation, au climat doux et habitable à la côté méridionale. — A. H. CLARK fait voir que d'après la répartition du regne animal l'hémisphère australe, la Polynésie aussi bien que l'Afrique sont pratiquement presque entièrement hors de cause; il ne reste donc qu'un continent couvrant la mer de Béring. — Au point de vue archéologique, W. H. HOLMES considère aussi le détroit de Béring comme la meilleure route, mais il ne veut exclure de l'immigration ni la Polynésie, ni même la race noire. La question de l'unité ou multiplicité dépend aussi beaucoup de la solution qu'on donne à cette question dans le monde ancien. — A. C. FLETCHER donne quelques contributions ethnologiques pour la solution du problème, d'après lesquelles elle considère les habitants primitifs de l'Amérique comme une race homogène ou une branche de cette race qui s'est déjà bien développée depuis l'homme primitif et sa civilisation. W. HOUGH expose quelques autres données ethnologiques, l'art de se procurer du feu par la foration, les armes, les lampes, la sarbacane et l'arc pour jeter des balles (sling-bow); ces deux armes se trouvent tant en Amérique que dans l'Océanie; finalement la fabrication d'étoffes d'écorce. Néanmoins H. pourrait avoir raison avec sa supposition d'une origine nord-est-asiatique, puisqu'une migration de la culture ne présuppose pas une migration des agents de cette culture, beaucoup moins une affinité de race. — Les idées sur l'astronomie que ST. HAGAR a recueilli chez les Indiens le conduisent à ce seul résultat: l'astronomie prouve qu'il y a eu des relations avec l'Asie dans les derniers temps préhistoriques. — P. BARTSCH traite des courants de l'océan comme voies possibles des migrations d'une culture à côté et après une population autochtone il y a des possibilités pour des influences nord-est-asiatiques dans le nord-ouest américain, des influences polynésiennes et malaises dans l'Amérique centrale, d'australien- nées et de Nouvelle-Zélande à la côté occiden- tale de l'Amérique du Sud; de l'Afrique du sud- ouest dans l'Amérique du Sud, aux Indes occi- dentales et même dans l'Amérique du Nord; d'Europe et de l'Afrique occidentale aux Indes occidentales et dans l'est de l'Amérique du Nord. — CHAMBERLAIN énumère les aberrations lin- guistiques du passé et en caractérise le succès négatif: le «paléoasiatique» dans le nord-est de l'Asie serait une «remigration», comme BOAS le suppose, une branche de la langue américaine. La différence intrinsèque des langues est un fait pour l'Amérique, leur unité n'est pas encore démon- trée aujourd'hui. — La mythologie donne aussi

J. DYNELEY PRINCE veröffentlicht in *Am. Anthr.* (1912, SS. 109—126) neues Material über die San Blas-Sprache in Panama, die er für eine Verwandte der Cura-Sprache in Darien hält, in Verbindung stehend mit der Chibcha-Gruppe in Kolumbia.

Über die hauptsächlichsten Ergebnisse seiner Araguaya-Reise berichtet KISSENBERTH (*Z. f. Ethnol.*, Jg. 44, 1912, SS. 36—59). Zunächst zwang eine Verzögerung den Forscher, am Mearim bei den halbzivilisierten Guajajara-Indianern zu verbleiben, die drei Dörfer nächst Barro do Corda bewohnen. Hier wurde das wenige über sie bekannte Sprachmaterial durch neue Aufnahmen und Phonogramme vermehrt. Die Leute sind Tupi, klein von Gestalt, Frauen 143·5, Männer 152·5 *m* im Mittelmaß, hatten früher das heute noch selten anzutreffende Stammesabzeichen einer blauschwarzen Linie, die unmittelbar über den Nasenflügeln beginnend, jederseits zum Mittelohre hinzieht. Beide Geschlechter haben die Schneidezähne spitz zugefeilt. Eine Strecke aufwärts wohnten die den Gẽ angehörigen Canella, bei denen Couvade noch im Brauch ist. Sie haben ein kreisrundes Dorf mit festen palmstrohgedeckten Hütten. Die Canella sind mittelgroß und schlank. Stammesabzeichen ist eine eigenartige Haarkalotte, die durch einen enthaarten Ring um den Kopf hergestellt wird. Die Männer tragen Holzscheiben und Ringe in den durchlochten Ohrläppchen. Sie sind passionierte Ringkämpfer und verfertigen kunstvolle Flechtarbeiten. Sie sind den Kayapó verwandt. Stromauf unternahm K. drei Reisen von Conceição aus: die erste und dritte zu den Mëkubengokrã-Kayapó, die zweite zu den Karajã, die in neun Niederlassungen am Araguaya und in einem Dorf des Innern der Insel Bananal wohnten. Ringkämpfe und Maskentänze wurden photographiert, Tanzmasken erworben und diese unter einer eigenen Zeremonie ausgeliefert. Das Tapirapé ist eng mit Guajajara verwandt. Eingehend wurden die Mëkubengokrã-Kayapó studiert. Sie sind stark gemischt, die Frauen klein. Stammesabzeichen ist eine mit dreieckig stehengelassenem Haarzipfel bestandene Glatze. Ohrläppchen und Unterlippe werden gleich nach der Geburt durchbohrt, aber nur Lippenscheiben getragen. Die Indianer haben ausgebildeten Mondkult.

d'après R. B. DIXON, quelques points de rapprochement; le nord-ouest de l'Amérique et le nord-est de l'Asie forment presque un groupe homogène, tandis qu'il y a aussi quelques points d'identification avec le Sud. (*Am. Anthr.*, 1912, pp. 1—59.)

J. DYNELEY PRINCE public (*Am. Anthr.*, 1912, pp. 109—126) de nouveaux matériaux sur la langue de San Blas au Panamas qu'il croit être apparentée avec la langue Cuña dans la Darien et rapprochée du groupe Chibcha en Colombie.

Dans la *Z. f. Ethn.* (vol. 44, 1912, pp. 36—59) KISSENBERTH communique les principaux résultats d'un voyage le long de l'Araguaya. Des obstacles forcèrent d'abord l'explorateur à rester au Mearim, chez les Indiens Guajajara qui sont demi civilisés et habitent trois villages près Barro do Corda; les quelques fragments de leur langue connus jusqu'ici y furent augmentés par de nouvelles collections de mots et des phonogrammes. Les gens sont de la famille des Tupi, petits de taille, les femmes 143·5, les hommes 152·5 en moyenne; autrefois il avaient comme signe distinctif de leur tribu une ligne bleu-noir partant immédiatement au-dessus des lobes du nez et allant des deux côtés au centre des oreilles; elle se rencontre aujourd'hui rarement. Les deux sexes ont les incisives supérieures limées en pointe. Un peu plus en amont habitaient les Canella qui font partie des Gẽ; la couvade est encore en usage chez eux. Ils ont un village en forme de cercle avec des huttes solides, couvertes de paille de palmier. Leur taille est moyenne et élancée, le signe caractéristique de la tribu est une calotte de cheveux singulière qui est produite par un anneau sans cheveux autour de la tête. Les hommes portent des plaques de bois et des anneaux dans les lobes de l'oreille; ce sont de lutteurs passionnés et ils fabriquent des tressages très artistiques. Ils sont apparentés aux Kayapó. De Conceição, K. entreprit trois voyages en amont du fleuve: le premier et le troisième chez les Mëkubengokrã-Kayapó, le second chez les Karajã qui habitaient en neuf villages sur l'Araguaya dans un village à l'intérieur de l'île Bananal. Il photographia des luttes athlétiques, des danses masquées, acquit des masques qui lui furent livrés avec une cérémonie particulière. Le Tapirapé a une grande affinité avec le Guajajarã. Des études approfondies furent faites chez les Mëkubengokrã Kayapó. Ils sont fortement mélangés, les femmes petites. Le signe distinctif de la tribu est une tonsure avec une mèche triangulaire de cheveux au milieu. Les lobes

d'oreille et les lèvres inférieures sont percées dès la naissance, mais on ne porte des plaques qu'aux lèvres. Les Indiens ont un culte lunaire très développé.

Ozeanien und Australien.

Zum Eingebornenrechte der Buin auf Bougainville (Deutsche Salomoninseln) schreibt THURNWALD (Z. f. vergl. Rechtsw., Bd. 23, 1911, SS. 309–364). Nicht einmal in kasuistischen Rechtssprüchwörtern scheint bei diesen Melanesiern eine Norm zu bestehen, dennoch besitzen sie ein latentes Rechtsbewußtsein. Das Land wird politisch in Gaue geteilt, deren Grenzen fest umschrieben sind, die Gaue zerfallen in Siedefungen. Die Häuptlingsschicht der Buin scheint der hochgewachsenen Monobevölkerung anzugehören, die vor einem Menschenalter auch Alu eroberte und bevölkerte. Der andere Typ des gewöhnlichen Volkes zeigt deutliche Verwandtschaft mit dem der kleinen, mehr breitschädigen Gebirgsbewohner Bougainvilles. Die große Ebene bietet leichte Verkehrsverhältnisse und guten Anbau der Knollenfrüchte, Taro, Yam, dann für Kokosnußpalmen, Sagopalmen, Bananen, Brotfrucht- und Mandelbäume, wilde Äpfelsorten. An Fleischkost haben sie Schweine, meist verwildert, selten Opossum, Hunde, Ratten, dann Fische, Aale, Schaltiere, Eidechsen. Betel wird gekaut, Tabakblätter getrocknet und geräuchert. Die Schlafhäuser stehen auf Pfählen, Werk- und Vorrathshäuser, Häuptlingshallen stehen auf dem Erdboden, letztere haben nie Seitenwände, sondern nur ein Sagoblattdach auf Pfählen. An Kulturbesitz sind Korb- und Taschenflechtereie, Arm-, Leib- und Hutbänder, Tragbeutelknoten, Töpferei, Speere, Pfeile, Steinbeile vorhanden. Der Bogen wird auswärts an der Kaiserin Augusta-Bai hergestellt, während sie selbst Speere und Pfeile exportieren. Die Grundlage für die staatliche Ordnung bilden die unter feierlichen Zeremonien abgeschlossenen Treubündnisse, die zwischen Häuptling und seinen Mannen, zwischen Häuptlingen wechselseitig, zwischen Häuptling und Großhäuptling geschlossen werden, und zwar als ganz persönliche Beziehungen, die jeweils mit eines jeden Sohn oder Bruder wieder neu einzugehen sind und Blutrache- und Kriegspflicht nach sich ziehen. Dreierlei Häuptlinge gibt es: Kleinhäuptlinge (Hausväter ihrer Familien, die eine Versammlungshalle mit $\frac{1}{2}$, bis 2 Dutzend Trommeln und Festessen geben können, Muschelgeld und persönliches Ansehen besitzen), Hundertschaftshäuptlinge (die 50 bis 100 Mannen haben und viele Treubündnisse schlossen), die Groß-

Océanie et Australie.

Par rapport au droit des indigènes de Bouin à Bougainville (Iles Salomon Allemandes), THURNWALD (Z. f. vergl. Rechtsw., t. 23, 1911, pp. 309–364) fait les observations suivantes. Ces Mélanésien ne semblent pas même posséder une jurisprudence consistant en proverbes de casuistique juridique. Ils ont cependant un sentiment latent de justice. Le pays est divisé, au point de vue politique, en cantons dont les limites sont exactement circonscrites; les cantons se subdivisent en colonies. La famille des chefs chez les Buin semble appartenir à la population svelte des Mono qui, il y a une génération, conquiert et peupla Alu. Le type du peuple ordinaire fait voir une affinité marquée avec les habitants des montagnes de Bougainville, plus petits et brachycéphales. La grande plaine rend facile les communications et la culture des tubercules, du taro, du yam; on y trouve encore des cocotiers, des sagoutiers, des bananiers, des arbres à pain des amandiers, des pommiers sauvages. Ils mangent la viande des porcs qui sont généralement sauvages, plus rarement des opossums, des chiens, des rats, ensuite des poissons, des anguilles, des crustacés, des lézards. On mâche le bétel, on sèche et brûle des feuilles de tabac. Les maisons à dormir reposent sur des poteaux, les ateliers, les magasins et les halles des chefs sont à niveau; ces dernières n'ont pas de parois latérales, ce n'est qu'un toit en feuille de sagoutier supporté par des pieux. En fait d'industrie, ils fabriquent des corbeilles et des sacs tressés, des bracelets, des ceintures, des rubans de chapeau, des cordons de besace, des poteries, des lances, des flèches, des haches en pierre. L'arc est fabriqué au dehors, à la baie de l'impératrice Augusta, pendant qu'eux mêmes exportent des javalots et des flèches. La base de l'administration politique est constituée par des traités conclus avec des solennités particulières, entre le chef et ses hommes, les chefs entre eux, le chef et le grand chef; ce sont des relations tout personnelles qu'il faut renouveler avec le fils ou le frère de chaque contractant et qui entraînent avec eux le devoir de la vengeance du sang et de la guerre. Il y a trois sortes de chefs: les petits chefs, (chefs de leur familles qui ont une salle de réunion avec $\frac{1}{2}$, à 2 douzaines de tambours, peuvent

häuptlinge (nur die Angehörigen bestimmter Familien, die mit Klein- und Hundertschaftshäuptlingen in Treubund stehen). Die letzteren haben eine große Macht, da sie einen ganzen Bann, oft sogar den eines anderen Großhäuptlings, mit dem sie in Treubund stehen, aufbieten können. Alle Dienstleistung wird durch Muschelgeld, Taro, Kokosnüsse, Schweine, Festessen erkaufte. Die Häuptionsschaft geht erblich auf den Sohn über; er wird es faktisch durch Erbauung einer Versammlungshalle, in der er ein Essen gibt, dessen Gäste ihn *eo ipso* anerkennen. Es gibt auch Häuptionge mit Titel, aber ohne Mittel. Keiner außer den der Häuptiongefamilie Entstammenden darf ein Versammlungshaus bauen. Die Gaue vereinen gewisse Siedlungen zu einer Gruppe; ein rundlich gerodeter Platz hat drei bis vier Wohnhäuser, benachbart von ähnlichen Gruppen, aber dennoch gesondert, auch abseits der Buschpfade, die oft schön und gerade nächst den Siedlungen mit Ziersträuchern bepflanzt, den Verkehr erleichtern. Diese Hauptpfade haben Seitenwege zu den Wohnungen, diese wieder sind mit ihren Taropflanzungen durch besondere Pfade verbunden. Unmittelbar an den Verkehrswegen liegen die Häuptionshallen, die nur den Männern des Gauers zugänglich sind, Fremde haben kleine Hallen in der Nähe; jedenfalls dürfen sie nie im Gauhause speisen, da würde der Geist ihnen zürnen, der oft als Schnitzwerk am Hauptpfosten prangt. Diese Halle ist der Ansatz zu einem Gauheiligtum: Opferstätte, Feuerplatz, das Tritonshorn, das den geschöhenen Mord kündigt, Schädel der Erschlagenen, auch Keulen und Speere die Menschen trafen, sind hier beisammen den Geistern der Ahnen geweiht. Die Hallen sind weit herum freigelegt, um den nahenden Feind zu spähen, oft befestigt, wenn auch nur magisch durch Schrecknamen, die den Hallen gegeben werden. Hier vollzieht sich das vollständige gesellschaftliche Leben der Männer, sofern es nicht der Jagd gewidmet ist. Auch die Beratungen, bei denen sogar kleine Knaben Alten gegenüber das große Wort führen und volle Beachtung finden können. Zwangsmittel hat der Häuptionge seinen Manen gegenüber keine, als daß er ihn des Gauers verweist, meist erfolgt Versöhnung durch Muschelgeld. Auch die Ausweisung muß vom Häuptionge vermieden werden, und die Manen können ihrem Häuptionge mit Weggang drohen, da das eine Schwächung des Gauverbandes ist. Auch der Busch nimmt solche Männer mitunter 14 Tage auf, um beim Häuptionge etwas zu erreichen. Die Aufnahme in den Treuverband, die schon an zehn- bis zwölfjährigen Knaben vorge-

geben des festins, possèdent de la monnaie de coquillage et jouissent d'une autorité personnelle), les chefs de centaines (qui possèdent 50 à 100 hommes et ont conclu des traités d'alliance), les grands chefs (exclusivement les membres de familles déterminées qui ont conclu des traités avec de petits chefs et des chefs de centaines). Ces derniers ont une grande puissance, puisqu'ils peuvent convoquer aux armes tout un ban, souvent encore celui d'un grand chef voisin avec lequel ils ont contracté un pacte d'amitié. Tout service doit être compensé par du cauri, du taro, des noix de cocotier, des cochons, des festins. La dignité de chef est héréditaire pour le fils; il devient pratiquement chef en construisant une salle de réunion et en y donnant un festin où les hôtes le reconnaissent *eo ipso*. Il y a aussi des chefs avec titres mais sans moyens. Personne en dehors des descendants d'une famille de chefs ne peut bâtir une salle de réunion. Les cantons unissent plusieurs colonies en groupe; une place ronde a trois à quatre maisons d'habitation, dans le voisinage il y a d'autres groupes mais qui en restent séparés; ces maisons sont parfois éloignées des sentiers de la forêt qui vont, bien entretenus, droits, plantés de beaux arbustes, le long des habitations et facilitent beaucoup les communications. Ces sentiers principaux ont des chemins latéraux conduisant aux habitations, qui sont reliées à leur tour par de petits sentiers avec leurs plantations. Les salles de réunion des chefs donnent sur les sentiers principaux et ne sont accessibles qu'aux hommes du canton. Dans le voisinage, il y a de petites halles pour les étrangers qui ne peuvent manger qu'à l'hôtellerie, autrement l'esprit, qui souvent est sculpté sur le poteau principal, s'irriterait contre eux. Cette halle est le commencement d'un sanctuaire du canton: on y a réuni et consacré aux esprits des ancêtres un lieu de sacrifices, une place pour le feu, la corne qui annonce le meurtre, les crânes des hommes tués, des massues et des javelots qui tuent les hommes. Ces halles sont en rase campagne pour qu'on puisse découvrir l'ennemi de toute part; souvent elles sont fortifiées, bien que parfois seulement par la magie, par les dénominations terrifiantes qu'on leur donne. Là se passe toute la vie sociale des hommes tant qu'elle n'est pas absorbée par la chasse. Là ont lieu les délibérations dans lesquelles même de petits garçons peuvent prendre la parole devant les anciens et obtenir pleine attention. Le chef n'a pas de moyens coercitifs envers ses hommes; il peut tout au plus leur interdire sa maison; on se réconcilie alors avec du cauri. Le chef doit se

kommen wird, und gelegentlich bei diesen mit der Aufnahme in die Männergesellschaft zusammengeht, ist ein großes Fest. So lernen wir weiter hier die ganze Bündnispolitik und Fehde, Überumpelung und Krieg, Friedensschluß und Gebietsveränderung, Genugtuung und Kampfverluste kennen, die das Staats-, Verwaltungs- und Völkerrecht dieser Leute ausmachen. Desgleichen das Familien- und Personalrecht: Siedlung und Familie, Totem, Verwandtschaft, Ehe, Kinderstellung, Todesfall, familienähnliche Verhältnisse; weiter das Vermögensrecht: Boden, Mobilien, Verkehr; dann Strafrecht und Prozeßrecht. KOHLER hat den Ausführungen noch einiges über die Verwandtschaftsnamen beigelegt (I. c., SS. 365—370).

garden de porter souvent un tel interdit, ses hommes peuvent le menacer de l'abandonner pour avoir affaibli la fédération du canton. Parfois ils se retirent pour quinze jours dans les bois pour fléchir leur chef. L'aggrégation à la fédération du canton est une grande fête; déjà les garçons de dix à douze ans y sont admis et on les reçoit à cette occasion dans la société des hommes adultes. Nous apprenons ensuite à connaître toute la politique des alliances, les hostilités, les coups de main et la guerre, la conclusion de la paix et les cessions de territoire, les satisfactions et les pertes dans les combats. Tout cela constitue le droit public, administratif et international de ces peuplades. Il en est de même du droit familial et personnel: colonie et famille, totem, parenté, mariage, filiation, mort et autres relations de famille, ensuite le droit de propriété: le sol, les biens meubles, le commerce, le droit pénal et la procédure judiciaire. KOHLER a ajouté à ces recherches quelques détails sur les termes désignant la parenté (I. c., pp. 365—370).

Bibliographie.

Dr. H. J. Nieboer. *Slavery as an industrial system.* The Hague. MARTINUS NIJHOFF. 1910. Second, revised ed. XX + 474 SS. 4^o.

Das vorliegende Werk ist die neue, durchgesehene Auflage des im Jahre 1900 zuerst erschienenen Werkes. Die allgemeine Anlage desselben ist geblieben, aber die Darstellung über die Verbreitung der Sklaverei hat bedeutende Erweiterungen erfahren, und auch der zweite, theoretische Teil, welcher den Ursachen der Entstehung und Entwicklung der Sklaverei nachgeht, ist verbessert worden, so daß, alles in allem genommen, NIEBOER's Arbeit jetzt als das umfassendste und beste Werk über die Sklaverei bei den Nicht-Kulturvölkern bezeichnet werden kann. Daß es sich auf die Nicht-Kulturvölker beschränkt und sogar die Halbkulturvölker ausschließt, muß man bedauern; schon deshalb, weil die Grenzen da vielfach doch sehr flüssig sind, und eigentlich ja doch die Sklaverei erst unter den Kulturvölkern den Höhepunkt ihrer Entwicklung erreicht hat. Indes bemüht sich der Verfasser, so scharf, als es nur möglich ist, die Grenzen zu ziehen, und er betrachtet sein Werk nur als Vorstufe und Grundlage zu einer Geschichte der Sklaverei in den Kulturstaaten. Das ist es auch in hohem Grade.

Anerkennenswert ist das Streben nach genauer Abgrenzung der Begriffe, die den Verfasser zu einer eingehenden Untersuchung des Unterschiedes der eigentlichen Sklaverei von der niedrigen Stellung der Frau und des Kindes, von der Stellung niedriger Volksklassen zu höheren, tributärer Völker zu herrschenden, von Leibeigenschaft und Pfandsklaverei veranlassen (SS. 1—40). Er definiert die eigentliche Sklaverei als „the fact that one man is the property or possession of another“, und zwar versteht er unter „property“ „a legally unlimited power over a man“. Man wird sich indes nicht verhehlen können, daß gewiß sehr oft, wo von wirklicher Sklaverei geredet werden muß, durch die Gewohnheit oder auch durch positives Gesetz mancherlei Beschränkungen der „unlimited power“ festgesetzt werden. In gleichem Masse werden natürlich auch die Grenzen zwischen der eigentlichen Sklaverei und ihren Abarten wieder flüssiger.

Es folgt jetzt eine sehr reich dokumentierte Übersicht über die Verbreitung der Sklaverei (SS. 41—168). Der Verfasser befließt sich hier einer gesunden Quellenkritik und ist in der Ab-

wägung seiner Schlüsse eher zu skrupulös als das Gegenteil. Das letztere gilt besonders für die Fälle, wo die Quellen weder von Abwesenheit noch von Anwesenheit der Sklaverei ausdrücklich berichten. Schon die bloß äußerliche Zusammenfassung des hier gesammelten reichen Tatsachenmaterials liefert mannigfach bedeutende Korrekturen von bisher weitverbreiteten Anschauungen. So, wenn SCHURTZ behauptete, daß in Polynesien und Mikronesien Sklaven überall gefunden würden, und GERLAND ihm für Polynesien beistimmt, kann NIEBOER jetzt feststellen, daß wahrscheinlich in Mikronesien die Sklaverei ganz unbekannt, in Polynesien die Ausnahme ist.

Im zweiten, theoretischen Teil geht NIEBOER dazu über, die Ursachen der Entstehung und Entwicklung zu untersuchen, und zwar in enger Anlehnung an die verschiedenen Zustände der wirtschaftlichen Entwicklung. Es ist erfreulich, daß er hier von jeglicher Art geradlinig aufsteigenden Evolutionismus sich fernhält. Er erkennt an, daß alle Versuche dieser Art bis jetzt fehlgeschlagen sind: „A new ascending series that would have any scientific value does not yet exist. And so we can only distinguish economic states, not stages of economic development“ (S. 176). Er stellt also deutlich die Gruppierung, die er vornimmt — Jäger und Fischer, Hirtennomaden, niederer, mittlerer und höherer Ackerbau — als bloße Klassifikationsübersicht, nicht als Evolutionsschema hin. Das genügt auch für ihn, wenn sein Hauptziel ist, die soziologisch-wirtschaftlichen Ursachen festzustellen, von welchen die Entstehung und Entwicklung der Sklaverei abhängig ist. Er sucht dahin zu gelangen, indem er in jeder Gruppe statistisch feststellt, wieviel Fälle von Vorkommen und wieviel von Abwesenheit der Sklaverei vorhanden sind, und indem er dann den Gründen nachgeht, die bei der betreffenden Gruppe für das eine wie für das andere wirksam sein können. Die Ergebnisse, zu denen er so gelangt, sind denn auch wichtig genug:

1. Jägerstämme haben kaum je Sklaven, Fischerstämme etwas öfter, aber doch noch selten.
2. Bei den Hirtenstämmen liegen keine starken Motive vor, Sklaven zu halten, denn die Verwendung für dieselben ist gering. Diese Stämme befinden sich in einer Art Gleichgewichtszustand, eine kleine hinzutretende Ursache kann aber die Wagschale nach der anderen Seite niederdrücken. Zugunsten des Sklavenhaltens können hier wirken der Sklavenhandel und die Nachbarschaft inferiorer Stämme.

3. Dagegen ist bei Ackerbaustämmen die Sklaverei reichlich entwickelt, und zwar um so reichlicher, je mehr auch der Ackerbau selbst entwickelt ist.

Aber ist die Sklaverei aus dem Ackerbau entstanden?

NIEBOER bemüht sich in der Tat, das begreiflich zu machen, und es glückt ihm auch, mehrere Tatsachen, wie Gesetze zu finden, die sehr bedeutsam sind. Die zwei wichtigsten sind folgende: 1. Sklaverei kann nur bestehen, wenn die Subsistenz leicht zu erwerben ist ohne Hilfe von Kapital (S. 258), 2. wo alles Land, das zur Kultivierung geeignet ist, schon in Eigentum genommen ist, da wird Sklaverei nicht leicht bestehen (S. 303), mit anderen Worten: Sklaverei als ein industrielles System kann nur bestehen, wo noch freies Land ist (S. 347). Damit hat der Verfasser die wichtigsten wirtschaftlichen Voraussetzungen der Sklaverei festgestellt. Er ist aber exakt genug, einzusehen, daß nicht überall da, wo diese Ursachen vorhanden sind, auch Sklaverei tatsächlich vorkommt: „Now we must bear in mind that an institution does not always exist in all countries where it would be economically useful. Not only is an institution which would further the public welfare often wanting, because the immediate interests of individuals are not concerned, but the individuals are not always aware even of their own immediate interests.“ (S. 413). Den wichtigsten Grund findet NIEBOER selbst, wenn er schreibt: „It may also be that slavery does not exist because it has not yet been invented: people may have always been accustomed to deal otherwise with their prisoners than by enslaving them, and so the idea of making slaves may never have entered their mind . . .“ (S. 425). „In all these cases the new motive, the want of slaves, must be strong if it is to break through the established custom. The *vis inertiae* plays a great part in the history of mankind“ (SS. 413–414). Dieses starke Motiv wird, wie NIEBOER dann ausführt, den noch nicht sklavenhaltenden Stämmen durch den Sklavenhandel, der von anderen Stämmen ausgeübt wird, vor die Seele geführt. Aber natürlich ist dadurch die Frage nach der Entstehung der Sklaverei nur hinausgeschoben; denn man fragt sich, wie dann die Sklavenhändler zur Sklaverei gelangt sind. Hier versagt nun NIEBOER vollständig. Denn was er (SS. 437 ff.) im Anschluß an POWELL über die Möglichkeit einer Entstehung der Sklaverei aus der Adoptierung von Kriegsgefangenen ausführt, läßt das „starke Motiv“ welches er vorher gefordert, ganz und gar vermissen.

Die Sache wird aber noch schlimmer. Obwohl NIEBOER — und zwar vollkommen zutreffend — bei den Ackerbauvölkern die weiteste Verbreitung und höchste Entwicklung der Sklaverei festgestellt und die besondere wirtschaftliche Eignung dieser Stufe für die Sklaverei dargetan hatte, kommt er doch, nachdem er auf die einzelnen Fälle genauer eingegangen, zu dem völlig überraschenden Ergebnisse: „We see that in most parts of the world inhabited by slave keeping agricultural savages, slaves are, or were, purchased or captured by civilized or semi-civilized peoples; where as in those parts where the slave-trade has always been unknown, slavery has never prevailed to any considerable extent.“ (S. 411.) Daraus ergäbe sich die Folgerung, daß Sklaverei in ihrem ersten Ursprung überhaupt nichts mit Naturvölkern zu tun hatte, sondern erst bei Kulturvölkern entstanden sei.

NIEBOER fühlt selbst, was für einen förmlich niederschmetternden Charakter dieses Ergebnis haben muß bei der nebensächlich nachträglichen Art, mit der er es einführt, und er sucht sich zu verteidigen, daß er auf diese Frage nicht gleich zu Beginn des theoretischen Teiles eingegangen sei. Er meint sie sei von sekundärem Interesse; denn ihm liege vorzüglich an dem Nachweis, ob die Sklaverei „perfectly consistent with the economic and social state“ eines Naturvolkes sei, und dafür komme es nicht darauf an, ob ihm die Sklaverei von auswärts her zugeführt sei oder nicht. Übrigens gebe es doch auch einige Naturvölker mit Sklaverei, bei denen Einwirkung von Kulturvölkern nicht zu merken sei: „the New Zealanders and the fishing tribes of Kamchatka and the North Pacific Coast of North America“ (S. 412).

Jedermann wird das Ungenügende dieser Verantwortung empfinden. Die beiden Völkergruppen, auf die er sich rettet, schließen den Einfluß von Kulturvölkern absolut nicht aus. Die Neu-Seeländer gehören zu den Polynesiern, der jüngsten, aus Indonesien stammenden Einwanderungsschicht der Südseevölker; sie können die Sklaverei schon ganz gut aus Indonesien mitgebracht haben, das größere Landgebiet, das auf Neu-Seeland sich ihnen darbietet, gab ihnen die Möglichkeit die Sklaverei beizubehalten, während die übrigen polynesischen Stämme auf ihren kleinen Inseln sie darangeben mußten, da bald alles Land in Eigentum überging. Kamtschatka und die Küste von Nordwestamerika mit den dazwischenliegenden Aläuten bilden, wie die Jesup-Expedition dargetan, ein zusammenhängendes Kulturgebiet, das zu unmittelbar an das Gebiet der ostasiatischen Kulturvölker stößt.

Die eigentliche Ursache des Mißerfolges aber liegt in der Zwiespältigkeit des Standpunktes und der Methode des Verfassers. Es ist wahr, er will keine Ursprungsfragen lösen und auch nicht dem Gang der Entwicklung nachgehen. Er will nur soziologisch-wirtschaftliche Gesetze suchen und glaubt diese in der einfachen Struktur des Lebens der Naturvölker leichter finden zu können. Er beschränkt sich deshalb auf die psychologische Methode, die des Völkergedankens. Aber ist es wirklich möglich, zuverlässige soziologisch-wirtschaftliche Gesetze aufzustellen, ohne auf Ursprungs- und Entwicklungsfragen einzugehen?

Hier befindet sich der Verfasser in einem schlimmen Irrtum. Weil er — mit Recht — urteilt, daß die psychologisch-evolutionische Methode für die Ursprungs- und Entwicklungsfrage nichts Haltbares zutage gefördert hat, will er zwar diese Methode behalten, aber die Anwendung auf jene Fragen ausschließen. Gäbe es nicht auch einen anderen Weg? Nämlich diese Fragen beibehalten, jene Methode dafür auszuschließen oder zum mindesten einzuschränken und an Stelle derselben eine andere zu gebrauchen? Der Verfasser wird erstaunt sein, wenn ich ihm sage, daß er das ohnehin in weitestem Maße tut, und daß gerade daher zwar sein Echec stammt, der aber ein solcher ist, daß er den eigentlichen richtigen Weg zur erfolgreichen Lösung weist. Diese andere Methode, die er anwendet, ist die historische, und er wendet sie an bei den sehr zahlreichen Stellen, wo er den Einfluß untersucht, der von sklavenhaltenden Stämmen auf Naturvölker der Jäger- und Fischerstufe, der Hirtennomadenstufe und der Ackerbaustufe ausgeübt wird, und gerade diese Untersuchungen sind es, die zu dem überraschenden Ergebnis geführt haben, das wir oben herausgehoben haben.

Aber wenn diese beschränkte Anwendung der historischen Methode genügte, um ihm wenigstens negativ den Weg zur Lösung zu zeigen, so war der Einfluß, der trotz allem eine ältere evolutionistische Auffassung auf ihn ausübte, die Ursache, daß er nicht auch die positive Lösung fand. NIEBOER hatte feststellen müssen, daß in Melanesien keine Sklaverei vorhanden ist, obwohl doch — seiner Theorie entgegen — dort noch herrenloses Land vorhanden ist. Er findet die Ursache dafür in einer sklavenartigen Stellung der Frauen, die die Stellung der Sklaven

„ersetzen“ (supply) (SS. 392, 423, 426). In den Ausdrücken „supply“, „substitute“, die er hier verwendet, macht sich die schiefe Auffassung geltend, die den Verfasser irre leitet. Es ist ihm nach seinem „Gesetz“ feststehend, daß in Melanesien „eigentlich“ Sklaverei bestehen müßte; so bemüht er sich jetzt lediglich negativ, wie das Nichtvorhandensein zu erklären sei. Er hätte aber doch positiv fragen müssen, wie die sklavenartige Stellung der Frauen in Melanesien — übrigens auch in vielen Teilen Afrikas — zu erklären sei. Er würde dann darauf gekommen sein, daß diese nicht eine Stellvertretung, sondern eine Vorstufe der Sklaverei ist.

Denn es ist doch die Frau, welche den Ackerbau in der Form des Hackbaues begann und damit erst dem Grund und Boden seinen eigentlichen Wert verlieh. Jetzt erst entstand der Drang, sich das Eigentum an Grund und Boden anzueignen und Arbeitskräfte zu gewinnen, seine Fruchtbarkeit auszubeuten. Es lag keine Ursache vor, als Arbeitskraft die Frau nicht weiter zu verwenden, nachdem sie bisher diese Arbeit allein geleistet hatte, im Gegenteil; und die durch Kauf der Frauen hergestellte Polygamie wurde das Mittel sie zu dieser Arbeit sozusagen in Großbetrieb heranzuziehen. NIEBOER meint, daß dort, wo die Stellung der Frau eine mehr geachtete gewesen sei, eine solche Entwicklung nicht habe platzgreifen können. Er verkennt damit völlig die Macht der wirtschaftlichen Faktoren; überall, wo die Frau einmal in einigermaßen bedeutendem Umfang in den Hackbau eingetreten war, war diese Entwicklung unaufhaltsam. Sie trat nicht ein bei den Hirtenstämmen, aber eben nur deshalb, weil dort der Ackerbau keine Bedeutung erlangt hatte. Überall wo der Ackerbau die Hauptrolle im wirtschaftlichen Leben spielte, wurden die Frauen die eigentlichen Arbeitskräfte, und es gab nur einen Faktor, der diese Entwicklung aufhalten konnte: die physische Unmöglichkeit der Frau mit ihren Kräften den stets steigenden Anforderungen der Arbeit zu genügen.

Es ist merkwürdig, daß NIEBOER auch das ganz gut gesehen hat; so schreibt er: „Always and everywhere have men been inclined to burden their fellow-men with heavy and disagreeable work rather than perform it themselves; and the strong have succeeded in imposing this work on the weak. Among some savage tribes it is the weaker sex who perform the drudgery: but in the course of progress the work that has to be done soon becomes too much for the women to manage¹. Then subjection of males arises, which presents itself in various forms, as subjugation of conquered tribes, or of the common people by the king and the nobility, but often also as slavery or serfdom“ (SS. 420—421). Es ist zu bedauern, daß NIEBOER nicht zum vollen Bewußtsein der Bedeutung dieser Erkenntnis gekommen ist.

Wann begann denn die physische Unmöglichkeit der Frau, den gesteigerten Arbeitsanforderungen zu genügen? Wenn wir auf dem Arbeitsgebiete bleiben, das hier einzig in Betracht kommt, dem des Ackerbaus, dann kennen wir kein anderes Ereignis, das eine solche Unmöglichkeit herbeiführen konnte, als die Einführung des Pfluges. Denn ihn zu handhaben, dafür würden auf die Dauer die Kräfte der Frau nicht ausgereicht haben. Hier ist es nun ein kulturhistorisches Problem, festzustellen, wo und wann die Einführung des Pfluges stattfand. Die Forschung ist noch nicht so weit, dieses Problem lösen zu können. Nur kann sie mit ziemlicher Sicherheit feststellen, daß diese Einführung nicht innerhalb des Gebietes reiner Naturvölker geschah. Damit wäre dann aber auch positiv dargetan, was nach NIEBOER's statistischen Daten schon negativ erwiesen war: Die Sklaverei ist kein Produkt der Naturvölker, sondern der Kulturvölker.

Jetzt zeigt es sich wohl deutlich, wie gefehlt es von NIEBOER war, bei einer so eingehenden Untersuchung über die Sklaverei grundsätzlich die Kulturvölker auszuschließen. Die Haltlosigkeit der evolutionistischen Anschauungsweise, bei allen bedeutenderen wirtschaftlich-soziologischen Erscheinungen immer von den Naturvölkern auszugehen, tritt hier klar zutage.

Wollte ich hier versuchen, der Frage nach der Einführung des Pfluges noch etwas nachzugehen, so kann das nur tastend und versuchsweise geschehen. Zwei Tatsachen scheinen mir hier vorzugsweise beachtet werden zu müssen. Erstens, daß nirgends in bedeutenderem Umfange und durch längere Perioden hindurch der Pflug von Menschen gezogen wurde, sondern schon bald wurden Zugtiere hierfür herangezogen. Das spricht dafür, daß die Einführung des Pfluges in einer Gegend erfolgte, wo auch nomadisierende Hirtenstämme wohnten, von denen

¹ [Von mir gesperrt. W. SCHMIDT.]

allein diese Zugtiere geliefert werden konnten. Zwei Ursachen mußten gerade dann die Ausschaltung der Frau von der Pflugarbeit noch befördern: 1. bei den Hirtenstämmen sind es fast nur die Männer, die sich mit Pflege und Zucht der Tiere abgeben, 2. die Frauen sind dort überhaupt nicht zu harter Arbeit außer Haus (und Zelt) herangezogen, weil Ackerbau zu keiner nennenswerten Entfaltung gelangt ist. Die zweite berücksichtigenswerte Tatsache scheint mir die besondere Bedeutung zu sein, welche die dunkle Negerrasse allzeit als Reservoir für Sklavenbezug gespielt hat. Beides zusammen scheint auf Ägypten und seine Grenzländer als Entstehungs-orte des Pfluges wie der Sklaverei hinzuweisen.

Mit der Kritik, die ich hier an NIEBOER's Werk geübt habe, möchte ich in nichts seiner großen Bedeutung Abbruch getan haben. Die einzelnen Mängel gehen fast alle auf einen zurück: Unklarheit im methodischen Standpunkt. Und das ist jedenfalls subjektiv kein zu schwerer Vorwurf in einer Zeit, wo man überhaupt erst beginnt, die Mängel der bisherigen Arbeitsweise einzusehen, um so weniger, da der Verfasser diese Einsicht selbst schon in hohem Grade besitzt und betätigt. Würde er seinen Standpunkt entsprechend reformieren und infolge davon auch die Kulturvölker heranziehen, so würde er bei seiner umfassenden Heranziehung alles Materials, bei seiner kritischen, gewissenhaften Verwertung desselben und bei seiner ganzen exakten, aller bloßen Spekulation abholden Arbeitsweise sicherlich am meisten befähigt erscheinen, das Problem der Sklaverei nach allen Seiten hin erschöpfend zu behandeln.

Aber auch das vorliegende Werk wird immer von hervorragender Bedeutung bleiben, nicht nur als reichliche Materialsammlung, sondern auch wegen der zahlreichen Lösungen und Ausblicke, die es im einzelnen bietet. Hier sei besonders hingewiesen auf die interessanten Streiflichter, die es auf die Lage der europäischen Lohnarbeiter und auf die Beschaffung der Arbeitskräfte in den europäischen Kolonien fallen lässt. Die Verfasser von ethnologischen Fragebögen seien auch noch aufmerksam gemacht auf die „*Outlines of a further investigation of the early history of slavery*“ (SS. 427 ff.), die NIEBOER vielfach selbst schon in Fragen faßt.

Schmerzlich vermißt man einen Index der behandelten Völker und Stämme, um so mehr, da diese in dem sonst guten Sach-Index nur mangelhaft erwähnt sind.

P. W. SCHMIDT, S. V. D.

Oskar Münsterberg. *Chinesische Kunstgeschichte.* II. Bd. 8°. XXI. 500. Eßlingen a. M. PAUL NEFF (MAX SCHREIBER). 1912. Mit 23 farb. Kunstbeilagen, 675 Abb. nach mehr als 1200 Gegenständen. Preis: Mk. 28.— geh., Mk. 32.— geb.

Hatte der erste Band der MÜNSTERBERG'schen Chinesischen Kunstgeschichte eine mehr der historischen Aufeinanderfolge entsprechende Anordnung des Materiales, so überwiegt die Rücksicht auf den Fortschritt und die stets sich steigende Mannigfaltigkeit der Kunst parallel hier die sachliche Einteilung. So tritt die Eigenart der chinesischen Kunst, ihr fast unvermeßlicher Formenreichtum und ihre beinahe alle möglichen Gegenstände beeinflussende Verzweigkeit schon durch die Anlage des ganzen Werkes sehr auffällig in die Erscheinung. Durchblättert man nun nach diesem Erstlingseindruck das Buch auf das Illustrationsmaterial hin, so erfährt man, wie dieser Eindruck sich stetig steigert unter der Fülle des auch in dieser Hinsicht Gebotenen. Man braucht dabei gar nicht zu fürchten, daß man nun vor lauter Bäumen den Wald nicht mehr sehe, denn dieser Bilderreichtum ist durchgängig in einer so glänzenden Ausführung hergestellt, daß er in sich das vollste Interesse beansprucht. Ganz besonders die bunten Tafeln verdienen dem Verlage volle Anerkennung, unter welchen die Tafeln V, VI, XIX, XX und XII, XVIII, letztere beiden wegen der detaillierten Akkuratessse, ganz spezielle Aufmerksamkeit fordern. Der Teil über die Architektur teilt freilich einen Fehler, der heute in das Hasten der Zeit paßt, und darum kunstgeschichtliche Methode geworden ist: der Mangel an verständlichen Schnitten und Rissen. Viel wird man wohl von China überhaupt noch nicht geben können, aber an sich ist das Gebotene darin zu wenig. Man vergleiche die Bilder 23—38, dagegen nur Abbildung 5 aus Japan. Der gleiche Mangel fällt auf bei 62, 68, 69, 70, 71, 73, 75—78. 84, 136. Andere Textbilder bedürfen dringend eines Ersatzes wegen ihres reproduktiven Unwertes, so 126, 127, 128, 129, 130, 134, 135, 136. Es ist selbstverständlich, daß das hier Gesagte meist dem Photographen zufällt, und glücklicherweise bleibt es durchaus auf die Architekturbehandlung beschränkt.

Der Text dieses Bandes ist nicht weniger gehaltreich und vielseitig als die beigegebene Illustration. Man kann glauben, der Verfasser lasse sich zu sehr und zu oft in Probleme der Entlehnungen und Beziehungen ein, man kann das alles für verfrüht halten. Aber wer sich in Hinkunft damit beschäftigen will, findet hier schon eine Grundlage dazu, und um so verlockender ist es für den Gang der Forschung, die Probleme sind gleich so akut geworden. Dennoch ist auch der positiv vorliegende Reichtum des chinesischen Kunstschaßens so gut gemeistert, daß wir hier wie mit einem Schläge die Kunstgeschichte auf der Höhe ihrer Leistungskraft sehen. Möchten nur jetzt die Spezialisten diesen Wink verstehen und so das Werk mit-lohnen helfen, das gewiß viel eiserne Energie gekostet hat, dafür aber auch die volle Anerkennung sehr vieler interessierter Kreise sich mit volstem Recht und bester Hoffnung versprechen darf.

P. F. HESTERMANN, S. V. D.

K. Endemann. *Wörterbuch der Sotho-Sprache.* Abhandlungen des Hamburgischen Kolonialinstituts. Bd. VII. Hamburg. L. FRIEDRICHSEN & Co. 1911. VIII + 727 SS. 4°. Preis: broschiert Mk. 30.—.

K. ENDEMANN gehört zu den verdienstvollsten Veteranen der Bantuistik, und der Aufschwung, den diese in den drei letzten Jahrzehnten genommen hat, ist in wichtigen Punkten, wie der hervorragendste Bantuist der Jetztzeit, Prof. MEINHOF, selbst bekennt, auf Anregungen ENDEMANN's zurückzuführen. Wenn ein solcher Mann ein bantunistisches Werk veröffentlicht, das als eine Art Lebenswerk bezeichnet werden kann, so darf man sich auf etwas besonders Wertvolles gefaßt machen. In dieser Erwartung ist man durch ENDEMANN's Sotho-Wörterbuch nicht enttäuscht worden: es wird zurzeit keine Bantusprache geben, die ein Wörterbuch von solcher phonetischer und grammatischer Exaktheit und solchem Reichtum des Stoffes aufweisen könnte, wie das von ihm hier dargebotene. Der Hauptstoff des Werkes wurde, wie der greise Verfasser in der Vorrede bemerkt, in den zwölf Jahren seiner Wirksamkeit als Missionär (der Berliner Missionsgesellschaft) in Transvaal 1861—1873 gesammelt, als deren nächste Frucht schon 1876 eine Grammatik des Sotho erschien. Schon LEPSIUS regte damals die Herausgabe auch des Wörterbuches an. Es ist aber Prof. MEINHOF's Verdienst, sich dieser Angelegenheit energisch angenommen und durch wissenschaftliche Mitarbeit, wie durch Beschaffung der Publikationsmittel das endliche Erscheinen des Werkes mit ermöglicht zu haben. Der Hauptteil der „Riesenarbeit“, wie der Verfasser die Gesamtleistung mit Recht bezeichnet, oblag freilich ihm selbst, und man begreift vollkommen seine dankbare Freude und teilt sie, als er endlich sein „Soli Deo gloria!“ unter den letzten Druckbogen setzen konnte.

Das Wortmaterial, das hier von einer „Natursprache“ auf 723 Quartseiten enggedruckt vorliegt, ist enorm und wird diejenigen zum Verstummen bringen, die so gern von der „Wortarmut“ der Naturvölker sprechen. Bemerkenswert ist aber auch die strenge Gesetzmäßigkeit der Wortbildung, die allerdings gerade auch in den Bantusprachen besonders glänzende Triumphe feiert. Wie hier von den (zweisilbigen) Stämmen die Substantive durch die verschiedenen Präfixklassen hindurch abgeleitet werden, wie die Verbalklassen nach allen Seiten hin sich verzweigen, und wie die einzelnen Verzweigungen wieder Grundsetzlinge für neue Verzweigungen abgeben, und wie von all diesen sekundären und tertiären Stämmen wieder neue Substantive abgeleitet werden können: das ist ein Genuß im einzelnen zu verfolgen und um so leichter, weil der Verfasser kundige Hinweise auf die Wortstämme reichlich eingestreut hat. Das gewaltige Material wird fruchtbaren Stoff zu interessanten psychologischen Untersuchungen liefern.

Ein besonderer Wert ist in der genauesten phonetischen Feststellung und Bezeichnung der Laute gelegen, die musterhaft genannt werden muß. In der Bezeichnungsweise der Laute stimme ich vielfach nicht mit dem Verfasser überein; aber ich gehe hier nicht näher darauf ein, da ich das Diesbezügliche in meinen „Sprachlauten“ („Anthropos“, II [1907]) schon entwickelt habe. Von den Benennungen der Laute erscheint mir besonders die der lateralen Geräuschlaute (Sprachlaute §§ 343—352) als „Präpalatale“ nicht zutreffend zu sein; der Umstand, daß speziell im Sotho eine *i*-Haltigkeit bei ihrer Entstehung mitgewirkt hat, ist kein genügender Grund für eine solche Benennung, wie überhaupt die Genesis der Laute, die in jeder Sprache anders sein kann, nicht bei ihrer Benennung in Rechnung gezogen werden darf.

Ein besonderes Interesse beanspruchen die musikalischen Akzente, und hier um so mehr, da gerade ENDEMANN zu den eigentlichen Begründern der Tonuntersuchungen auf dem Gebiet der Bantuistik gerechnet werden muß. P. NEKES („Anthropos“, VI [1911], S. 548) zählt ihn als Ersten unter denjenigen auf, die drei Arten von Grundakzenten annehmen, Hochton, Tieftton, Mittelton. ENDEMANN selbst erwähnt in dem vorliegenden Werke seine damaligen Aufstellungen nicht mehr, und er scheint sie aufgegeben zu haben; denn jetzt hat er zu den genannten auch noch einen Mittelhochton und Mitteltieftton aufgestellt. Man sieht nicht klar, wie er zu diesen neuen Aufstellungen gekommen ist, ob er selbst Basuto-Leute neu untersucht hat, oder ob sein Sohn, Missionär CHR. ENDEMANN in Transvaal, das getan hat — von dem der Vater schreibt, daß bis jetzt die Tongesetze des Sotho am eingehendsten von ihm untersucht worden seien —, oder aber ob hier der Einfluß Prof. MEINHOF's sich geltend macht, der dieses System auch sonst vertritt.

Unter den bis jetzt festgestellten Tongesetzen ist besonders bemerkenswert, daß Hochton auf der Penultima der Mehrzahl der zweisilbigen Grundverben steht, die zugleich die Trägerin des dynamischen Hauptakzents ist. Dieses Gesetz wirkt natürlich auch auf die zahlreichen von diesen Verben abgeleiteten Substantiva hinüber, so daß man also die Tatsache verzeichnen kann, daß bei der Mehrzahl der Sotho-Wörter dynamischer Hauptakzent mit Hochton zusammenfällt. Dagegen sind es grammatische Funktionen, die der Hochton erfüllt, wenn er auf Ultima des Imperativ Sing. und im affirmativen Optativ und Kohortativ, auf Ultima eines Satzes, auf Ultima des absoluten Pronomens, auf Ultima der Bezeichnungen für „Vater“ und „Mutter“ erscheint: überall hier markiert er die Emphase und eine Art Vokativ. Fast wie ein Gegensatz dazu ist es, wenn Tieftton bei der Negativpartikel und bei Ultima des verneinten Verbums auftritt.

Sehr mißlich ist die Regel, die ENDEMANN über den Mittelton aufstellt: „Mittelton findet statt überall, wo nicht aus anderen Gründen höherer oder tieferer Ton eintritt.“ Was ist unter diesen „anderen Gründen“ zu verstehen? Die SS. 11—12 aufgestellten Gesetze über Hoch-, Tief-, Mittelhoch- und Mitteltieftton oder noch andere Faktoren? Ist das erstere der Fall, so stimmt die Regel sicher nicht; ist dagegen das zweite gemeint, so ist sie praktisch unbrauchbar und zwecklos. Das letztere um so mehr, da ENDEMANN den Mittelton unbezeichnet läßt, und nun aber die Tatsache zu verzeichnen ist, daß wohl bei der Hälfte des gesamten Wortmaterials die Tonakzente nicht oder nur auf der ersten Silbe angegeben sind. Man kommt so oft in Zweifel, ob da nun Mittelton intendiert ist oder ob Akzentlosigkeit vorliegt. Das gilt besonders von den Endungen der Verbalspezies, die nach einer S. 12 aufgestellten Regel auf beiden Silben Mittelton haben sollen, sehr oft aber keine Akzente haben (oder auch abweichende, s. *gréla*¹ Direktiv von *ara* [*ará*] „auf die Schulter nehmen“; *atīša*, Kausativ von *atá* sich mehren; *fēmēla*, Direktiv von *fēmá* seufzen; *fálākā*, Multiplikativ von *fálà* kratzen; *fénéka*, Multiplikativ von *fénà* umbiegen; *kópāka*, Multiplikativ von *kōpa* betteln — also die mannigfachsten Formen!).

War schon die Tatsache, daß bei der Hälfte des Wortmaterials die Tonakzente nicht angegeben sind, nicht erfreulich, so war es ziemlich entmutigend für mich, zu sehen, daß auch bei den vorhandenen noch immer zahlreiche Schwankungen sich vorfinden. Ich habe nur etwa ein Drittel der zweisilbigen Verbalstämme des ganzen Werkes flüchtig durchgenommen und verzeichne folgende „Dubletten“: *anā* und *aná* schwören, *ara* und *ará* auf die Schulter nehmen, *kxākā* und *kxáka* in Wechsel bringen, *kōla* und *kōlà* oben abschöpfen, *kata* und *katà* galoppieren. Man sieht, es handelt sich fast immer um die zweite Silbe. Die erste Silbe zeigt ihre größere Konstanz auch darin, daß sie regelmäßig unverändert bleibt auch in den Ableitungen; doch finden sich auch hier Abweichungen: *se-āké* von *akà* lügen; *amana*, Reziprok von *āma* anrühren; *se-āpáro* von *apára* sich kleiden; *kāṭola*, Remot. von *kāṭa* festzwängen; *kēkelā* u. a. von *kēka* um sich greifen; *kōngmā*, Stativ von *kóna* beugen; *kōrela*, Direktiv von *korà* schnappen; *kxoāvela*, Direktiv von *kxoāvà* austeilen; *kxōramā*, Stativ von *kxóra* Vieh antreiben; *kxōroxa*, Neuterpassiv von *kxórà* ausmeißeln; *kxōšāṭa*, Reziprok von *kxōšà* pressen u. a.

¹ Ich lasse hier und bei den folgenden Beispielen die diakritischen Zeichen für die Vokalqualitäten weg und gebrauche ^ˆ für Hochton, [˘] für Tieftton, ^ˉ für Mittelhochton, ^ˊ für Mitteltieftton.

Ganz besonders verwirrend ist die Mannigfaltigkeit der Tonakzente bei den Iterativformen, bei denen nahezu alle Möglichkeiten erschöpft sind. Man sehe:

Simplex	Iterativum	Simplex	Iterativum
<i>aṭá</i> gedeihen	<i>aṭáaṭá</i>	<i>koátà</i> aufwallen	<i>koátàkoátà</i>
<i>elá</i> abmessen	<i>elāelá</i>	<i>fénà</i> umbiegen	<i>fénáféna</i>
	<i>etzáetzá</i>	<i>fétà</i> vorübergehen	<i>fétáfétà</i>
<i>etzá</i> gleichen	<i>etžáetžá</i>	<i>fókà</i> schwanken	<i>fókáfókà</i>
	<i>etžāetžā</i>	<i>kxoáthà</i> Geräusch machen	<i>kxoáthā kxoáthā</i>
<i>áṭá</i> lieblosen	<i>áṭááṭá</i>	<i>fóra</i> flechten	<i>fórafóra</i>
<i>ékà</i> Arm erheben	<i>ékaéka</i>	<i>forà</i> betrügen	<i>forafora</i>
<i>émà</i> stehen bleiben	<i>émaéma</i>	<i>komà</i> in den Mund stecken	<i>kómakómà</i>
<i>fálà</i> kratzen	<i>fáláfálà</i>	<i>kxámà</i> würgen	<i>kxámākxámà</i>
<i>fárá</i> gespreizt sitzen	<i>fárafára</i>	<i>kévà</i> schlapp sein	<i>kēvakēvā</i>

Zweifellos sind eine Anzahl von diesen Formen unrichtig notiert; denn so ohne Gesetz und Regel wie hier vollzieht sich die Iterativbildung gewiß nicht.

Ich sagte, dieses starke Schwanken in der Feststellung der Tonakzente sei entmutigend. In der Tat, wenn Meister wie ENDEMANN zu keiner größeren Sicherheit gelangen können, wie wird es erst anderen dann ergehen? Das alles mahnt uns, mit großer Behutsamkeit auf dem dunklen Gebiet der Tonakzente voranzugehen, besonders jetzt, wo es gilt die Grundlagen zu legen, damit nicht die Unsicherheit sich fortsetze und der ganze Bau in Gefahr komme, später zusammenzubrechen.

Was ich sonst noch über die Tonakzente in ENDEMANN's Werk zu sagen hätte, habe ich schon in meinem Artikel „Einiges über Tonsprachen in Afrika“ (s. oben SS. 763 ff.) vorgebracht. Als kleines Scherflein meinerseits möchte ich hier noch notieren, daß die Deminutivendung *ana* stets mit Mittelhochton auf der Penultima und zumeist Mittelton (Akzentlosigkeit?) auf Ultima erscheint, einerlei, welches der Tonakzent in der Ultima des Stammwortes ist: *kxávāna* Dem. zu *kxávà* Nabelschnurrest, *lekxavāna* Dem. zu *lekxavà* Saathuhn, *kxetrāna* Dem. zu *kxètzé*, *kxopāne* Dem. zu *kxópá* Bergschnecke, *kxošoāna* Dem. zu *kxošo* Beinring.

In der Einleitung erörtert ENDEMANN außer einigen Lautgesetzen auch einige Bedeutungsfunktionen. Im einzelnen fallen hier manche feine Bemerkungen, aber es finden sich doch auch viele stark spekulative Behauptungen, so über die Sinn-„Bedeutung“ der einzelnen Vokale und Konsonanten, die man teilweise nur mit der größten Skepsis entgegennehmen kann. Wenn man den Verfasser beim Wort nehmen wollte, den versprochenen Nachweis dafür zu führen, daß in allen Sprachen der Welt die Sprachwurzeln einsilbig seien und aus Konsonant und angehängtem Vokal bestehen, so würde er diesen Nachweis ganz sicher schuldig bleiben; er ist jedenfalls zurzeit absolut unmöglich. Daß die „Konsonantenverstärkung“ — Umwandlung der Frikativen in Explosive — bei der siebenten Nominalklasse auf „innere“ Gründe zurückzuführen sei und nicht auf Einwirkung eines Nasals, wird uns der Verfasser schwer glauben machen, trotz der ausgebreiteten bantuistischen Gelehrsamkeit, die er bei der diesbezüglichen Beweisführung entfaltet. Die Ableitung der Präfixe der Nominalklassen von bestimmten Bantu-wurzeln wirkt nicht stärker überzeugend, als die schon von P. TORREND versuchte. Es wird bei diesen Versuchen immer außer acht gelassen, daß das Präfixsystem der Bantusprachen nur eine Form unter mehreren sein mag, wie sie in wechselnden Formen z. B. in manchen Sudansprachen sich finden, und die alle zusammen vielleicht auf ein Grundsystem zurückgeführt werden müssen, so daß also erst aus der Untersuchung dieses letzteren die endgültige Bedeutung der Gesamtheit der Präfixe in den verschiedenen Einzelsystemen erwartet werden kann.

P. W. SCHMIDT, S. V. D.

Franz Boas. *Publications of the American Society.* Vol. I: WILLIAM JONES, Fox Texts. 8°. VI. 383. Leiden. E. J. BRILL. 1907. — Vol. II: EDWARD SAPIR, Wishram Texts. Together with Wasco Tales and Myths, collected by JEREMIAH CURTIS and edited by EDWARD SAPIR. 8°. XV. 314. Ib. 1909.

— Vol. III: JOHN R. SWANTON, *Haida Songs*. — FRANZ BOAS, *Tsimshian Texts*. (New Series.) 8°. 284. Ib. 1912.

Since we know how abundantly North-American aboriginal Folklore furnishes materials for Comparative Mythology and Science of Religion we are able to appreciate the precious matter stored in order to erect the building of Scientific Comparison. Since nearly two decenniums BOAS has been the chief of all these important undertakings. Under that heading many scholars edited their folklore researches, and others followed, themselves editing indigenous texts. We read the names of CURTIN, DIXON, DORSEY, EELLS, HUNT, Father JETTÉ, S. J., LELAND, MATTHEWS, MORGAN, RAND, RINK, SCHOOLCRAFT, SIMMS, SQUIER, SWAN, THALBITZER, UHLENBECK; and others that published stores of materials, therefore, we see North-America in the first row of Folklore publications. The above three works are a happy continuation.

Vol. I embraces 5 historical tales, 12 miscellaneous myths, 12 parables — so they are styled here —, 9 visionary stories, 17 stories of the culture-hero, 4 prayers. The free translation is accompanied by many linguistic and ethnological notes. The collection of the Foxes of Jowa, one of the three Algonkin peoples, lays no claim to being exhaustive. A few of samples are given in the Sauks' dialect.

Vol. II deals with the Wishram of the Upper Chinookan from the Yakima Reservation situated in southern Washington. Besides that, as an appendix here are published two short Wasco and Clackamas texts, collected by BOAS himself. The Yakima population, one must know, belongs to two quite distinct linguistic stocks: Sahaptin and Upper Chinookan. The last is illustrated by the present texts. From the census of these Indians we recognise the highest necessity of collecting these texts, because Wishram are no more than 150, the Wasco not still 250 individuals. 18 myths, 12 customs, 4 letters, 4 stories and 2 supplements are given in aboriginal texts and translation. The second part of the paper containing the Wasco tales appears only in translation without indigenous texts. Numerous notes are added. Nearly 25 stories deal with Coyote.

Vol. III: The Haida songs are given in interlinear version and free translation. There are many songs in Skidegate dialect, others in Tsimshian, Tlingit, Masset, and Haida, together 106 songs. The second series of Tsimshian contains only 5 stories occupying pages 70—253, consequently they are very long samples. Translation is added only on the opposite page, and a short vocabulary follows the texts.

These three works, we see, have supplied such big volumes of materials for Comparative Mythology that their authors, especially Mr. BOAS, merit the greatest thanks of all interested scholars.

P. F. HESTERMANN, S. V. D.

Berthold Laufer. *Chinese Pottery of the Han Dynasty*. (Publication of the East Asiatic Committee of the American Museum of Natural History. — The JACOB H. SCHIFF Chinese Expedition.) 8°. XVI. 339. Leiden. E. J. BRILL. 1909.

For a long time it was a desideratum of the history of Chinese culture to have more detailed studies on individual subjects and classes and species of art and workmanship. Nearly the whole mass of East Asiatic publications gives summaries and sketches about things everywhere known but thoroughly unknown at the same time. LAUFER, one of our best informed authorities, publishes in that direction his studies about Chinese Pottery.

The main bulk of the materials of the present work was collected by the author in Hsi an fu, Shensi. Altogether, 111 pieces of Han pottery are here figured and discussed, and besides them, 6 pieces of Chou pottery, 13 Han tiles, 20 pieces of Sung pottery, 3 porcelains, 9 pieces of modern common pottery, 5 implements illustrating the manufacture of pottery. The series of Han pottery embraces mills, agricultural objects, granary urns, draw-well jars. All these are imitative forms. The IVth chapter gives a description of vessels of the Han period, in their rich varieties. Two separated chapters are dedicated to ornamentation and inscriptions.

But these enumeration does not give an idea of the abundantly added notes and explanatory treatment the whole work is filled with. Moreover the method of describing the materials, forms, manners of use, &c. reaches a high degree of technical perfection, and is aided by a number of illustrations. They complete the work of the well known BRILL's press of Leide.

P. F. HESTERMANN, S. V. D.

Berthold Laufer. *Chinese Grave-Sculptures of the Han Period.* 10 plates and 14 text-figures. 8°. 45. Paris. E. LEROUX. 1911.

In this paper the author gives the very interesting mythological themes of the joined trees, the joined rocks, the double-headed birds, the double-winged birds, the birds with three feet, the dragon, &c. The subjects of the paper itself are the relics of stone sculpture of the Han period; they are dealt with after proper research and after those of CHAVANNES, FISCHER and VOLPERT¹.

P. F. HESTERMANN, S. V. D.

O. R. Karutz. *Unter Kirgisen und Turkmenen.* Aus dem Leben der Steppe. Mit einem Beitrag von D. v. HORNBOSTEL. 8°. VII. 218. Leipzig. KLINKARDT & BIERMANN. 1911. Mit 70 Abb. auf Tafeln, 51 Textabb. und 1 Karte. Preis: Mk. 5.— geh., Mk. 6.— geb.

Ein abgeschiedenes und unbeeinflusstes Nomadenvölkchen in Russisch-Turkestan auf der Halbinsel Mangyschlak an der Ostseite des Kaspischen Meerbusens ist der Gegenstand einer überaus günstigen und fruchtbringend ausgenützten Forschungsarbeit geworden. Der Verfasser versteht es, die wissenschaftlich wertvollsten Tatsachen in einer reizvollen Form bester Unterhaltung zu bieten. Und gewiß wird auch diese anziehende Darstellungsweise nicht hindern, wissenschaftliche Kreise mit Nachhaltigkeit auf den Gegenstand der vorliegenden Studien hinzulenken. Das Primitive, das sich hier oft in einer so durchsichtigen Form erhalten hat, verdient die Aufmerksamkeit des Ethnographen durchaus. Die oft ganz prachtvoll gelungenen Photographien zugleich mit den klaren und durchaus praktischen Zeichnungen (von MATHILDE AEREBOKE in Lübeck ausgeführt) erhöhen einerseits den Reiz der schönen Form und anderseits die wissenschaftliche Bedeutung und Brauchbarkeit des Inhaltes. Als wichtige Zugaben sind für die bildende Kunst die Ausführung über die Kirgisische Linie, die Folklore, das Kapitel Tausend und eine Nacht, für die tönende Kunst v. HORNBOSTEL's Ausführungen über kirgisische Musikinstrumente und Melodien zu betrachten. Dieses letzte Kapitel ist überdies mit so reichen Literaturangaben versehen, daß es über das Gebiet des Buchthemas hinaus weiteste Beachtung verdient.

Das Buch ist somit ein wertvoller, spannender und schöner Beitrag zur Ethnologie.

P. F. HESTERMANN, S. V. D.

Otto C. Artbauer. *Die Rifpiraten und ihre Heimat.* Erste Kunde aus verschlossener Welt. 8°. VII. 224. 34 Tafeln, 4 Textabb., 6 Kartenskizzen. Stuttgart. STRECKER & SCHRÖDER. 1911.

Wer die Literatur am Ende des vorliegenden Werkes sich anschaut, wird schon daraus erkennen, daß der Untertitel von der „ersten Kunde aus verschlossener Welt“ berechtigt ist. Es ist auch in anderer Hinsicht erste Kunde, indem wir eben nur Streiflichter sehen und so das Ganze, den ersten Forschungsreisen und der Eigenart des Gebietes und seiner Bewohner entsprechend, nur vorübergehend und flüchtig kennen lernen. So ist auch das ganze Werk mehr feuilletonistisch geschrieben. Den Ethnographen macht es aufmerksam, daß hier noch unberührte Forschungsgebiete liegen, die besonders für die Berberstudien Beachtung fordern. Zwei Karten von den sechs sind von Bedeutung für solche Studien: die ungefähre Verteilung der Rifstämme und die Verbreitung des Schilcha an der marokkanischen Nordküste. Daß hier bei einer ersten

¹ „Anthropos“, III (1908), SS. 14—18.

Auflese in unbekanntem Gebiet schon manche auch den Ethnographen interessierende Beobachtung abfällt, ist selbstverständlich. Angenehm wirkt die frische, fließende Darstellung und der häufige lebhaft volksmundliche Ton.

P. F. HESTERMANN, S. V. D.

F. Soennecken. *Der Werdegang unserer Schrift.* 27 SS. Bonn. 1911. Preis: Mk. 1.—. *Zur Schriftfrage.* 14 SS. Bonn. 1911. Preis: Mk. —.50.

Wenn in diesen beiden Schriftchen für das Fallenlassen der Fraktur eingetreten wird, so hätte man nur wünschen können, daß neben den angeführten Gründen noch einige andere zur Sprache gekommen wären, die nicht gerade aus der Graphik selber und ihrer Entwicklungsgeschichte hergenommen sind. Man muß doch staunen, wie heute die Volksbildungsstätten so weit hinter dem Leben zurück sind, daß wir keinen Bahnhof, keine öffentliche Anstalt, keinen Tramwagen, kein Automobil, kurz kein Ding, wo es sich um Aufmerksamkeit und Deutlichkeit handelt, in Fraktur angeschrieben sehen. Die einzige Möglichkeit, solche praktischen Dinge, wie die Antiqua, zum Durchbruch zu bringen, hat übrigens die Typographie selber in der Hand. Warum bringen es die Zeitungen und Riesendruckereien denn nicht dahin? Wenn diese es wollten, würde das stärkste Nationalgefühl nichts mehr ausrichten. Übrigens hat die Linguistik wohl am allergründlichsten mit der Fraktur aufgeräumt und darum praktisch gewiß am ersten das erreicht, was alle Zeitungen und Buchdrucker zusammen nicht zustande gebracht.

P. F. HESTERMANN, S. V. D.

Dr. F. Müller-Lyer. *Formen der Ehe, der Familie und der Verwandtschaft.* Bd. III von „Die Entwicklungsstufen der Menschheit“. München 1911. J. F. LEHMANN'S Verlag. 94 SS. 8°.

Der Verfasser ist ein glänzender Systematiker. Wie er seine Divisionen und Subdivisionen handhabt, könnte ihn ein Scholastiker des Mittelalters beneiden. Vor diesen hat MÜLLER-LYER aber das voraus, daß er gleich für jede Gruppe, Stufe, Phase, die er aufstellt, eine volltönende griechische Bezeichnung erfindet. Man höre z. B. die Division:

1. unbeständige und unreine Ehe: Miktochoristie,
2. unbeständige aber reine Ehe: Hagnochoristie,
3. beständige aber unreine Ehe: Miktostasie,
4. beständige und reine Ehe: Hagnostasie.

Sehr hübsch ist auch der Ausdruck „Nynoskopie“, womit gemeint ist „die Neigung, die Vergangenheit und die Zukunft durch die Brille der Gegenwart zu sehen, und den Menschen anderer Kulturstufen Ideen, Gedanken (sic!) und Gefühle zu unterschreiben, die nur für die Gegenwart Geltung beanspruchen können“.

Nun ist sicher eine gute Einteilung und die dadurch ermöglichte schärfere Unterscheidung ein vorzügliches wissenschaftliches Hilfsmittel, aber eben auch nicht mehr. Und insbesondere ist eine Klassifikationseinteilung noch längst kein Schema der tatsächlichen Entwicklung. Dem scheint auch der Verfasser mindestens theoretisch zuzustimmen; denn er schickt dieses Werk, welches eine klassifikatorische Übersicht enthält, einem anderen Werke voraus, welches die wirkliche Entwicklung darstellen soll. Ich denke mir, er hat es deshalb vorausgeschickt, damit er aus den Kritiken desselben für das spätere Werk noch Vorteil ziehen könne, und so hoffe ich mir seinen Dank zu verdienen, wenn ich einige Kritiken hier anbringe.

Das scheint mir auch direkt notwendig zu sein. Denn der Verfasser schwebt in großer Gefahr, doch trotz allem seine Klassifikationsübersicht als ein Schema der Entwicklung zu betrachten. Das schließe ich einmal daraus, daß er die Aufzählungen immer sorgfältig nach der Reihenfolge des klassischen aufsteigenden Entwicklungsschemas ausführt. Ich schließe es ferner aus der Mühe, die es ihn kostet, von einigen liebgewonnenen „Stufen“ dieser Entwicklungsreihe sich zu trennen. Das äußert sich besonders bei den Abschnitten „Promiskuität“ und „Gruppenehe“ in fast mitleiderregender Weise.

Zum ersten Male wird die Promiskuität, „wenigstens nach den Angaben einiger Autoren, die bald näher zu prüfen sein werden, sogar“ als wirkliche Eheform angeführt, und demgemäß werden auch alle die alten fabelhaften „Belege“ dafür aufgezählt. Dann wird aber eingestanden, daß

„diese Angaben teils ungenau, teils unrichtig und von anderen Reisenden bestritten worden sind, und daß eine absolut schrankenlose Promiskuität bis jetzt bei keinem Volke nachgewiesen werden konnte“ (SS. 19—20, ebenso 21, 31); S. 27 ist aber dann doch wieder von „dem uralten halbtierischen Brauch der Promiskuität“ die Rede. Man merkt aus allem, wie schwer dem Verfasser das Geständnis wird, das er machen muß, und er sucht es möglichst einzuschränken. Aber auch das hilft ihm nichts. So nicht sein „bis jetzt“. Denn abgesehen davon, daß von den wenigen bis jetzt noch unbekannten Völkern wenig mehr „zu hoffen“ ist, steht schon fest, daß bei der ältesten Völkerschicht, den Pygmäen- und Pygmoidenvölkern und den Südostaustralern, weder „absolut schrankenlose Promiskuität, noch auch die gleich zu erwähnende Gruppenehe, noch auch Lockerheit der Ehen, noch Festpromiskuität“ und nur vereinzelt geschlechtliche Freiheit vor der Ehe besteht, wozu noch kommt, daß auch in Fällen letzterer bei Schwangerschaft die feste Ehe geschlossen werden muß. (S. mein „Die Stellung der Pygmäenvölker usw.“, Stuttgart 1910, SS. 155 ff.)

Bei der Gruppenehe ist der Verfasser über den Stand der Forschung noch weniger gut unterrichtet. Er kennt keine von den gegen die Punalua-Ehe der Hawaier gerichteten Polemiken, am wenigsten den Hinweis, daß die Hawaier wie die Polynesier die jüngste Völkerschichtung der Südsee sind. Er kennt nicht die von A. LANG (Social Origins, SS. 105 ff., und Secret of the Totem, SS. 38 ff.) und N. W. THOMAS (Kinship Organisations and Group-Marriage in Australia, passim) ausgeübte ablehnende Kritik an der von HOWITT und SPENCER-GILLEN behaupteten Gruppenehe der Dieri und Urabunna (vgl. dazu auch mein „Ursprung der Gottesidee“, Münster 1912, SS. 182 ff.). Was hier die zeitgenössische Fachforschung urteilt, hätte der Verfasser aus dem Geständnis von W. H. R. RIVERS entnehmen können, das er schon 1907 in der dem Altmeister der englischen Ethnologie zu seinem 70. Geburtstag gewidmeten Festschrift (Anthropological Essays presented to E. B. TYLOR, Oxford 1907, S. 309) schreibt: „Die vorherrschende Tendenz in der Anthropologie richtet sich gegen jedes Schema, welches die menschliche Gesellschaft von einem Zustand der Promiskuität, ob vollständig oder in der gemäßigten Form, die man Gruppenehe nennt, ableiten will.“ Und das ist seitdem nicht anders geworden. Das kann der Verfasser daraus sehen, daß z. B. J. G. FRAZER, der Freund SPENCER-GILLEN's, neuerdings (Totemism and Exogamy, London 1910, Bd. IV, SS. 151 ff.) nur noch „einen großen Teil der Menschheit“ durch das Stadium der Gruppenehe gehen läßt und es für durchaus möglich hält, daß gerade die „großen zivilisierten Familien der Menschheit“, die semitischen, indogermanischen und uralischen Völker, durch diese Stufe niemals hindurchgegangen seien.

So wird sich der Verfasser wohl anschließen müssen, Promiskuität und Gruppenehe aus dem Verzeichnis der wirklichen Formen der Ehe zu streichen und demgemäß auch bei der Entwicklungslehre sie beiseite lassen.

Auch in der Frage der Monogamie wird er eine Korrektur seiner Ansichten vornehmen müssen. Unverständlich ist mir, wie er WESTERMARCK als Zeugen für das Überwiegen der Polygamie anführen kann, wo dieser doch (History of Human Marriage, 2^a ed., London, 1894, S. 459) mit dürren Worten das Gegenteil sagt. Was aber gerade für die Entwicklung in Betracht kommt, ist die Tatsache, daß für die ältesten Völker Monogamie die charakteristische Eheform ist (s. meine „Stellung der Pygmäenvölker“, SS. 165 ff.). Vergeblich ist dagegen die Kreierung einer „Monogamie der Notdurft“ durch den Verfasser (SS. 47, 52); es ist falsch, daß bei diesen Völkern Frauenknappheit herrsche, weil die Mädchen ermordet würden und die Häuptlinge und alten Männer sich mehrere Frauen aneigneten, keines von beiden ist der Fall. Auch ein Rekurs auf die „Armut“ dieser Männer — die Männer hätten nicht Mittel genug, um mehr Weiber zu kaufen — nützt nichts: bei diesen Stämmen gibt es überhaupt keinen Frauenkauf, auch die eine, einzige Frau wird nicht gekauft. Welches auch hier wiederum der Standpunkt der zeitgenössischen Forschung ist, kann der Verfasser aus W. WUNDT's neuestem Werk „Elemente der Völkerpsychologie“ (Leipzig 1912, SS. 35—51) entnehmen, der auf die Frage: „Wie verhalten sich nun Ehe und Familie auf dieser Stufe (der Urstufe)?“ antwortet „Die Antwort auf diese Frage lautet, wenn man von den verbreiteten Hypothesen über den primitiven Hordenzustand herkommt, überraschend: Überall bei jenen Stämmen findet sich die Monogamie nicht bloß als die einzige Form der Ehe, sondern sozusagen als die selbstverständliche, und zwar die Monogamie in der Form der Einzelehe.“

Im weiteren Verlauf erkennt WUNDT auch die lebenslängliche Dauer der Ehe, die gegenseitige Treue der Gatten gerade auf dieser Urstufe an. Die positiven Belege für die Richtigkeit dieses Urteils möge der Verfasser in meinem Werk „Die Stellung der Pygmäenvölker“ (SS. 162 ff.) oder „Ursprung der Gottesidee“ (SS. 186 ff.) nachlesen. Er wird dadurch sich gegen die aus seiner Darstellung (SS. 54 ff.) leicht entstehenden Gefahren am besten sichern können.

Das sind die Hauptpunkte meiner Kritik. Im einzelnen müßte noch ziemlich viel gesagt werden, ich beschränke mich auf ganz wenig. Unzulässig sind die oft vorkommenden starken Verallgemeinerungen: „bei fast allen Indianerstämmen“ und „allgemein“ in Polynesien sei freier vorehelicher Verkehr gestattet (SS. 22, 23); bei „den Indianern im allgemeinen“ und den Australiern würden die Ehen leicht und schnell getrennt (SS. 55, 56). Ganz kritiklos ist nach den kategorischen und autoritativen Versicherungen von E. H. MAN und PORTMAN von der Festigkeit der Andamanesen-Ehen, die Übernahme eines Zeugnisses des gänzlich unbedeutenden und unzuverlässigen BELCHER über Trennung der Ehe gleich nach der Entwöhnung des Kindes (S. 63). Unrichtig ist die Darstellung, daß in dem Junggesellenhaus stets die freie Liebe herrsche (SS. 24 ff.); gerade der entgegengesetzte Zweck ist mindestens ebenso häufig. Irreführend ist die Bemerkung, daß eine wichtige Ursache der Festigkeit der Ehe bei primitiven Völkern in der Kaufehe liege, da der Mann, der sein Weib verstoße, meist den Kaufpreis verlasse: gerade die primitivsten Völker kennen keine Kaufehe. Sehr neugierig kann man sein auf den Beleg für die Behauptung, daß erst im 16. Jahrh. auf dem Konzil von Trient die durch das Christentum zwar von Anfang an proklamierte Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe zum Siege gelangt sei. Irrig ist es, daß die Wedda meist ihre jüngere Schwester heirateten (S. 52); er möge bei SELIGMANN, *The Vedda* (Cambridge 1911, S. 66, Anm.) nachlesen, was er gegen diesen „nonsense“ sagt. Falsch ist in seiner Allgemeinheit der Satz, daß Totemismus schon „auf der untersten uns bekannten Kulturstufe, der Stufe der Niedern Jäger“ zu finden sei; er findet sich weder bei Pygmäen und Pygmoiden (s. mein Pygmäenbuch SS. 183 ff.), noch bei den ältesten australischen Stämmen („Ursprung der Gottesidee“, I, S. 293, Anm. 1).

Ich schließe zunächst und glaube auf eine günstige Aufnahme meiner Kritik um so eher hoffen zu dürfen, da der Verfasser selbst die von edler Wahrheitsliebe zeugenden Forderungen aufstellt: „Gerade diejenigen Tatsachen, die unser Gemüt am meisten abstoßen, die uns anfänglich peinlich, ärgerlich sind, haben wir mit besonderer Ruhe und Kaltblütigkeit ins Auge zu fassen und unserem Denken einzuverleiben“ und weiter: „Erst dann dienen wir der Soziologie recht, wenn wir an die Stelle des *sacrificium intellectus* das *sacrificium voluntatis* gesetzt haben“ (S. 9).

P. W. SCHMIDT, S. V. D.

Zeitschriftenschau. — Revue des Revues.

Al-Machriq. Revue catholique orientale mensuelle. 1912. XV^e année.

No. 3, Mars. P. L. Málouf, *La Syrie de 1782–1841 d'après un témoin oculaire*. — P. Al. Torrend, *Les Abeilles*. — P. L. Chelkho, *De Beyrouth aux Indes (à la recherche des manuscrits): Orfa*. — Christianisme et Littérature avant l'Islam. — No. 4, Avril. P. L. Málouf, *La Syrie de 1782–1841 d'après un témoin oculaire*. — G. Msr. Ducousso, *L'histoire de la Soie en Syrie*. — P. L. Chelkho, *De Beyrouth aux Indes (à la recherche des manuscrits): Mardin*. — Christianisme et Littérature avant l'Islam (suite). — No. 5, Mai. L'Abbé G. Manache, *Critique historique de la Revue al-Moktabas*. — P. L. Málouf, *La Syrie de 1782–1841 d'après un témoin oculaire* Mss. du Brit. Museum — G. Msr. Ducousso, *L'histoire de la Soie en Syrie*.

American Anthropologist.

Vol. XLII. No. 4. October-December 1911. E. H. Thompson, *The Genesis of Maya Arch.* — P. Badin, *Some Aspects of Winnebago Archeology*. — G. P. Howe, *The Ruins of Tuloom*. — A. Skinner, *A Comparative Sketch of the Menomini*. — C. C. Willoughby, *Certain Earthworks of Eastern Massachusetts*. — A. L. Kroeber, *Incorporation as a Linguistic Process*. — G. F. Will, *A New Feature in the Archeology of the Missouri Valley in North Dakota*. — A. A. Goldenweiser, *Exogamy and Totemism Defined: a Rejoinder*. — Vol. XIV. No. 1. January-March 1912. J. W. Fewkes, A. Hrdlička, W. H. Dall, J. W. Gidley, A. Hobart Clark, W. H. Holmes, A. C. Fletcher, W. Hough, Stansbury Hagar, P. Bartsch, A. F. Chamberlain, R. B. Dixon, *The Problems of the Unity or Plurality and the Probable Place of Origin of the American Aborigines*. — R. H. Lowie, *Some Problems in the Ethnology of the Crow and Village Indians*. — G. H. Perkins, *Aboriginal Remains in the Champlain Valley*. — T. de Booy, *Lucayan Remains on the*

Caicos Islands. — A. C. Fletcher, Wakondagi. — J. Dyneley Prince, Prolegomena to the Study of the San Blas Language of Panamá. — F. La Flesche, Osage Marriage Customs. — M. Fishberg, Remarks on Radosavljevich's Critical Contribution to „School Anthropology“. — G. Grant McCurdy, Anthropology at the Washington Meeting, with Proceedings of the American Anthropological Association for 1911. — W. D. Wallis, The Methods of English Ethnologists. — J. P. Harrington, Notes on Certain Usages Relating to Linguistic Work.

American Journal of Archaeology. 2^a Series. Vol. XVI. No. 1. Jan.-March 1912.

A. M. Harmon, The Paintings of the Grotta Campana. — A. T. Olmstead, The „Roman Bowl from Bagdad“. — Charles Hill-Tout, Neolithic Man in British Columbia.

Annual Report of the Bureau of American Ethnology. 27. 1905—1906. (1911).

A. C. Fletcher and F. La Flesche, The Omaha Tribe.

Anthropological Papers of the American Museum of Natural History.

Vol. IX. Part. I. 1911. A. Skinner, Notes on the Eastern Cree and Northern Saulteaux. — Vol. XII. Part. I. 1912. Frank E. Lutz, Spring-Figures from the Patomana Indians of British Guiana.

Archivio per l'Antropologia e l'Etnologia. Vol. XLI. 1911. Fasc. 3.

G. Patroni, L'Archeologia italiana e le sue relazioni con le altre scienze nel momento attuale. — R. Pettazzoni, Un rombo australiano. — V. Gluffrida-Buggeri, L'uomo primordiale come tipo indifferenziato, a proposito di H. Philippinensis (Bean).

Bulletins et Mémoires de la Soc. d'Anthropologie de Paris. VII^e série. T. XII. 1911. No. 3 et 4.

J.-M. Lahy, La morale de Jésus, sa part d'influence dans la morale actuelle. — Dr. Félix Regnault, L'origine des gauchers. — C. Aymard, Les Touareg. Notice bibliographique par le capitaine R. Avelot. — Dr. A. Bloch, Sur une prétendue découverte anthropologique aux Etats-Unis. — W.-L.-H. Duckworth, Fouilles récentes sur le rocher de Gibraltar (1910—1911). — R. Blanchard, Les troupes noires en Algérie et la santé publique. — Dr. E. Deyrolle, Les danseurs tunisiens. — R. Avelot, Notes sur les pratiques religieuses des Ba-Kalé. — Zaborowski, Du Congo au Tchad (Observations et documents recueillis par M. Clerc en 1910). — A. Bloch, De l'œil mongoloïde des enfants Peaux Rouges et de l'œil mongol en général.

Folk-Lore. Vol. XXIII. No. 1. March 1912.

W. Crooke, The Scientific Aspects of Folklore. — F. Fawcett, Odical and other Customs of the Muppans. — Walter W. Skeat, „Snakestones“ and Stone as Subjects for Systematic Investigation.

Internationales Archiv für Ethnographie. Bd. XX. 1912. Heft 6.

Gaston Knosp, Rapport sur une mission officielle d'étude musicale en Indochine. — H. W. Fischer, Weberi auf Nias. — C. C. Uhlenbeck, Exogamy of the Peigans.

Journal Asiatique. 10^e série. Tom. XIX. No. 1. Janvier-Février 1912.

M. J. Bacot, L'écriture cursive Tibétaine. — M. A. Meillet, Un fragment tokharien du Vinaya des Sarvastivādins. Observations linguistiques. — M. J. A. de Courdemanche, Note sur les anciennes monnaies de l'Inde dites „punch-marked coins“ et sur le système de Manou. — M. J. Paulhan, Les Hain-teny merinas. — M. R. Gauthiot, Une version sogdienne du Vesantara Jataka, publiée en transcription et avec traduction.

Journal of the American Oriental Society. Vol. XXXII. Part II. April 1912.

Ellen Seton Ogden, A Conjectural Interpretation of Cuneiform Texts. — Sarah F. Hoyt, The Name of the Red Sea. — The Holy One in Psalm 16, 10. — The Etymology of Religion. — Frank B. Blake, Comparative Syntax of the Combinations formed by the Noun and its Modifiers in Semitic.

Journal of the North-China Branch of the Royal Asiatic Society. Vol. XLI. 1910.

J. C. Hall, The Confucian Reformers in Japan in the 16th Century. — The late Thomas W. Kingsmill, The Music of China. — Thomas Torrance, Burial Customs in Sz-chuen. — A. C. Moule, The Christian Monument at Hsi-an fu.

Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal. N. S.

Vol. VI. No. 7. July, 1910. Mahamahopadhyaya Haraprasad Shastri, Refutation of Max Müller's theory of the Renaissance of Sanskrit literature in the fourth century A. D. after a lull of seven centuries from the time of the rise of Buddhism. — The Bhasapariccheda. — D. C. Phillott, Vocabulary of Technical Falconry Terms in Urdu, Persian and Arabic. — No. 8. August, 1910. L. Leigh Fermor, Note on a Palaeolithic Implement made of Manganese-Ore. — A. H. Francke, Ladvags rGyalrabs. The Chronicles of Ladakh, according to Schlagintweit's MS. — Satish Chandra Mukerjee, A Preliminary Note on the Use of Storage Cells in Bengal. — Numismatik Supplement, No. XIV. — No. 11. December, 1910. H. Beveridge, The Poet Maili of Herat. — J. Coggin Brown, A Lisu Jew's Harp from

Yunnan. — Nundolal Dey, Notes on the History of the District of Hughli or the Ancient Rada. — H. E. Stapleton, Contributions to the History and Ethnology of Northeastern India, II. — B. L. Chaudhuri, Note on a Caste of Fish-dealers in Bengal not recognized in the Census of 1901. — Vol. VII. No. 1. January, 1911. M. P. Holstein, Note sur les dénominations à donner aux sabres hindous. — No. 2. February, 1911. — Sten Konow, „Mundari Phonology and the Linguistic Survey“. — Bakhal Das Banerji, Inscribed Guns from Assam.

Journal de la Société des Américanistes de Paris. N. S. T. VII. 1910. Fasc. 1 et 2.

L. Dignet, Le maïs et le maguey chez les anciennes populations du Mexique. — R. Blanchard, Encore sur les tableaux de métissage du Musée de Mexico. — Th. Koch-Grünberg, Die Uitoto-Indianer. Weitere Beiträge zu ihrer Sprache. — H. Vignaud, Les expéditions des Scandinaves en Amérique devant la critique. Un nouveau faux document. — Mme. A. Barnett, Étude sur le mode de fabrication des frondes péruviennes antiques. — L.-D. Wagner, Massacre de Jules Crevaux d'après les dires d'un chef Toba. — A. Peccerini, Dialecte Chilanga. — C.-V. Hartman, Le calebassier de l'Amérique tropicale (Crescentia). Étude d'ethnobotanique. — E. R. Wagner, La légende du „Cit-priu“. — P. Rivet, Les langues guaranies du Haut-Amazone. — A. F. Chamberlain, Sur quelques familles linguistiques peu connues ou presque inconnues de l'Amérique du Sud. — C.-E. Porter, Les études anthropologiques au Chili. — P. Rivet, Sur quelques dialectes panos peu connus.

Proceedings of the United States National Museum. Washington. Vol. 40. 1911.

W. Hough, The Hoffmann Phillip Abyssinian ethnological collection.

L'Anthropologie. Tome XXIII. No. 2. Mars-Avril 1912.

Etienne Babaud, Le Mendélisme chez l'homme. — Alexandre F. Chamberlain, Quelques problèmes ethnographiques et ethnologiques de l'Amérique du Nord. — A. J. Reinach, Les Harri et les Ayriens.

Literaturzeitung, Orientalistische. J. C. Hinrichs, Leipzig. Blumeng. 2. 15. Jahrg., 1912.

Nr. 4. April. M. Burchardt, Ein arisch-ostsemitischer Name. — B. Landsberger, Die Säge des Sonnengottes. — P. Leander, Der elefantische Gottesname. — B. Meissner, Woher haben die Assyrier Silber bezogen. — Nr. 5. Mai. H. v. Mzik, Kuga, Kugu und Gana. — E. Nestle, Sarazenen.

Le Tour du Monde. N. S. 18^e année. 1912.

Livr. 16–18. Francis Murry, Un Mois en Mandchourie avec les Toungouses. — Livr. 19–24. Léon Pervinquière, Sur les Confins de la Tripolitaine.

Man. Vol. XII. No. 4. April 1912.

A. Lang, The Clan Names of the Tlingit. — H. Peake, Suggestions for an Anthropological Survey of the British Isles. — L. C. Hopkins and E. L. Hobson, A Royal Relic of Ancient China. — E. Brabrook, A. H. Keane †. — H. W. Garbutt, Natives from North-Western Rhodesia on Congo Border.

Mededeelingen v. w. het Nederlandsche Zendelinggenootschap. 56^e Deel. 1912. 1^o Stuk.

Adatregelen op Halmahera. — D. Crommelin, Een inlandsch persverslag van het bezoek van den Gouverneur-Generaal te Madjawaarna op 9 October 1911. — Uit Het dagboek van een Javaanschen voorganger. — J. Louwerier, Matakao.

Memoirs of the Asiatic Society of Bengal. 1910.

Vol. III. No. 2. H. E. Stapleton and B. F. Azo, An Alchemical Compilation of the 13th Century A. D. — No. 3. T. H. D. La Touche, The Journal of Major James Rennell, F. R. S., First Surveyor-General of India. — No. 4. A. Rose and J. Coggin Brown, Lisu (Yawyin) Tribes of the Burma-China Frontier. — Vol. IV. No. 1. Alexander Csoma de Kőrös, Sanskrit-Tibetan-English Vocabulary: being an edition and translation of the Mahavyutpatti. Part 1. Edited by E. Denison Ross and Mahamahopadhyaya Satia Chandra Vidyabhusana.

Mémoires de la Société de Linguistique. Paris. Tome XVII. Fasc. 5.

A. Meillet, Les noms de nombre en tokharien B. — M. Grammont et Le Quang Trihn, Études sur la langue anamite. — Mlle. Homburger, Le wolof et les parlers bantous. — J. Vendryes, La place du verbe en celtique. — A. Meillet, Persica. — M. Maksoudiantz, Arménien arac.

Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien. Bd. XLII. 1912. Heft 2.

Wilke, Einfluss des Sexuallebens auf die Mythologie und Kunst der indoeuropäischen Völker. — Dr. Rudolf v. Scala, Bevölkerungsprobleme Altitaliens. — Dr. S. Weissenberg, Zur Anthropologie der nordafrikanischen Juden. — M. Winternitz, Leopold von Schroeder. Zum sechzigsten Geburtstage.

Mitteilungen der Deutsch. Ges. f. Natur- und Völkerk. Ostasiens. Bd. XIV. 1912.

E. v. Zach, Einige Ergänzungen zu Sacharow's Mandžursko-Russki Slowarj. — Auszüge aus einem chinesischen Briefsteller. — Missionsinspektor Lic. Witte, Deutscher Kultureinfluss in China. — E. Haller, Nara in der Vergangenheit und Gegenwart.

Orientalisches Archiv. Jg. II. Heft 3. April 1912.

A. A. Cárdenas, Die Alhambra im Lichte der Kunstgeschichte. — T. Krygowski, Polenteppiche (Polnische Knüpfeppiche). II. — T. J. Arne, Ein persisches Gewichtssystem in Schweden. — G. Supka, Iskender-Du'l-Garnein und Chadir. — H. Grothe, Der Kalamkár. — H. v. Winiwarter, Notes à propos de Harunobu.

Ostasiatische Zeitschrift (Berlin. Verlag Oesterfeld & Co.) 1. Jg. Heft 1. April 1912.

E. B. Havell, The Zenith of Indian Art. — O. Kümmel, Die chinesische Malerei im Kundaikwan Sayuchoki. I. — B. Laufer, The Wang Ch'uan T'u, a Landscape of Wang Wei. — O. Jaekel, Ein babylonischer Stierlöwe aus China.

Petermann's Mitteilungen. 58. Jg. 1912.

H. Wichmann, Die Bevölkerung von Indien. Vorläufige Ergebnisse der Zählung vom 10. März 1911. — A. M. Hansen, Die nördliche Steinzeitkultur in Finnland, Norwegen und Schweden. — Mai-Heft: P. Borchardt, Kegelkugeln als ethnographische Parallelen. — H. Wichmann, Die Bevölkerung von Serbien. — Die Bevölkerung von Algerien. — Die Bevölkerung des Australischen Bundesstaates. — Ergänzungsheft Nr. 174. Mai 1912. Arthur Haberlandt, Die Trinkwasserversorgung primitiver Völker mit besonderer Berücksichtigung der Trockengebiete der Erde.

Revue d'Ethnographie et de Sociologie. Tom. III. 1912.

No. 1—2. Janvier-février. A. van Gennep, Études d'ethnographie algérienne: L'art ornemental. — Waldemar Deonna, L'indétermination primitive dans l'art grec. — H. Gaden, Du nom chez les Toucouleurs et Peuls islamisés du Fouta sénégalais. — M. Maitre, Les tribus Moï de l'Indochine méridionale. — J. Harmand, De l'état de l'ethnographie indochinoise. — H. Breuill, Dessins rupestres d'Espagne. — No. 3—4. Mars-avril. M. de Segonsac, Les populations du Maroc. — B. Pilsudski, Les signes de propriété des Aïno. — H. Gaden, Légendes et coutumes sénégalaises. Cahiers de Yoro Dyao. — J.-A. Decourdemanche, Sur la filiation des chiffres européens modernes et des chiffres modernes des Arabes. — G. Montandon, Notes sur l'ethnographie des Ghimirra. — G. Bruel, Les populations de l'Ogouvé (Gabon).

Rivista Italiana di Sociologia. Anno XVI. Fasc. 2. Marzo-Aprile 1912.

M. A. Vaccaro, La concezione sociologica del progresso. — P. S. Rivetta, Il matrimonio nel diritto cinese. — G. Marpillero, Il problema sessuale ed il neomalthusianesimo.

The American Antiquarian and Oriental Journal. Vol. XXXIV. No. 1. Jan. and Febr. 1912.

Chas. Hallock, When North America was settled. — N. Kolkin, Ethnic Nomenclature. — Joseph Offord, Letters from Egypt. — G. Taft, Cayuga Notes. — H. Proctor, Evolution of Revelation. — F. J. Koch, The Dawn of Architecture. — Wakeman Ryno, Comparative Mythology.

The Indian Antiquary. Vol. XLI. 1912.

Part DXVII. March. 1. B. Shamasastri, The Vedic Calendar. — 2. D. B. Bhandarkar, The Antiquity of the Kanarese Practice of taking simply the names of Places as Surnames. — 3. C. Hayavadana Rao, Rajputs and Marathas. 4. R. C. Temple, Posthumous Titles. — Part DXVIII. April. 1. J. Biddulph, Sir Abraham Shipman. — 2. Vanamali Chakravarti, A Short Note on the Hinduization of the Aborigines, the Swelling of the Chandala Caste. — 3. B. Shamasastri, The Vedic Calendar. — 4. Pandit Ram Karna, Manglana Stone Inscription of Jayatrasimba; (Vikrama-) Samvat 1872. — 5. K. B. Pathak, The Ajivikas, a Sect of Buddhist Bhikshus. — Part DXIX. May: 1. E. Senart, The Castes in India. — 2. B. Shamasastri, The Vedic Calendar. — 3. V. A. Smith, Indian and Ceylonese Bronzes.

The Journal of the American Folk-Lore. Vol. XXIV. No. 94. October-December 1911.

H. W. Odum, Folk-Song and Folk-Poetry as found in the Secular Songs of the Southern Negroes. — A. M. Espinosa, New-Mexican Spanish Folk-Lore.

The Journal of the Anthropological Society of Bombay. Vol. IX (1910—1911). No. 3. 1912.

1. Ruttonshaw Kershaspji Dadachanjí, National or Racial Psychology as a Subject for Anthropological Research Illustrated by a Comparison of English and Indo-Aryan Tribes. — 2. O. Rothfeld, Notes on the Son Kolis (Fishermen Kolis) and on the Agri Caste of Kolaba District. — 3. R. E. Enthoven, Campbell's Notes on the Spirit Basis of Belief and Custom. — 4. Anthropological Scraps: The Dog in Myth and Custom.

The Journal of the Polynesian Society. Vol. XXI. March 1912.

A. Leverd, The Tahitian Version of Tafa'i (or Tawhaki). E Parau no Tafa'i. — The return of Takitumu canoe to Rarotonga.

The Journal of the Royal Anthr. Inst. of Great Britain and Ireland. Vol. XLI.

July to December, 1911. F. v. Luschan, The Early Inhabitants of Western Asia. — P. A. Talbot, The Buduma of Lake Chad. — Rev. J. W. Hayes, Prehistoric and Aboriginal Pottery Manufacture. — G. Duncan Whyte, Notes on the Height and Weight of the Hokio People of the Kwangtung Province, South

China. — **H. W. Garbutt**, Witchcraft in Nyasa (Manganja) Yao (Achawa). — **R. Grant Brown**, The Tamans of the Upper Chindwin, Burma. — **W. M. Strong**, The Maisin Language. — **Sidney H. Ray**, Comparative Notes on Maisin and other Languages of Eastern Papua. — **C. W. Hobley**, Further Researches into Kikuyu and Kamba Religious Beliefs and Customs. — **W. J. Lewis Abbott**, On the Classification of the British Stone Age Industrie, and Some New, and Little Known, Well-marked Horizons and Cultures. — **Hutton Webster**, Totem Clans and Secret Associations in Australia and Melanesia. — **Aubrey O'Brien**, The Mohammedan Saints of the Western Punjab. — **Elphinstone Dayrell**, Further Notes on Nsibidi Signs, with their Meanings, from the Ikrom District, Southern Nigeria. — Part. II. April, 1912. 1X. **G. Le Strange**, Description of the Province of Fars, in Persia, at the beginning of the Twelfth Century A. D. Translated from the MS. of Ibn-al-Balkhi in the British Museum. — **X. E. Gauthiot**, A propos de la Datation en Sogdien. — XI. **L. de la Vallée Poussin**, Documents Sanscrits de la Seconde Collection M. A. Stein. — XII. **Sten Konow**, Goths in Ancient India. — XI I. **M. N. Dhalla**, Iranian Manuscripts in the Library of de India Office. — XIV. **E. Hultzsch**, Jatakas at Bharaut. — XV. **A. Berriedale Keith**, The Origin of Tragedy and the Akhyana. — XVI. **L. C. Hopkins**, The Chinese Bronze known as the „Bushell Bowl“ and its Inscriptions. — **J. F. Fleet**, The Katapayadi Notation of Second Arya-Siddhanta. — The Yoyana and the Parasang. — Some Hindu Values of the Dimensions of the Earth. — **A. Berriedale Keith**, Cremation and Burial in the Rgveda. — **E. Hultzsch**, Ginger. — Verses relating to Gifts of Land. — **F. W. Thomas**, Rupnath Edict of Asoka. — **A. Govindācārya Svamin**, The Birthplace of Bhakti. — Another Note on the word Bhagavan. — **C. O. Blagden**, Two Corrected Readings in the Myazedi (Talaing) Inscription. — **W. W. Cochrane**, Shans and Buddhism of the Northern Canon. — **C. O. Blagden**, Shan Buddhism. — **J. George Scott**, Shan Buddhism. — **C. J. Lyall**, The Pearl-diver of al-A'shā. — **J. Goldziher**, The Appearance of the Prophet in Dreams. — **H. Beveridge**, The Meaning of the words Hoji Tash. — **Vincent A. Smith**, „A History of Fine Art in India and Ceylon.“

The Sarawak Museum Journal. Vol. I. No. 2. February 1912.

R. S. Douglas, An Expedition to the Bah Country of Central Borneo. — **Rev. W. Howell**, The Sea Dayak Method of Making and Dyeing Thread from their Home-Grown Cotton. — **R. S. Douglas**, Some Murik Words. — **Revd. Ah Luk**, A Note on the Origin of the Land-Dayak Villages of Sentah and Quop. — **J. C. Moulton**, An Insect Omen. — **Trengs**. — On Two Sea-Dayak Medicine Chests. — Some Stone Implements found in Sarawak.

Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde. Deel LIV. 1912. Aflev. 1 en 2.

Dr. N. J. Krom, Bijschrift bij de foto van den kop van Tjandi Sewoe. — **Dr. D. A. Binkes**, De Heiligen van Java. V. Pangéran Panggoeng, zijne honden en het wajangspel. — **J. P. Moquete**, De datum op den grafsteen van Malik Ibrahim de Grissee. — **Dr. Ph. S. van Ronkel**, Sanskrit mahājāna—Maleisch mahdjana.

Tijdschrift v. h. Kon. Nederl. Aardrijksk. Genootschap. 2. Serie. Deel XXIX. 1912.

No. 2. **Pastoor Jos. Vliegen**, Oorsprongs- en afstammingslegenden van den Marindinees (Zuid Nieuw-Guinea). — **M. A. de Koch**, Ethnologische en anthropologische gegevens omtrent een dwergstam in het bergland van Zuid Nieuw-Guinea. — **K. Gjellerup**, De Saweh-stam der Papua's. — Mededeelingen: Opsporing van reisjournalen der eerste vaart van Nederlanders naar Oost-Indië. — **Prof. A. J. P. van den Broek**, Gezichtsmaskers. — **A. Groothoff**, Nota's betreffende de Landschappen Sambas en Pontianak (Borneo). — De exploratie van Nieuw-Guinea. — **J. F. Niermeyer**, Barrière-riffen en atollen in de Oost-Indische Archipel. — No. 8. **F. C. Wieder**, Twee belangrijke reisverhalen van oude Hollandsche zeevaarders. — Verkenning der Idenburg-rivier in Nieuw-Guinea (1911). — **F. F. van den Ven**, De Wildeman-rivier (Zuid Nieuw-Guinea).

T'oung Pao. Vol. XIII. No. 1. Mars 1912.

A. Liétard, Vocabulaire Français-Lo-lo, dialecte A-hi. — **R. Petrucci**, Le Kie tseu yuan houa tchouan. — **B. Laufer**, The discovery of a lost book. — Five newly discovered Bas-reliefs of the Han period. — **E. Simon**, Ein ethnographisch interessantes Kakemono. — **W. W. Rockhill**, The 1910 census of the population of China.

Trans. and Proc. of the Roy. Soc. of South Australia. (Adelaide.) Vol. XXXV. 1911.

E. C. Stirling, Preliminary Report on the Discovery of Native Remains at Swanport, River Murray; with an Inquiry into the Alleged Occurrence of a Pandemic among the Australian Aborigines.

Transactions of the Asiatic Society of Japan. Vol. XXXVIII. Part V. 1912.

A. K. Relschaner, A Catechism of the Shin Sect (Buddhism). — Report of Council for 1911.

University of California Publications in Am. Arch. and Ethn. Vol. X. 1911.

No. 2. November: **T. T. Waterman**, The Phonetic Elements of the Northern Paiute Language. — No. 3. November: **A. L. Kroeber**, Phonetic Elements of the Mohave Language.

University of Pennsylvania. The Museum. Anthr. Publ. Vol. IV. No. 1. 1911.

G. T. Emmons, The Tahltan Indians.

University of Pennsylvania. The Museum Journal. Vol. III. No. 1. March 1912.

L. Wharton Drexel †. — G. A. Barton, One of the oldest Babylonian Tablets in the World. — M. R. Harrington, The Devil Dance of the Apaches. — The Northwest Coast Collection. — G. Sebbelov, Maori Face-Tattoo.

Verh. van het Batav. Gen. van Kunsten en Wetenschappen. Deel LIX. 3^{de} Stuk. 1912.

P. van Genderen Stort, Nederlandsch-Kenja Dájaksche Woordenlijst.

Ymer. XXXII. Argangen. 1912. Häft 1.

Helge Nelson, Om kulturgeografien i skolan.

Zeitschrift für Ethnologie. 44. Jahrg. Heft 1.

J. Bayer, Das geologisch-archäologische Verhältnis im Eiszeitalter. — E. Brandenburg, Über Felsarchitektur im Mittelmeergebiet. — W. Crahmer, Über Lappen und Samojeden. — A. van Gennep, Neuere über Brettchenweberei. — B. Gutmann, Der Schmied und seine Kunst im animistischen Denken. — W. Kissenberth, Über die hauptsächlichsten Ergebnisse der Araguaya-Reise. — W. Knoche, Ein Märchen und zwei kleine Gesänge von der Osterinsel. — F. v. Luschan, Noch einmal zur Stellung der Tasmanier im anthropologischen System. — H. Menzel, Die Trojaburg bei Visby auf Gotland. — F. Merkel, Tasmanier und Australier. — H. Mötefindt, Vorgeschichtliche Knochenspindeln aus Thüringen. — W. Planert, Religion und Sprache der Lappen und Schweden. — H. B. Ritz, Beitrag zur Kenntnis der tasmanischen Sprache. — Kas. Stolyhwo, Zur Frage einer neuen polygenistischen Theorie der Abstammung des Menschen. — T. Kluge, Aufgaben und Ziele der vergleichenden kaukasischen Sprachwissenschaften. — M. Schmidt, Reisen in Matto grosso im Jahre 1910. — J. Bayer, Das Alter des Menschengeschlechtes. — E. Seler, Archäologische Reisen in Süd- und Mittel-Amerika.

Zeitschr. der Deutsch. Morgenl. Gesellschaft. Leipzig, F. A. Brockhaus. Bd. LXVI. Heft 1.

C. Glaser, Der indische Student. Auf Grund der Dharmasastra- und Grhyasutraliteratur bearbeitet. — J. Charpentier, Studien über die indische Erzählungsliteratur. — G. A. Grierson, Pisáci, Pisacas and „Modern Pisaca“. — H. Torczyner, Zur semitischen Verbalbildung. — J. Barth, Zur Flexion der semitischen Zahlwörter. — H. Bauer, Mitteilungen zur semitischen Grammatik. I. Das Pluralpräfiz 'a im Südsemitischen. II. Die Herkunft der Reflexivformen im Gemeinsemitischen. III. Das Problem der schwachen Verba im Gemeinsemitischen. — O. Bescher, Arabische Studien. I. Bemerkungen und Berichtigungen zu Freytags „Proverbia Arabum III“.



Sachen und Wörter¹.

Von Hofrat Prof. Dr. HUGO SCHUCHARDT.

I.

Daß Sache und Wort in innigster Beziehung zueinander stehen, ist nie verkannt worden; der einsprachige Ungebildete vereinerleitet sie sogar², und der Name einer Person muß nicht selten sie selbst in ihrer Leiblichkeit vertreten. Andererseits hat man das Band, welches Sache und Wort verknüpft, oft lang ausgezogen und stark verdreht. Doch nicht von alltäglichem Gebrauch oder Mißbrauch habe ich hier zu reden, sondern nur von Lehre und Forschung.

In einer einheitlichen Sprachgemeinschaft ergibt sich die Gleichsetzung von Sache und Wort ohne weiteres. Kommt eine fremde Sprache ins Spiel, so wird übersetzt und dann täuscht man sich zunächst über die mehr oder weniger zahlreichen, meistens aber nicht allzu starken sachlichen Unstimmigkeiten hinweg. Stofflich geordnete Glossare gewähren manche Aufklärung, die in alphabetisch geordneten vermißt wird. W. WACKERNAGEL hat nicht unrecht, wenn er sagt: „Der vorzüglichste Weg, auf welchem das Mittelalter, nicht ohne Glück, den Unterricht in den Sachen mit dem in den Worten gesucht hat, zu vereinigen, war die Abfassung enzyklopädischer Wörterbücher.“ Mit diesem Satze beginnt er die Vorrede zu seiner Ausgabe des *Vocabularius optimus* (14. Jahrhundert) 1847, und aus dessen kurzer Einleitung selbst erscheint mir folgende Stelle der Wiedergabe wert: „*Noscitur autem universale per intellectum duobus modis vel quo ad quid nominis vel quo ad quid rei. Quid rei cognoscitur, per eius principia essentialia prius nota. Quid nominis autem noscitur cum apprehenditur quid significatur per nomen dum scilicet significatum dictionis innotessit intellectui.*“ In manchen mittelalterlichen Glossaren verrät sich das Bedürfnis nach größerer Deutlichkeit durch mehr oder weniger rohe Skizzen der Gegenstände, bis endlich in dem „*Orbis sensualium pictus (... pictura et nomenclatura)*“ des COMENIUS von 1658 das Bild systematisch dem sprachlichen Zweck dienstbar gemacht wurde. Auf diesem Wege sind wir beständig fortgeschritten und unsere Zeit könnte sich in umgekehrtem Sinne wie die ein Jahrtausend frühere als die des Bildersturmes bezeichnen. Die Fibeln, in

¹ Der obige Aufsatz ist eine vollständige Umarbeitung des in der *Rassegna contemporanea* IV, Nov. 1911, unter dem Titel „*Cose e parole*“ veröffentlichten. Grundsätzliche Fragen dieses Gebietes habe ich, seit meinen *Roman. Etymol.* II, 1899, mehrfach behandelt oder gestreift.

² HERM. MÖLLER (Kopenhagen) macht mich auf F. POLLE, „Wie denkt das Volk über die Sprache?“, 1889, S. 27, aufmerksam. Da steht folgende Erzählung. „Ein Österreicher, ein Ungar und ein Italiener streiten über die Vorzüge (Schönheit usw.) ihrer Sprachen. Endlich entscheidet der Österreicher sich dahin: welche Sprache die schönste sei, wolle er dahingestellt sein lassen, aber die deutsche sei ohne Frage die richtigste. ‚Beweis: Sie Ungar, wie nennen Sie den Inhalt dieses Glases?‘ ‚*Viz.*‘ ‚Und Sie, Italiano?‘ ‚*Acqua.*‘ ‚Gut‘, sagte der Österreicher, ‚das wollte ich nur hören. Wir nennen den Inhalt dieses Glases Wasser und wir nennens halt nicht bloß so, sondern es ist auch Wasser.“ Mir hatte diese Erzählung in madjarischer Fassung vorgeschwebt, als ich mich in „*Cose e parole*“ darauf bezog.

denen das Kind den Buchstaben A, die Bilder und Wörter Affe und Apfel miteinander assoziieren lernt, sind schon ein Stück Altertum. Der Anschauungsunterricht hat sich auf die fremden Sprachen erstreckt; die Muttersprache wird dabei als Hemmnis empfunden und, soweit es geht, durch die Sachen oder Abbildungen davon ersetzt, dank hauptsächlich den Bemühungen FELIX FRANKE'S¹. Zugleich hat sich der Bilderschmuck der einsprachigen enzyklopädischen Wörterbücher („enzyklopädisch“ wird gelegentlich durch „Wörter und Sachen“ umschrieben²) in erstaunlicher Weise vermehrt und vervollkommenet³. An erster Stelle steht der Nouveau Larousse; er ist dem Sprachforscher nützlicher als unsere Konversationslexika, indem er ihm weit mehr Sachen zur Anschauung bringt, auch die kleinsten und alltäglichsten, und zwar in ihren verschiedenen Spielarten. Das ethnographische Interesse entwickelte sich natürlich an je entfernteren und abweichenderen Sachen desto stärker; aber die Schilderungen — mochten sie auch mit fremden Ausdrücken ausgestattet sein — hielten sich ziemlich unabhängig von sprachwissenschaftlichem Interesse. Es wurde als eine Neuerung betrachtet, daß B. F. MATTHES seinen Wörterbüchern des Makassarischen (1859; 2. 1885) und des Bugischen (1874; siehe Vorrede VII) je einen ethnographischen Atlas als Ergänzung hinzufügte, der sich grundsätzlich z. B. von demjenigen von Mittel-Sumatra nicht unterscheidet, den später (1881) A. L. VAN HASSELT für das Expeditionswerk P. J. VEITH's herstellte. Die Wörterbücher europäischer Mundarten entbehren noch solcher Atlasse, nur hie und da finden wir ein erläuterndes Bild eingeschaltet. Was uns an und in Wörterbüchern (sowohl Wörtersachenbüchern wie Sachenwörterbüchern) nottut, hat H. TIKTIN in „Wörterbücher der Zukunft“ (Germ.-rom. Monatsschrift 1910, SS. 243 ff.) trefflich auseinandergesetzt.

Stehen nun hier auch überall praktische Ziele im Vordergrund, die Wissenschaft wird immer beteiligt sein; die Beobachtung wird um so sorgfältiger und erschöpfender, die Beschreibung um so klarer und angemessener, je mehr sie von ihrem Geiste durchdrungen sind. Sie erhebt sich aber schließlich über die Tatsachen, um sie in ihrem Zusammenhang zu erkennen; sie offenbart sich als Forschung. Sachforschung und Wortforschung sind nicht immer Hand in Hand gegangen, sie sind aber auch nie wirklich miteinander zerfallen gewesen, sie haben sich stets unter dem Mantel der Philologie zusammengefunden. Seit Anbruch der neueren Sprachwissenschaft sind sie sich einander noch näher gerückt, und zwar ist das vornehmlich der Sachforschung zugute gekommen, doch wiederum in einer bestimmten Richtung, der der „linguistischen Paläontologie“, wie sie von O. SCHRADER u. a. vertreten wird. Die Wortforschung ist gegen die Einwirkungen von der anderen Seite immer noch zu sehr durch die „Lautgesetze“ anästhesiert. Ein Fortschritt im allgemeinen Sinn wird nur dadurch erzielt, daß Sachforschung und Wortforschung, nicht bloß, wenn auch

¹ S. seine Schrift: Die praktische Spracherlernung, 1884, bes. SS. 31 ff.

² So LARIVE und FLEURY, Dictionnaire français illustré des mots et des choses ou Dictionnaire encyclopédique . . ., 1884—1890.

³ Dennoch bleibt das Jahrhundert der Enzyklopädie in der unkünstlerisch sorgfältigen Darstellung der Einzelheiten großenteils unerreicht; aus der Leichtigkeit, mit der die Photographie von allem Besitz zu ergreifen vermag, erwachsen nicht unbeträchtliche Nachteile.

hilfsbereit, nebeneinander stehen, sondern daß sie sich durchdringen, sich miteinander verflechten und zu Ergebnissen zwiefacher Art führen¹. Kurz, das und in „Sachen und Wörtern“ verwandle sich aus einem Additionszeichen in ein Multiplikationszeichen; es entwickle sich eine Sachwortgeschichte². Wie das zu verstehen und wie es zu ermöglichen ist, will ich im folgenden versuchen, darzulegen. Beides ist nicht leicht. Das eine nicht, weil bei der Berührung irgend eines Punktes die ganze Sprachpsychologie und Sprachphilosophie mitzuschwingen scheint, und doch können wir uns nicht damit begnügen, „Bausteine“ zu liefern, in denen nicht schon der Plan des ganzen Baues irgendwie zum Ausdruck käme. Auch eine „Vorarbeit“ — von bloßen Sammlungen abgesehen — soll etwas von der Geschlossenheit einer Arbeit besitzen, ist ja doch umgekehrt jede Arbeit im Grunde eine Vorarbeit. In bezug auf das andere scheint GRAEBNER'S Methodik der Ethnologie sich zu empfehlen. Aber in wie bewundernswerter Weise sie auch alles vorsieht, eine vollkommene Hodegetik schließt sie nicht ein. Eine solche gibt es überhaupt nicht. Pfähle und Baken können den Schwimmer vor Verirrung und Gefahren behüten, aber ob er das Ziel erreicht, das hängt nur von seiner eigenen Kraft und Kunst ab. Und das sieht ja GRAEBNER selbst ein und gesteht es ein am Schluß der Einleitung wie am Schluß des Ganzen.

So bleibt es denn das geratenste, den Mittelweg einzuhalten und zunächst nicht allzu spekulativ, schließlich nicht allzu normativ zu sein.

II.

Wie einem Sein oder Geschehen der Satz, so entspricht einer Sache das Wort; nur ist die Beziehung nicht umkehrbar. Ich kann fragen: wie heißt diese Sache? Ich muß fragen: was bedeutet dieses Wort? Die Sache besteht für sich voll und ganz; das Wort nur in Abhängigkeit von der Sache, sonst ist es ein leerer Schall. Die Etikette an einer Pflanze oder an einer Weinflasche kann mich nichts lehren, wenn sie von dem Platze, an dem sie befestigt war, sich verirrt hat; die Pflanze und der Wein sind auch ohne Etikette einer

¹ Rom. Etym. II, S. 77, habe ich gesagt, „daß mir neben dem besonderen Zweck (dieser Arbeit) ein allgemeiner vorschwebte, nämlich der: solche zugleich kultur- und sprachgeschichtliche Studien anzuregen und vorzubilden, für die es an eigentlichen Mustern noch fehlt“. Und ebenda, S. 195, habe ich von meiner immer mehr sich befestigenden Überzeugung gesprochen, „daß die vergleichende romanische Sprachgeschichte als Korrelat eine vergleichende romanische Kulturgeschichte erfordert“. Vgl. MERINGER, Wörter und Sachen, III, S. 23: „SCHUCHARDT . . . ist von der Erkenntnis der Notwendigkeit einer umfassenden sachlichen Bildung des Etymologen noch ebenso weit entfernt als JAK. GRIMM . . .“ S. 40: „Ein wenigstens teilweise neuer Inhalt steckt in ‚Wörter und Sachen‘ erst, wenn man sagt: ‚Der heutige Etymologe muß . . . auch die Sachen kennen‘, ‚ohne Sachwissenschaft keine Sprachwissenschaft mehr‘.“ S. 44: „MEYER-LÜBKE . . . sagt, SCHUCHARDT und ich hätten ganz unabhängig voneinander Wortforschung und Sachforschung verknüpft. Das ist richtig, ich habe aber weit mehr verlangt. Die Sachforschung ist nicht nur ein gelegentliches Hilfsmittel der Etymologie, Sprachforschung ist ohne Sachforschung nicht mehr zu denken.“ Vielleicht meldet sich in dieser Angelegenheit noch der alte VICO zum Worte; FR. MAUTHNER zitiert von ihm (ohne Angabe der Stelle): „... e della storia delle cose si accertasse quella delle lingue.“

² Diese Bildung ist nur ein Notbehelf; der selten gebrauchte Ausdruck Sachwort, sei es für „Substantiv“, sei es für „Neutrum“, wird kaum im Wege stehen.

gründlichen Erkenntnis zugänglich; der Spruch: „Nomina si nescis, perit et cognitio rerum“, von LINNÉ mit gutem Grunde zitiert, gilt nur in einem beschränkten Sinne. Also im Verhältnis zum Wort ist die Sache das Primäre und Feste; das Wort ist an sie geknüpft und bewegt sich um sie herum.

Wir dürfen hier ebensogut von Ding wie von Sache reden; beide deutsche Ausdrücke besitzen gleichen Wert, wenn auch nicht ganz gleiche Gebrauchsweise; der Romane hat dafür nur einen: *cosa*, *chose*. Sache bezieht sich auf Geschehnisse und Zustände wie auf Gegenstände, auf Unsinnliches wie auf Sinnliches, auf Unwirkliches wie auf Wirkliches. Gegenüber dem Worte *Kentaur* ist die Vorstellung von einem Kentauren die Sache, wo also Sache in relativem Sinne gebraucht wird. Vorstellungen und Wörter sind stets auch Sachen in absolutem Sinn, demnach das Wort *Kentaur* gleichfalls eine Sache, nicht anders wie das Bild eines Gegenstandes selbst ein Gegenstand ist. Hier bleibt kein Raum für einen Prioritätsstreit, denn es ist selbstverständlich, daß etwas da sein muß, bevor es bezeichnet, benannt, abgebildet, symbolisiert werden kann, mögen auch die Mittel, mit denen das geschieht, vorher anderen Zwecken gedient haben¹.

Nun spielen aber die Vorstellungen bei dem Verhältnis zwischen Sachen und Wörtern nicht bloß eine gelegentliche, sondern eine regelmäßige und notwendige Rolle. Wie zwischen Tatsache und Satz der Gedanke, so steht zwischen Sache und Wort immer die Vorstellung (wofern sie nicht jene mitvertritt), oder wie die Scholastiker des Mittelalters sagten: „Voces significant res mediantibus conceptibus“. Das erweist sich von der größten Wichtigkeit, wenn wir aus der Betrachtung des Ruhezustandes in die der Entwicklung übertreten.

Wiederum erst aus dieser erklärt sich das Bestehen von Synonymen und Homonymen. Es folgt nicht aus dem Wesen der Sprache an sich; als Ideal für eine Weltsprache gilt, daß jedes Wort nur eine Bedeutung, jede Sache nur eine Bezeichnung habe. Jene beiden Ausdrücke brauche ich im weitesten Sinn und sehe bei den Homonymen von der Verschiedenheit des Ursprungs ab, über die ja oft in der einen oder anderen Hinsicht Unklarheit besteht². Der

¹ Vgl. MERINGER, Wörter und Sachen, III, SS. 32 f.: „Zur Frage, was älter sei, das Wort oder die Sache, möchte ich nur sagen, daß sie ebenso schwer zu beantworten ist wie die, was älter sei, die Henne oder das Ei. Nicht einmal bei den Dingen der Natur kann man sagen, die Sache sei älter als das Wort. Wenn der alte Germane vom Himmel und von der Erde sprach, so dachte er Dinge, die nicht vor dem Worte da waren, denn seinem Begriffe von ‚Himmel‘ und ‚Erde‘ entsprach nichts Wirkliches; das, was er sich darunter dachte, ... existiert überhaupt nicht.“

² Sollen wir z. B. „Geige“, Musikinstrument, und „Geige“, Heustange, als Homonyme oder als das gleiche Wort ansehen? MERINGER, Indog. Forsch., 16, 136, vermag keine Ähnlichkeit zwischen beiden Sachen zu finden. In der Tat stehen die Bezeichnungen nicht in engster Beziehung zueinander; aber doch in entfernterer. Sie sind beide selbständige Ableitungen von dem Verb „geigen“, hin- und herbewegen, welches in den Mundarten mit mannigfachen Bedeutungen, Ableitungen, Lautformen vorkommt. (In meiner thüringischen Heimat sagt man: *gaukel* nicht mit dem Licht, *geikel* nicht mit dem Stuhl.) Daher denn auch thür. *gaken* lang und dünn emporstehen (indem lange dünne Gegenstände, die an dem einen Ende befestigt sind, die Neigung oder Fähigkeit besitzen, mit dem anderen sich hin- und herzubewegen), *Gakel* lang vorstehender Ast, Pfahl und dann unbeholfener langer Mensch, *gakelig* groß und schlank, mit unsicherer Haltung usw.

Klarheit würde freilich am besten gedient sein, wenn wir stets die vieldeutigen Wörter den vielnamigen Sachen gegenüberstellten.

III.

Das Wort „Geschichte“ wird bald auf Stetiges, bald auf Unstetiges bezogen. In beiderlei Sinn bei Gegenständen und lebenden Wesen. So reden wir in ersterem von der Geschichte eines Hauses, eines Pferdes, eines Weinstocks, auch einer Nadel, eines Topfes usw., und zwar in vollem Ernste, nicht etwa wie es in ANDERSEN'schen Märchen geschieht. Wenn wir jedoch von der Geschichte des Hauses, des Pferdes, des Weinstocks, der Nadel, des Topfes reden, so handelt es sich um unzählige Wiederholungen und Nachahmungen, die allerdings in einer gewissen Ferne den Eindruck der Stetigkeit zu machen vermögen. Richtiger sprächen wir von der Geschichte des Hausbaues, der Pferdezucht, der Weinkultur, der Schmiedekunst, der Töpferei; am richtigsten von der der Bauenden, der Züchtenden, der Pflanzenden, der Schmiedenden, der Töpfernden.

Nur im zweiten Sinne reden wir von der Geschichte eines Wortes. Nicht das einmal gesprochene Wort kann eine Geschichte haben — es verhallt ja sofort —, sondern nur das unzählige Male gesprochene, und diese Geschichte ist im Grunde die der Redenden.

So besteht denn, dank der *ἐνέργεια*, welche die *ἔργα* schafft und modelt, eine ganz allgemeine Übereinstimmung zwischen der Geschichte der Sachen und der der Wörter. Wenn sich eine Zigeunerfamilie in einem verfallenen Palast eingenistet, wenn ein Negerhäuptling sich einen Zylinder als Krone auf das Haupt gestülpt hat, wenn eine Neger schöne in dem stark erweiterten Ohrappen eine Konservenbüchse trägt, so gehören diese Dinge nicht zum Kulturbesitz der betreffenden Volksstämme; es sind Fremdsachen, analog den Fremdwörtern; werden sie mit Anpassung an die Bedürfnisse nachgebildet, dann sind es Lehn-sachen, analog den Lehnwörtern. Wie zwei Wörter zu einem neuen Worte sich vermischen, so zwei Sachen zu einer neuen Sache, und da solche Mischungen in sehr verschiedenen Verhältnissen auftreten können, so bereiten uns die Filiationen von Sachformen ebenso oft Schwierigkeiten wie die von Wortformen.

Mag nun auch in solchen Fällen ein bestimmtes Sach- und Wortpaar das gleiche äußere Schicksal haben (gemeinsame Entlehnung u. ä.), so pflegt doch die innere Entwicklung von Sachen und Wörtern keinen wirklichen Parallelismus aufzuweisen. Denkbar wäre es ja allerdings, daß überhaupt das Wort gleichen Schritt mit der Sache hielte, sich ebenso wie diese in seiner Gestalt abänderte und so im Ruhezustande die Sprache sich eng an die Mannigfaltigkeit der Sachen anschmiegte. Und gedacht ist das auch worden, wiederum als weltsprachliches Ziel. Die Wirklichkeit aber sieht ganz anders aus. Wir haben im ganzen vier Arten von Geschichte zu unterscheiden: neben der Geschichte der Sache und der des Wortes, die ich bis jetzt im Auge gehabt habe, die Geschichte der Bezeichnung und die der Bedeutung; die beiden ersteren sind ihrem Wesen nach absolut (doch s. unten S. 834), die beiden letzteren relativ. Wir nehmen nun nicht etwa dieses Vierfache nebeneinander

wahr, sondern in jedem Ruhepunkt deckt sich eine Bezeichnung mit einem Worte und eine Bedeutung mit einer Sache, aber von einem Ruhepunkt zum anderen wechselt eine solche Verbindung. Treten Sachen und Wörter, ganz abgesehen von ihrer selbständigen Entwicklung, zueinander in Beziehung, so müssen wir sie uns unter dem Bilde nicht paralleler, sondern sich kreuzender Linien vorstellen, etwa die Sachen als Ketten- und die Wörter als Einschlußfäden. Um solch verwickeltes Gewebe wieder aufzutrennen, müssen wir mit dem Anfang anfangen, nämlich mit den Sachen, und uns dann erinnern, daß diese nur vermittels der Vorstellungen mit den Wörtern zusammenhängen, zugleich aber festhalten, daß erst die Wörter nach dem Maße der ihnen anhaftenden Durchsichtigkeit uns von den Vorstellungen Kunde geben.

Im Laufe der Zeiten verändert sich entweder eine Sache oder sie bleibt, wenigstens im wesentlichen, unverändert, wenn sie nicht schon von Natur unveränderlich ist. Man sollte erwarten, daß in diesem allgemeinen Sinne die Bezeichnung sich entsprechend verhalte, aber ebenso oft bleibt sie im ersten Falle, verändert sich im zweiten. Das letztere erklärt sich daraus, daß ein und dieselbe Sache von verschiedenen Menschen in ganz verschiedener Weise gesehen und gewertet wird, auch von Zeitgenossen. Zum Teil wirken dabei objektive Ursachen mit, die Umgebung, die Umstände, unter denen sie beobachtet wird; hauptsächlich aber entscheiden die sehr auseinandergehenden Interessen der einzelnen. Man erwäge vor allem die erdrückende Fülle synonymen Pflanzenamen; da wird man leicht erkennen, wie bald die Vergleichung mit anderen Pflanzen, bald der Schönheitssinn, bald der Nützlichkeitsstandpunkt, bald der Aberglaube, bald noch anderes den Ausschlag gibt. Kurz dem einen sticht dieses, dem anderen jenes Merkmal in die Augen, nach dem er dann die Sache benennt. Hiezu kommt noch, daß diese in allen Graden der Deutlichkeit wahrgenommen wird, und daß sogar aus völliger Verschwommenheit Namen hervorgehen, die dann festen Fuß zu fassen vermögen¹. Auch hiefür liefert die Pflanzenwelt die zahlreichsten und auffälligsten Beispiele. Andererseits braucht auch ein vollständiger Umschwung in unserer Erkenntnis einer Sache keinen Bezeichnungswechsel herbeizuführen; so ist es im allgemeinen ohne Einfluß auf die Sprache geblieben, freilich auch auf unsere alltägliche unbefangene Anschauungsweise, daß wir die Sonne nicht mehr als Scheibe, sondern als Kugel kennen².

¹ Ich hatte Rom. Etymol. II, S. 3, auf die „ganz unsicheren oder verschwommenen Vorstellungen“ hingewiesen, die wir aus Mangel an Sachkenntnis mit einer Menge von Wörtern verbinden. MERINGER, W. u. S. III, S. 45, fügt zu dieser von ihm angeführten Stelle hinzu: „SCHUCHARDT hat hier eine Lichtung im Walde gesehen, aber ohne zu merken, daß in dieser Richtung ein langer, gangbarer Weg liegt, auf dem man zu Resultaten kommen kann.“ Die Worte „ohne zu merken“ sind ein Erzeugnis seiner lebhaften Phantasie; ich hatte an jener Stelle durchaus keinen Anlaß und nicht einmal die Möglichkeit, in jener Richtung weiter zu gehen, habe es übrigens bei anderen Gelegenheiten getan, so Bask. u. Rom., SS. 55 ff., Zeitschr. f. rom. Phil. 35, SS. 393 f. Ausfragungen, wie auch MERINGER sie vorgenommen hat (bezüglich der Namen der Körperteile), sind sehr nützlich; nebenbei gesagt, habe auch ich als Kind (und so geht es vielleicht den meisten Kindern) Augenbrauen und Augenwimpern miteinander verwechselt. Über die Verschwommenheit im allgemeinen empfiehlt es sich MARTY's Sprachphilosophie I (1908), SS. 527—531, nachzulesen.

² Es ist mir nicht gegenwärtig, ob irgendwo das „Sonnenrad“ sich in der Sprache ganz festgesetzt hat. Das Fehlen des betreffenden Ausdrucks beweist aber nicht das Fehlen der Vor-

Nehmen wir nun den anderen Fall: die Sache ändert sich, das Wort dafür bleibt. Das wird geschehen, wenn das Gemeinschaftliche in den wechselnden Gestaltungen der Sache fortdauernd als das Wesentliche gefühlt wird. Oft liegt gänzliche Verschiedenheit vor, so daß eher von Ersetzung als von Umbildung gesprochen werden sollte; aber der Zweck ist der gleiche und er genügt, um das Wort zu halten. Übrigens tritt uns bezüglich der Feststellung der Tatsache selbst eine Schwierigkeit entgegen. Die alte Bezeichnung lebt fort und wird allgemein gebraucht, aber im Grunde nur als Gattungsname, ohne daß wir der Ausdrücke für Art, Unterart, Spielart, bis zum Individuellen herab ermangelten. Diese stufen sich wiederum in formaler Beziehung ab: wir haben Stammwörter, Wörter mit bedeutsamem Affix, Zusammensetzungen, Verbindungen des Substantivs mit dem Adjektiv usw. bis zu einer erschöpfenden Aufzählung der einzelnen Merkmale.

Wie und wann sich eine neue Bezeichnung an die Stelle der alten, zunächst neben sie setzt, läßt sich gründlich nur an den einzelnen Fällen erörtern, ohne weiteres aber die in allen Fällen zugrunde liegende Ursache feststellen: das individuell gefühlte Bedürfnis. Ich mag damit wiederum eine Selbstverständlichkeit gesagt haben, aber sicherlich ist sie bisher im allgemeinen nicht einbekannt worden¹. Das Wort Bedürfnis ist natürlich im weitesten Sinne zu verstehen; es kann von der allerverschiedensten Art sein, es kann sich auf Angemessenheit, Deutlichkeit, Bequemlichkeit, Kürze, Wirksamkeit usw. richten — kurz, es genügt, daß die neue Bezeichnung in irgend einem Punkte der bisherigen überlegen sei. In den Mitteln, welche für sie verwendet werden, besteht zwischen der Neubezeichnung von Altem und der Bezeichnung von Neuem gar kein Unterschied, da ja alles Neue in einem gewissen Sinne Altes ist oder doch Altes fortsetzt und wiederum das Alte sich uns stets in neuem Gewande vorstellt.

Statt von Bezeichnungswandel, spricht man fast immer von Bedeutungswandel. Es ist richtig, beides besagt im Grunde dasselbe, nur daß dieses von entgegengesetzten Seiten angeschaut wird, einmal von der Sache, das andere Mal vom Worte aus. Im ersteren Falle ist die Richtung unseres Blickes auch

stellung, wie E. STEPHAN, Südseekunst, S. 65, anzunehmen scheint: „Daß es sich nicht um das weit verbreitete ‚Sonnenrad‘ handelt, geht daraus hervor, daß die Leute von Matupi [Neupommern] die Schnitzerei *mata na kéake* das Auge des Tages nennen und Räder höchstens seit 20 Jahren kennen“ [der letztere Grund ist triftig]. Die angeführte Bezeichnung der Sonne ist jung; sie stammt aus dem malaiischen Kreis; mal. *mata-hāri* (entsprechend makassarisch usw.) bedeutet „Auge des Tages“, aber *hāri* Tag, selbst ursprünglich „Sonne“. Überhaupt ist „Sonne“ für „Tag“ sehr verbreitet, ebenso wie „Mond“ für „Monat“. Das erzeugt die Neigung aus dem alten Worte ein neues für den Himmelskörper abzuleiten; so gehört bask. *eguzki*, *iguzki* Sonne, zu *egun* Tag und ließe sich unserem *Tagesgestirn* u. ä. vergleichen, wenn es nicht eher eine ähnliche Verlängerung von *egun* in dem erloschenen Sinne von „Sonne“ wäre, wie ein gallo-romanisches *soliculus* von *sol*. Das sinnfälligere „Mondschein“ für „Mond“ ist ebenfalls beliebt; port. *luar* Mondschein, vertritt in portugiesischem Kreolisch das eigentliche Wort für „Mond“: *lua*, und eben lese ich in einem steirischen Gedicht: „hod scha s *Mäscha* schē gscheind“ (hat schon der Mond schön geschienen).

¹ Das Bedürfnis nach einer neuen Bezeichnung wird allerdings zuweilen als Ursache des Bedeutungswandels angeführt, aber nur als besonderer Fall, z. B. von R. THOMAS (s. JABERG, Zeitschr. f. rom. Phil. 25, S. 581).

die des Vorgangs; von Wort zur Sache besteht kein Vorgang, hier haben wir nur ein Verhältnis vor uns. Denn an das Wort knüpft sich kein Bedürfnis nach Neuerung. Ich sehe eine Flasche vor mir; ich suche nach einem kurzen und schlagenden Ausdruck für ihren oberen verengten Teil; wie mich die ganze Flasche an die menschliche Gestalt erinnert (in vorgeschichtlichen Darstellungen erscheint diese umgekehrt wie eine Flasche), so insbesondere jener Teil als Hals; ich nenne ihn darum Hals. Habe ich etwa nach einer neuen Bedeutung für Hals gesucht? Dergleichen wäre doch nur in einem *Jeu d'esprit* denkbar. Aber die Bezeichnungsvermehrung, die der Redende vornimmt, empfindet der Hörende als Bedeutungserweiterung. Wir dürfen uns diese nicht unter dem Bilde eines in sich wachsenden und dann seine Ufer überschreitenden Wassers vorstellen, sondern eines solchen, das erst eine entstandene Erdvertiefung ausfüllt¹.

Wie die Sache gegenüber dem Wort, das Sprechen gegenüber dem Verstehen das Primäre ist, so auch die Bezeichnung in allen ihren Phänomenen gegenüber der Bedeutung. Die Doppelköpfigkeit der Sprache tritt hier und überall hervor und ihr muß Rechnung getragen werden. Das Studium der Bezeichnung ist aus seinem Schatten hervorzuziehen²; die zahlreichen, umfassenden und tiefgehenden Untersuchungen über den Bedeutungswandel bleiben in ihrem Werte und mit ihren Ergebnissen unversehrt, nur werden in gewissen Zusammenhängen sozusagen Transpositionen erheischt.

Ich habe oben gesagt, daß die Geschichte der Sache und die des Wortes ihrem Wesen nach absolut seien; doch gilt es von der letzteren tatsächlich nur mit einer ansehnlichen Einschränkung. Die Lautgestalt des einen Wortes wird nämlich oft durch die eines anderen beeinflusst, indem die Bedeutung vermittelt („Volksetymologie“ im weitesten Sinne), das braucht hier nicht weiter erörtert zu werden. Bei der Sache als dem Primären dürften wir zwar ein Entsprechendes nicht erwarten; aber insofern sie, wie ja immer das Wort, von der menschlichen Energie abhängt, ist es denkbar und in einzelnen Fällen auch wirklich. Dann vermittelt die Bezeichnung; die Sache paßt sich ihr an. In dem Worte Pfeifenkopf fühlt man Kopf als gleichbedeutend mit Haupt und gestaltet diesen Hauptteil der Pfeife gern als menschlichen Kopf. Oder es wird eine schon bestehende Beziehung nur stärker hervorgehoben. Ein Hausgerät wird Feuerbock genannt, weil es an einen Bock erinnert; und

¹ Bei WUNDT, *Völkerpsychologie*³, I, II, S. 519, heißt es: „Betrachtet man den Vorgang unter dem Gesichtspunkt der veränderten Anwendung des assoziierten Wortes, so erscheint er . . . als Bedeutungswandel; betrachtet man ihn unter dem Gesichtspunkt der Veränderung der übrigen Vorstellungsinhalte, so erscheint er als Begriffsübertragung.“ Ich gedenke an einem anderen Ort meine Stellung zu WUNDT eingehend auseinanderzusetzen. — FR. SARCEY, *Le mot et la chose* (1862, 6. 1900), S. 3, führt einen Bedeutungswandel unter diesem Vergleich vor: *L'étiquette est restée la même, la liqueur du vase a changé*. Er hätte statt „étiquette“ sagen sollen „mot“; geblieben ist das Wort in absolutem Sinne, nicht geblieben ist es in seiner Beziehung auf die Sache oder Vorstellung, nicht als Bezeichnung.

² Wie in bezug auf die Sachen, so gilt dies in bezug auf Geschehnisse und Zustände. Wollen wir wirklich in das Wesen einer Mundart eindringen, so müssen wir nicht nur fragen: was für ein Gerät, Werkzeug usw. ist gemeint? sondern um was pflegt sich die Unterhaltung zu drehen? oder von was kann überhaupt geredet werden? Oft finden wir einen sehr beschränkten, aber um so eigenartigeren Gesprächsstoff.

ann wird diese Tierähnlichkeit weiter ausgebildet¹. Der Entstehung nach gehören die redenden Wappen hierher; nur sind sie selbst Symbole, keine selbstständigen Sachen.

IV.

Die Darlegung der Grundverhältnisse von „Sachen und Wörtern“ bildet zugleich den wesentlichsten Teil einer Methodik für dieses Forschungsgebiet; sie lehrt uns den Boden kennen, auf dem wir uns zu bewegen haben. Welche Einzelwege wir einzuschlagen haben, das unterliegt Erwägungen allgemeiner Art, die wiederum, wie ich schon früher betont habe, größtenteils aus individueller Kraft zur Entscheidung gebracht werden. Dieses schon deshalb, weil die Vorgänge, die zu untersuchen sind, selbst mehr oder weniger individuelles Gepräge tragen, nämlich zwar alle Gemeinsames besitzen, jeder aber auch sein Besonderes, so daß sie mit irgend welchen aufgestellten Gesetzen nicht restlos bewältigt werden können. Mögen wir absolute Bestimmungen zu treffen haben (wie über die Zulässigkeit einer Analogie oder die Abschätzung von Assoziationsfähigkeit) oder relative (wie über den Wert einander widerstreitender Beweismittel), von einem eigentlichen Messen oder Wägen ist nicht die Rede. Kaum läßt sich eine allgemeine mathematische Vorschrift geben, wie die, daß eine Folge hypothetischer Stufen oder Übergänge um so mehr an Wahrscheinlichkeit verliert, je mehr sie sich ausdehnt. Viele meinen in der Tat, daß, wenn jedes Glied gleich wahrscheinlich sei, auch die Summe aller denselben Grad von Wahrscheinlichkeit besitzen müsse (während doch schon nach zweimaliger Wiederholung der Bruch $\frac{3}{4}$ unter $\frac{1}{2}$ herabsinkt).

Daraus ergibt sich, daß unsere Hauptaufgabe nicht sowohl in möglichst scharfsinnigen Folgerungen liegt, als in der Feststellung von möglichst vielen verwendbaren Tatsachen. Wenn wir nicht über eine gewisse Zubereitung der Gänseleber bei den Alten oder doch irgend eine ähnliche Küchenraffiniertheit unterrichtet wären, würden wir die romanischen Wörter für „Leber“ nicht deuten können. Aber diese Wörter werfen nun wieder Licht auf die kulturelle Bedeutung der Sache. Wir wissen, daß die gezähnte Sichel einst weit verbreitet war; entsprechende Ausdrücke für „mähen“ bestätigen es uns dann für romanische Gebiete, und hier zeigt sich die Verbindung von Sach- und Wortgeographie besonders lehrreich. Nicht selten ist das alte Wort für eine Sache geblieben und deren Veränderung durch einen eigentlich widersprechenden Zusatz angezeigt worden: Silbergulden, Wachszündhölzchen. Aus dem letzteren ließe sich, wenn es keine wirklichen Zündhölzchen mehr gäbe und wir nichts mehr von ihnen wüßten, auf ihr einstiges Vorhandensein schließen. Weit schwieriger wäre es, den Vorläufer des Zündhölzchens, den Feuerstahl, aus einer völligen Vergessenheit wieder aufleben zu lassen als Mittelstufe zwischen

¹ MERINGER, W. u. S., III, S. 46, meint, daß hier die bildende Kunst die Metapher der Sprache in den Raum übertragen habe. Das kann ich keinesfalls für das andere Beispiel gelten lassen, das er anführt. Wenn das Kirchenpult die Gestalt eines Adlers mit ausgebreiteten Flügeln bekam, so nicht deshalb, weil es franz. *aigle* heißt; sondern es heißt *aigle* (südfranz. *aiglo-pupitre*), weil es diese Gestalt hat, und es bekam sie deshalb, weil der fliegende Adler das Sinnbild des Evangelisten Johannes war (s. DU CANGE, s. v. *aquila*).

dem Nußband (einem Schlossergerät, franz. *briquet*) und dem Zündhölzchen (piem. *brichet*)¹.

Eine ins einzelne gehende Methodik würde außerordentlich viele Belege erfordern und sie würden größtenteils schwer aus ihren Zusammenhängen herauszuschälen sein. Somit empfiehlt sich die Ablösung der „Grammatik“, ich meine die systematische Darstellung, durch die Chrestomathie. Hier hat natürlich eine solche nicht Platz; doch sei es mir gestattet, zum Schlusse aus den beiden Hauptuntersuchungen, die meine akademische Abhandlung von 1899 ausfüllen², das wesentlichste in etwas neuer Beleuchtung herauszuheben, und zwar deshalb, weil man sie in methodischer Hinsicht vielleicht etwas zu niedrig eingeschätzt hat³.

Die erste behandelt die Nachkommenschaft des lat. *cochlea*. Im Romanischen sind eine Menge von Sachen als „Schnecke“ oder vielmehr „Schneckenhaus“ bezeichnet worden, indem sie einem solchen seiner konkaven oder konvexen Seite nach ähneln und wiederum in der kegelförmigen Gestalt oder der geschlängelten Abtheilung: Schale, Scherbe — Gipfel, Haufen, Getreideschober, Zapfen, Blase — Spindelende, Spund, Haarlocke usw. Das was der Schnecke in allem am nächsten steht, die Muschel, zeigt natürlich am ersten die Neigung, ihren Namen anzunehmen. Wenn dann aber von wirklich außerordentlich verschiedenen Punkten diese Sternfahrt angetreten wurde, so lag das zu nicht geringem Teil an der Anziehungskraft, die von der Lautgestalt des Wortes ausging. In dieser Hinsicht kann sich z. B. unser Schnecke oder engl. *snail* nicht im entferntesten mit *cochlea* oder vielmehr dem daraus früh latinisierten *coccula* messen, das sich mit Wörtern mehr oder weniger ähnlicher Bedeutung (*concha*, *coccum* usw.) vergesellschaftete und so seinen Einfluß verstärkte. Der Reichtum an Wortformen entspricht dem Reichtum an Bedeutungen; sie verknüpfen sich zu einem festen Gewebe. In der Nachbildung, die der Forscher davon gibt, mag manches abzutrennen und auszubessern sein; aber Laut und Sinn stützen hier einander auf das Mannigfachste; auch finden die Bedeutungsübergänge ersten oder zweiten oder weiteren Grades (wie Schnecke — Locke, Schnecke — Scherbe — Kopf usw.) in anderen Wortgruppen ihre Bestätigung. Demnach sollte die Einbeziehung deutscher Wörter, wie Kuchen,

¹ Auch kalabr. *báttaru* Zündhölzchen, setzt die Erinnerung an den Feuerstahl voraus, ohne daß es mir in dieser Bedeutung, die dem piem. Worte noch eignet, nachweisbar wäre. Es hat sich übrigens bei *brichet* wohl der Anklang an südfranz. *brouqueto* Zündhölzchen (eigentlich Halmchen u. ä.) betätigt.

² Sie haben in den folgenden Jahrgängen der Zeitschr. f. rom. Phil. beträchtliche Ergänzungen erfahren.

³ Es ist möglich, daß meine Absicht, Vorbilder für zugleich kultur- und sprachgeschichtliche Studien zu liefern (s. oben S. 829, Anm. 1), vermessen war, und ich habe nichts gegen MERINGER, W. u. S. III, S. 41, einzuwenden, wenn er sagt, meine Arbeit habe auf ihn keinerlei bestimmenden Eindruck gemacht. „Sie ist auch ganz anderer Art: am allerwenigsten konnte ich aus ihr das lernen, was in ihr nicht enthalten war.“ Wenn er aber vorher sagt: „Dagegen, daß er [nämlich ich] seine Rom. Etym. II gewissermaßen als mein Vorbild betrachtet, muß ich mich verwahren“, so muß ich mich gegen die Behauptung verwahren, daß ich mich je irgendwie in diesem Sinne geäußert habe. MERINGER's lebhaftes Phantasie hat ihn dazu verführt, Dinge zu sehen, die nicht da sind.

Kugel, Krug, Glocke in diesen Kreis nicht ohne gründliche Prüfung abgelehnt werden. Die Sachen werden mitten in die etymologische Untersuchung hineingerückt; sie dienen nicht wie früher, nur aushilfsweise und je unvollkommener die paar Zeichnungen von Spindeln und Trampen sind, ein um so lebhafteres Bedürfnis bildlicher Erläuterung werden sie bezeugen. Wie vermöchte man zu erklären, daß die „Schnecke“ zur Bedeutung von „Kerbe“ gelangt ist, ohne zu wissen, daß eine von den verschiedenen Arten des oberen Spindelendes in einer oberflächlichen Spiralkerbe besteht, eine andere in einer kreisförmigen Kerbe, eine dritte endlich in einem tiefen einseitigen Einschnitt (hakenförmiges Ende!), der uns zur Kerbe des Pfeils usw. führt? Durch die Wörter werden wiederum Beschaffenheit, Alter, Verbreitung der Sachen erhellt, vor allem auch ihre Bewertung. In dem Geiste derer, die diese Bezeichnungen aufbrachten, nahm die Schnecke gewiß einen weit geringeren Raum ein, als im Geiste derer, die uns die Kjökkenmöddinger hinterlassen haben, aber jedenfalls einen größeren als bei den Heutigen, mögen sie Schneckenesser sein oder nicht und dazu stimmen gewisse abergläubische Vorstellungen, die sich mit der Schnecke verbanden.

Die andere ausführlichere Untersuchung verläuft in umgekehrter Richtung; sie geht nicht von homonymen Bedeutungen, sondern von synonymen Bezeichnungen aus und hat den Ursprung des roman. *trouver* usw. zum Ziel. „Finden“ ist von zweierlei Art, je nachdem es sich auf Gesuchtes oder auf Ungesuchtes bezieht. Im ersteren Fall ist es das perfektive Verb zum imperfektiven „suchen“: es verhält sich zu ihm wie ergreifen, erhaschen, erlangen usw. zu greifen, haschen, langen usw.; es hätte dafür ersuchen gesagt werden können, das ja in der älteren Sprache dieser Bedeutung nahekommt. Suchen kann im Sinne von finden stehen (such es = find es). Welches nun ist das gewöhnlichste Suchen, das eigentlich gewerbsmäßige? Das Suchen nach Wild zu Land und zu Wasser, das Jagen und Fischen, und so sind denn Verallgemeinerungen wie diese uns ganz geläufig: „er hat eine gute Stelle erjagt, er hat sich eine reiche Erbin gefischt“. Daher auch solche lat. und roman. Ausdrücke für „finden“ wie *indagare*, *investigare*, *captare*, *afflare* (wittern) und endlich *turbare* eig. aufstören, auftreiben zum imperf. *turbare* stören, treiben (das Vieh treiben: sard. *truvare*). Daß *turbare* insbesondere vom Treiben der Fische (istr. *inturba i pişi*) in die Netze gebraucht wurde, dafür zeugen **turbula* Treibnetz, **turbulare* pulsen, mit der Trampe arbeiten, und für die ganze Bedeutungsentwicklung parallele innerhalb anderer Wortgruppen. Ich habe den hierauf bezüglichen Abschnitt aus der Fischerei so gründlich dargestellt, wie mir nur möglich war; und seither habe ich mich immer mehr von der Wichtigkeit und dem Umfang des Pulsens in früherer Zeit und auch noch in heutiger überzeugen können¹.

¹ MERINGER betrachtet meine Etymologie von *trouver* als eine „luftige“, weil er sie in trübem Lichte sieht: „daß *trüben* zum Sinne von „finden“ gekommen wäre, wogegen sich alle mit „trüben“ verbundenen Ideenassoziationen gesträubt hätten, das ist mir doch zu unwahrscheinlich“ (W. u. S. III, S. 55). Aufmerksames Lesen kann durch keine noch so lebhaft Phantasie ersetzt werden oder vielmehr nur mit mehr oder minder schädlichem Erfolg. MERINGER hatte eine Äußerung von mir (Z. f. rom. Phil., 1910, S. 258, Anm.) völlig mißverstanden und mir deshalb

Nachschrift.

Begreiflicherweise werden Grundsätze, Verfahren, Belege für die Sachwortforschung zunächst und am besten auf solchen Gebieten gewonnen und erprobt, welche Entwicklungen von langer Dauer in geschichtlichem Lichte zeigen. Also hauptsächlich in den romanischen Ländern und vor allem wiederum in Italien. Wenn aber bisher auch Pompejis Hausgerät nicht lebhafteres Interesse für das heutige zu erwecken vermochte, so lag das daran, daß die alte und neue Kunst Italiens den Blick der Fremden wie der Einheimischen in zu hoher Richtung hielt. Zu nachdrücklicher Beobachtung und Sammlung volkstümlicher Gegenstände regte hier wie auch anderswo in Europa die nähere Bekanntschaft mit den ungeschichtlichen Volksstämmen der anderen Weltteile an¹. Und auch da, wo die Erlernung der literaturlosen Sprachen die Hauptsache bildet, wird die Aufmerksamkeit in zwingender Weise auf den damit verbundenen Kulturbesitz hingelenkt. Die geistlichen und weltlichen Pioniere können gar nicht anders als Sachen und Wörter im engsten Zusammenhang studieren, nur gehen sie allerdings aus dem Bereiche der praktischen Bedürfnisse meistens nicht hinaus.

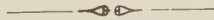
Welche Anregungen aus solchen natürlichen Anfängen zu entspringen vermögen, das ermißt man sogar in der heimischen Studierstube, wie z. B. ich selbst, da mich gleichzeitig mit der Abfassung des obigen Aufsatzes die Durchsicht mittelafrikanischer Wortsammlungen (von BARTH, EMIN-BEY, SCHWEINFURTH, JUNKER u. a.) beschäftigte. Aus ihnen, die auf die Frage antworten: wie heißt eine Sache in den verschiedenen Sprachen?, erfährt man unmittelbar vieles, was aus den Wörterbüchern, die uns die Bedeutungen der Wörter in einer bestimmten Sprache angeben, nur mit Mühe zu ermitteln wäre oder auch gar nicht. Wichtig nämlich ist es auch, diejenigen Sachen zu kennen, welche, ob Natur-, ob Kunsterzeugnisse, unbezeichnet bleiben, mögen sie an Ort und Stelle überhaupt nicht vorhanden oder nur unbeachtet sein. Die Verbreitung der Wörter wird uns auf diesem Wege viel sicherer vor Augen geführt und zugleich die Erkenntnis der Entlehnungen erleichtert, z. B. die des arabischen Wortes für „Nadel“, das sich an sehr weit voneinander entfernten Punkten Mittel- und Nordafrikas findet².

vorgeworfen, daß ich mich an fremdem Eigentum vergriffen hätte, mich auch bei dieser Gelegenheit mit weiteren Pfeilschüssen und Nadelstichen bedacht (W. u. S. III, SS. 23—56 verstreut). Ich habe mich dagegen in einem Flugblatt verteidigt. Hierauf erklärte MERINGER in der Grazer „Tagespost“ vom 18. Oktober 1911: „(es) ist klar, daß ich eine Stelle in einer Schrift H. SCHUCHARDT's mißverstanden habe und daß, da mir SCHUCHARDT der kompetente Interpret seiner Worte ist [jene Worte bedurften meiner Interpretation gar nicht], meiner Polemik gegen ihn der Boden entzogen ist.“ Es wäre unbedingt seine Pflicht gewesen, eine entsprechende Erklärung im nächsten Hefte jener Zeitschrift zu veröffentlichen und so das ungünstige Bild, das er von mir ihren Lesern entworfen hatte, zu retouchieren; denn diese Leser sind doch nur zum kleinsten Teil auch Leser der „Tagespost“. Er hat es nicht getan.

¹ L. LORIA, der Gründer des Zentralmuseums für italienische Ethnographie, der in seiner Jugend unter den Papua gelebt hatte, legte sich die Frage vor: „perchè andiamo tanto lontano a studiare gli usi e i costumi dei popoli, se ancora non conosciamo quelli dei nostri connazionali . . . ?“ (Rassegna contemporanea III, Nr. 7).

² S. WZKM, 26, S. 14; vgl. die Wörter für „Schatten“, ebd. S. 40.

Über Bogen und Pfeil in Afrika sind wir durch RATZEL, WEULE, FROBENIUS u. a. gut unterrichtet; ließe sich die ungemeine Mannigfaltigkeit der Ausdrücke dafür nicht irgendwie in Einklang damit bringen? Manche dieser Wörter scheinen weite Sprünge gemacht zu haben. Gehören nub. *tuṅgur*, soṅrai *toṅgo*, šilluk *o-tum*, bari, dinka *daṅ*, latuka *na-raṅ*, gobbú *n-tò*, bantu *ta*, ewe *da*, Bogen, auch dem Laute nach alle zusammen? Vgl. kredž *gebbē*, momvú *ěbé* zu hausa *kibija*; maigo-mundú *kīzā* zu bagrimma *kese*; barambo *kurrā* zu ful *kural*, alle mit der Bedeutung Pfeil. Oft stimmen auch die Bezeichnungen des Pfeils in der einen Sprache mit der des Bogens in der anderen überein, so maigo-mundú *kīzā* mit madi (JUNKER) *aggāzā*; šilluk *o-téro*, *a-táro* mit kale *itārū*, maigo-mundú *dērě*; latuka *áuva* mit golo *kúva*; madi *pagillō* mit hausa *baka*. Das läßt sich damit erklären, daß zuweilen in der gleichen Sprache die Ausdrücke für beides miteinander mehr oder weniger deutlich zusammenhängen, so bagrimma *gindele-kese* Bogen und *kese* Pfeil; musuk *edil nauī barau* Bogen und *barau* Pfeil; momvú *sābbā* Bogen und *ebé* Pfeil; ful *kirial* Bogen und *kural* Pfeil. Im allgemeinen sind die Namen für Bogen und Pfeil, trotz der engen Zusammengehörigkeit der Sachen, nicht Hand in Hand gewandert; nur bei ganz naher Verwandtschaft weisen die Sprachen Gleichheit der Paare auf, so nandi *kwang* (*kwaṅ?*) — *kôto*, suk *kwoaṅ* — *kôtat* (dieses durch den Artikel *-t* als Lehnwort aus dem Nandi gekennzeichnet). Aber beide Sprachen oder vielmehr Mundarten weichen wiederum ab in der Bezeichnung jenes Pfeiles, der bei dem auch von den Masai geübten eigentümlichen Aderlaß des Viehes gebraucht wird: *loṅno* — *tērema*. Wie immer eine solche Nebeneinanderstellung der Sachen und der Wörter ausfallen mag, sie wird nie, auch nicht im ungünstigsten Falle, dem der vorwiegenden Unstimmigkeit, verfehlen, lehrreich zu sein.



Le Culte de la Société Secrète des Imandwa au Ruanda.

Par le P. ALEX. ARNOUX des Pères Blancs, Kabgayi, Ruanda (Afrique Orientale Allemande).

(Suite.)

III^o *Ukusúbira kú ntebe* — la Confirmation.

Ainsi que je l'ai déjà noté, il est peu de Bañarwanda établis en ménage qui n'aient pas été initiés au *Kubándwa*. Toutefois parmi cette foule de *nzîngo* (ne pas confondre avec *nzigo*, profanes), les confirmés sont en grande minorité. Donc peu de *nzigo*, mais beaucoup de *nzîngo*.

Il s'écoule parfois longtemps entre le *Kwátûra* et le *Kusúbira kú ntebe*¹. En oct. 1910, à 12 minutes de Kabgayi, à Kihuma, on a confirmé une vieille femme initiée depuis au moins 27 ans. Pourquoi a-t-elle, ainsi que tant d'autres, tant attendu? Pourquoi beaucoup de *nzîngo* meurent-ils avant d'avoir parcouru tous les stades du *Kubándwa*? Comme d'après une loi expresse, c'est parmi les confirmés que sont recrutés ceux qu'on pourrait nommer les «consécrateurs» chargés de *kwátûra*, il semble que beaucoup devraient, par ambition, briguer les honneurs de cette haute position; il semble également que la ferveur devrait pousser la majorité des *nzîngo* à *kusúbira kú ntebe*, suprême degré de l'*imándwa*, assurant par là un double avantage personnel et social: personnel par le fait qu'on a atteint l'idéal dans la matière, social en ce que on contribue à préserver de l'extinction la famille des *imándwa* en perpétuant l'ordre sacerdotal.

Mais, à côté, pour contrebalancer ces deux mobiles de ferveur et d'ambition, il y a la crainte des dépenses; ainsi qu'on le verra, celui qui a la prétention d'être confirmé doit faire le sacrifice de la valeur de plusieurs pioches. Or une seule pioche constitue une partie notable de la fortune des Bañarwanda².

Par ailleurs, le *kubándwa* essentiel et le plus fréquemment répété est la cérémonie du *kúhiga* et du *kuhigura*; or la confirmation ne paraît pas ajouter à cet acte beaucoup plus d'efficacité. Donc, les avantages ne sont pas réellement assez considérables pour engager beaucoup de *nzîngo* à compléter à grands frais leur initiation. Seules les indications du sorcier ont le pouvoir magique de faire estimer comme quantité négligeable les dépenses quelque élevées qu'elles soient³.

¹ Mot-à-mot retourner sur la chaise. — Le *ruzîngo* qui s'apprête à être confirmé dit parfois: «*Nagiye kusúbira kú ntebe*; je suis sur le point de retourner sur la chaise,» mais plus fréquemment ces trois mots se disent des *Imándwa* que le néophyte a honorés dans le *kwátûra*: «*Imándwa zânze zagiye kusúbira kú ntebe* mes *imándwa* sont allés pour retourner sur la chaise.» «*Imándwa zânze zarasúbiye kú ntebe*: mes *imándwa* sont retournés sur la chaise.»

² Trois ou quatre pioches forment la dot d'une jeune fille à Kabgayi; avec une pioche on loue, pour une saison, un bon lot de terrain; on aime à jurer par le nom de celui qui a fait cadeau d'une pioche, comme on agirait envers un bienfaiteur insigne.

³ Voici une exception curieuse pour nous, mais qui, malgré la contradiction qu'elle suppose, n'a rien pour étonner les Bañarwanda. Dans un village distant de Kabgayi de 1500 mètres,

Les cérémonies.

Lors donc que le *múpfumu* a déclaré indispensable ou simplement opportune la confirmation, le *ruzîngo* communique lui-même à son parrain cette décision du sort et lui demande de parfaire son œuvre.

Au jour désigné (dès l'aurore, à la différence du *kwátûra* qui, commence le soir et se termine le lendemain vers le lever du soleil), le parrain se dirige vers la maison de son enfant, apportant des *búhagi*ro, des *mířwa* et des *mikúnde* (herbes sacrées). Il est accompagné des *imándwa* qui ont assisté à la première initiation; la mort a parfois singulièrement diminué leur nombre, surtout lorsque l'on a laissé passer de longues années entre les deux cérémonies. Il arrive donc que le *ruzîngo* est confirmé par un *imándwa* autre que celui qui l'a initié, mais les *bápfumu* pourvoient au remplacement du parrain qui est disparu avant d'avoir fait parcourir à son enfant les différentes étapes du *kubándwa*. Sont de même remplacés tous les assistants décédés qui auraient dû figurer activement dans le *kusúbiza kú ntebe*¹.

Leur toilette sommaire achevée², les *imándwa* entrent dans la demeure du *ruzîngo*: celui-ci, à titre d'honoraires, offre à son parrain une pioche neuve portant la marque des forges les plus renommées (*yā ikiñaga-yā ububéruka — amaříkazi-indāmba*). Elle est refusée pour la forme, mais la seconde est acceptée sans difficulté.

De nouveaux sacrifices sont célébrés en l'honneur de *Ninkitsúmbi* et des *bázimu* dont les huttes sont bâties dans le *lúgo*. On insiste spécialement auprès de l'esprit que le *ruzîngo* a de *kubándirwa* jadis: «Vois ton enfant, lui dit-on, vois ton *mubándwa*, nous l'avons autrefois consacré à *L'añgómbe*; depuis, il a fréquemment assisté aux séances du *kubándwa*; il n'a manqué par sa faute à aucune réunion, et maintenant nous allons le *kusúbiza kú ntebe*. Sois lui favorable, délivre-le de tous les maux, ris et ris bruyamment.»

On retourne à la hutte du *ruzîngo*: *mu mulāngo* on établit solidement une immense cruche, la cruche de *L'añgómbe* (*intāngo ya L'añgómbe*) dans

j'ai trouvé un jeune homme de 19 ans, non initié au culte des *Imándwa* et qui cependant se voit souvent appelé à confirmer les *nzîngo*. Comme j'exprimais mon refus de croire à une pareille anomalie on me fournit les renseignements qui suivent.

Le père de N. a initié, sur notre colline, un nombre considérable d'*imándwa*, mais la mort l'a empêché de parfaire son œuvre. Pour ne pas appauvrir son enfant, *kukeněřq umwāna we* nous aimons à lui confier la charge de *kusúbiza kú ntebe* ceux que son père a voulu *kwátûra*.

«Mais, objectai-je, comment N. peut-il enseigner aux autres ce qu'il n'a jamais su?

— Il n'a pas précisément pour mission d'enseigner, il s'assied simplement auprès d'un autre confirmé qui est le «consécrateur» effectif. N. assiste à la cérémonie comme représentant honoraire de son père défunt, et c'est tout.

— Comme profane, repris-je, ne devrait-il pas être écarté de ces fêtes, attendu qu'il n'est pas tenu par serment à garder le secret?

— De fait, on le congédie en plusieurs occurrences: N. n'assiste jamais en particulier à l'imposition du nom. Mais malgré toutes ces restrictions justifiées par sa condition de *nzîngo*, on n'en dit pas moins qu'un tel ou une telle a été confirmé par N.»

¹ *Kusúbiza kú ntebe* causatif de *kusúbira* faire retourner sur la chaise, confirmer.

² La plupart des *imándwa* ont pour la cérémonie un costume spécial: ils s'enroulent les jambes et se ceignent les reins de feuilles vertes de bananiers (*amákoma*) qui régulièrement déchiquetées servent d'habit et prennent le nom de *bitšótsěro*.

laquelle on verse du *nzoga* jusqu'au bord (*kuséndereza*). *L'aṅgómbe* et le *ruzṅgo* sont assis chacun sur leur siège (dans le *kwátūra* l'initié s'asseyait simplement à terre), les assistants viennent, les *kúrama* saluant en eux *L'aṅgómbe*; on emploie les formules déjà connues.

Généralement, les *imándwa* se rendent au *mulnzi* dès que la bière de sorgho (*amânia*) ou le vin de bananes (*urwágwa*) a toute disparu de la cruche de *L'aṅgómbe*, et sans qu'on ait fait les honneurs à d'autres *imándwa* que *L'aṅgómbe*.

La procession étant parvenue au *mulnzi*, la séparation se fait entre confirmés et *nzṅgo*; ces derniers se retirent un peu à l'écart.

Sous l'arbre sacré, les *imándwa* confirmés offrent leurs hommages à tous les *imándwa* majeurs (toujours représentés par le parrain et son filleul: *barabándwa*), et à ceux des *imándwa* d'ordre inférieur pour lesquels ils professent une dévotion spéciale¹.

Ce *kubándwa* est construit sur le même plan que celui que j'ai déjà décrit dans le *kwátūra*.

L'aṅgómbe (le parrain) et son filleul (le *ruzṅgo*) imitent les *Imándwa*, redisent leurs actions d'éclat (*barabándwa*), au sens strict du mot.

Les assistants viennent les honorer (*kúrama*) en leur faisant le cadeau d'usage (vin, viande, haricots, etc.). Puis leur don est suivi d'une prière. Mais si la disposition relative des mêmes parties est identique, les proportions en sont beaucoup plus considérables et les lignes plus majestueuses dans le *kusúbira kú ntebe*. Ce qui fait le caractère propre de cette nouvelle cérémonie ce sont les *bisṅgizo*.

Avant de les rapporter avec leur traduction, je tiens à les faire précéder de quelques remarques essentielles:

a) Les *bisṅgizo*² sont déclamés, ou chantés nécessairement par *L'aṅgómbe* et le *ruzṅgo*; *L'aṅgómbe* enseignant, son fils écoutant et répétant: c'est là l'essentiel de la cérémonie qui a précisément pour but de parfaire l'instruction de l'initié. Mais les autres *imándwa* présents se font, pour la plupart, une douce obligation de *kubándwa* en répétant les *bisṅgizo* en leur propre nom. Du reste, même dans le *kwátūra* on aurait pu les entendre, comme aparté, débiter par le *imándwa*; néanmoins je ne les ai pas notés à cet endroit parce qu'ils ne sont pas essentiels à l'initiation, bien plus, parce qu'il est essentiel que l'élu ne les perçoive pas.

b) Je rapporte ici les *bisṅgizo* qui semblent consacrés par l'usage dans tout le Ruanda; pourtant dois-je déclarer que selon l'inspiration du moment, la connaissance plus ou moins étendue et plus ou moins approfondie de la vie des *imándwa* et de *L'aṅgómbe*, certains *imándwa* ne se font pas scrupule de compléter, par des additions de leur composition, les *bisṅgizo* purement officiels. Qui voudrait recueillir toutes et chacune de ces additions en remplirait, je suppose, plusieurs volumes.

¹ A 1 $\frac{1}{4}$ heures de Kabgáyi, on trouve la famille des *Bádahe* (fondateur *Múdahe*) dont les membres n'offrent leurs hommages qu'au seul *Mukása*. — Je connais un *Muhútu* qui a reçu du sorcier l'intimation expresse de *kubándwa Nkónzo*, et *Nkónzo* seulement; les *Batúti* n'honorant que fort peu *Mukása* — et ne prennent pas le *mukáko*.

² De *kusṅgiza* saluer, honorer.



Phot. du P. SCHUMACHER.

La confirmation dans le *Kubúndwa*.
Ukusúbira kú ntebe.

c) Saisir le sens de chaque *kisíngizo* en son entier est impossible; de l'aveu des *imándwa* eux-mêmes, certains mots n'ont aucune signification; la coutume seule leur donne droit d'entrée dans ces formules de louanges.

d) Lors même qu'on possède le sens de la plupart des phrases, on ne connaît pas toujours les événements auxquels il y est fait allusion; nouvelle source d'obscurité.

e) J'ai jugé indispensable de donner le texte en *ruñarwánda* pour que ceux que cette langue intéresse puissent en saisir le génie sur le fait.

Ibisíngizo bi Imándwa.

Les formules de louange en l'honneur des *Imándwa*.

Ikisíngizo k̄xa L'angómbe (Formule de louange en l'honneur de *L'angómbe*).

L'angómbe à son fils: *Bándwa L'angómbe*.

— Le *nzíngo*: «Hou, hou.»

— *L'angómbe*, *Nturákura* tu n'es pas encore grand.

Únwa iba bákuru: Ecoute les choses des grands.

Et il débite le *kisíngizo k̄xa L'angómbe*.

*Ndi L'angómbe, ndi nkána*¹, *ndi nkángũra*² *bugúbuyu*³, *namu-*

*gũşq*⁴ *amámbara*⁵ *bíbero biratq ibirānga*⁶ *şébũža*⁷ *wa Luhānga*
 fais tomber, ? les cuisses se vantent à cause de belles choses, patron de *Luhānga*

yákoze mu bitúgu akuńkúmurq ínkomo yákoze mu nkókorq
 il a touché sur les omoplates il a secoué la peau de singe, il a touché sur le coude

*azégerq ingóro*⁸, *namuhigwq*⁹ *amákoma*¹⁰, *akazáhigúrwa*¹¹ *amámpera*¹²;
 il fait résonner les anneaux, il lui est promis du masaka, il lui sera rendu des grains germés;

¹ *Nkana*: le peu de lait, ou mieux de matière visqueuse jaunâtre que fournit, par le pis, une vache près de mettre bas. Quelle relation avec *L'angómbe*?

² *Nkángũra* je réveille, *kukángũra* réveiller, *kukángũka*. Encore ici quel rapport avec *L'angómbe*? D'autres traduisent *nkángũra* par: «Je suis la vitesse même».

³ Onomatopée peu usitée dans le langage ordinaire.

⁴ *Kúgwà* tomber; *kúguşa* actif: faire tomber, vaincre.

⁵ «Je vaincs mon ennemi avant même qu'on ait pu dans son entourage s'en apercevoir.»

⁶ Il s'agit ici d'habits: espèce de hauts de chausses. (*Kúgirq ibirānga* avait de belles choses.) Il est fier des ses beaux habits.

⁷ *Şébũža* patron, maître; historiquement parlant *Luhānga* est le fils, non le suivant de *L'angómbe*. *L'angómbe* devrait être dit plutôt *se* et non *şébũža* (*se* père, *buža* esclavage, service, patron selon le service . . ., à cause de l'assimilation de *ža* dans *buža se* se change en *şe*).

⁸ On fait ici allusion aux vêtements, aux ornements dont *L'angómbe* est paré. — «S'il se touche les épaules, on entend le frou-frou de la peau de singe (*ínkomo* singe à longue queue et à poil soyeux); s'il lève le coude, on entend résonner les anneaux qu'il porte à l'avant-bras.» — Cette forme de passé équivaut soit à l'ablatif absolu soit au conditionnel: «ayant touché = s'il touche».

⁹ *Kúhiga* promettre, *kúhigwa* être promis. On dirait régulièrement *arahigirwà amákoma* avec l'application.

¹⁰ *Amákoma ruwándwa* grains de sorgho qu'on va semer (*kúbibq amásaka*).

¹¹ *Kuhigúrwa* être le sujet de l'exécution d'une promesse, forme irrégulière pour *kuhigurirwa*.

¹² *Amánièra* grains de sorgho germés, un des éléments du *márwa*. Le sens est celui-ci: On fait à *L'angómbe* des promesses au moment où l'on sème le sorgho: on les accomplira quand le sorgho sera mûr.

*nsúmirá*¹ *umwére*²: *níná akasúmirá umwéngo*³ *ńámuzirá*
 je prends vivement l'enfant: sa mère prend vivement le *nzogo*, il est celui qui n'aime pas
*itúkura*⁴ *akazágómba kusánzagirizwa*⁵ *Bugúzi bga Nkángá ya Mahámba*
 le rouge, il aura besoin qu'on égorge pour lui. ? ? ? de *Mahámba*
ńamugúlira *mu kahándagaza*⁶, *yagúlira mu rugóngo yahéndwa*.
 c'est celui qui échange dans l'endroit public, s'il achetait dans le lugo il serait volé.

Ikistngizo k̄xa Luhánga.

Je rapproche du *kistngizo* de *L'angómbe* celui de *Luhánga* son fils, parce que leur objet est parfois le même:

*Ndi Luhánga rwa Milima, dáta nĩ umúgabo, máma nĩ umúgabo*⁷;
 Je suis *Luhánga* de *Milima*, mon père est un homme, ma mère est un homme;
*yatabáye i Búńoro na i Búńámbo; yíšę imbaka*⁸ *ná imóndo*,
 il a fait la guerre au *Búńoro* et au *Búńámbo*; il a tué ? et un chat-tigre,

¹ Mot qui paraît employé pour désigner l'action néfaste des *bázimu*: *yasumíwe ná abázimu* il a été attaqué par les esprits.

² *Umwére* rumandwa pour *umwána*.

³ *Umwéngo* de *kwénga* écraser les bananes, pesser, non usité dans le langage courant.

⁴ *Kúzira* être mal (avec quelqu'un, avec quelque chose). *Kirázira* c'est défendu, *barázirana* ils sont en mauvais rapports. — *itúkura* le rouge pour «le sang». *L'angómbe* est mal avec le sang: Qu'est-ce à dire? Cela signifie que l'on n'obtiendra rien de lui si on se contente de lui promettre en cadeau le sang d'un taureau ou d'une vache qu'on saigne avec l'*irago* (petite flèche employée par les vétérinaires). *L'angómbe* ne veut rien moins qu'une vache tout entière.

⁵ Et c'est ce que signifient les mots (en rumandwa) qui suivent *kusánzagirizwa* pour *kubagirwa* il désirera, il exigera qu'on lui sacrifie un animal en entier.

⁶ *Kúgura* acheter, *kugúlira*, *kúgura* mis à l'applicatif à cause du nom de lieu qui suit.

Mu Kahándagaza sur la route, en dehors des habitations; on parle ici du *kuséga*. *L'imándwa* de *L'angómbe* qui va *kuséga* (quêter) demande à tous ceux qu'il rencontre, où qu'il les rencontre, la nourriture à laquelle il a droit et qu'on ne lui refuse jamais: «on lui accorde sans marchander immédiatement. — Si, au contraire, en tant qu'homme privé il s'adressait aux gens des *ngo* (*rugóngo*), on lui refuserait de la nourriture gratis (m.-à-m. on le volerait, on fausserait les prix: *kuhénda* exiger un prix majoré). — Voici une seconde explication. Ainsi que nous le verrons plus tard, l'émission des promesses faites à *L'angómbe* (*kúhiga*) n'est pas, de droit, attachée nécessairement à tel ou tel lieu plutôt qu'à un autre. Ordinairement les vœux sont prononcés dans le *lugo* (*rugóngo* en rumandwa), mais on les prononce aussi dans le *kahándagaza*, c'est-à-dire sur une route, loin des habitations. C'est à l'avantage de *L'angómbe* que les engagements soient pris *mu kahándagaza* parce que l'exécution en sera quelquefois double: si le *Muńarwanda* s'est obligé, dans ces conditions à offrir, du *nzoga*, il en présentera d'abord une cruche avant d'être rentré dans ses foyers, et une seconde de retour à la maison. — Si, au contraire, le *kúhiga* a pour théâtre l'enceinte elle-même (*mu rugóngo*), *L'angómbe* risque fort de ne recevoir qu'une seule cruche, alors *yahéndwa* il serait volé; c'est-à-dire il aurait moins qu'il aurait pu avoir en d'autres circonstances.

Namugúlira est à proprement parler un nom formé du verbe *kúgura*, mis à l'applicatif, et de *ńa mu*, auxquels on pourrait donner le sens de «l'homme qui, celui qui».

⁷ C'est-à-dire est une personne d'une valeur indiscutable. Le mot *múgabo* a plusieurs sens: il est employé pour désigner le sexe, pour désigner l'âge mûr «*ntákilĩ umwána nĩ umúgabo*» ce n'est plus un enfant, c'est un homme mûr; pour désigner la condition maritale «*nĩ umúgabo wa ntúza*» c'est le mari d'une telle; enfin pour marquer les qualités viriles. C'est dans ce sens que le mot *múgabo* doit être pris dans le texte. — C'est dans ce sens également qu'on doit entendre certaines exclamations des Nègres «*Mungu nĩ umúgabo* Dieu est un homme», c'est-à-dire Dieu est tellement puissant que rien ne lui résiste.

⁸ Inconnu dans le Ruanda Central, le même dans le Ruanda Nord. On est peut-être en

*alwám̃bika*¹ *Níralaṅgómbe*, *rwigera ku biréṅge*, *bamubágiye* il la donne comme vêtement à *Níralaṅgómbe*, elle tombe jusque sur ses pieds, ils ont dépecé *akánana ká urugóndo*, *bamuráṣe izúru*², *akíṅga iziṣo*, *ba-* pour lui une génisse de couleur rousse, ils l'ont visé au nez, il se protège avec l'œil, ils *muraṣe umusáya*, *akíṅga umusátṣi*, *yatabáye i Burúndi bga* l'ont visé à la tempe, il se protège avec la chevelure, il a fait la guerre au *Burúndi* de *Kiburúṅgu*³, *yánaga imitáma*⁴ *ná imiséṅgo*⁵, *yatabáye kwa Ntumutu-Kiburáṅgu*, il volait les moutons et les citrouilles, il a fait la guerre chez *Ntumutu-mutṣúniro*, *aza ahéṣwe ku mútana*⁶, *yatabáye kwa muṣiṣi wa mutṣúniro*, il revient porté sur un carquois, il a fait la guerre chez *muṣiṣi* de *Rúkoro*, *aza ahéṣwe ku muhéto*, *yatabáye ku ndúru*⁷, *aza ná Rúkoro*, il vient porté sur un arc, il a fait la guerre sur cris d'alarme, il vient avec *ubuhóro*, *yatabáye ku mpúndu*⁷, *aza akomerétse*, *yaṣóye kwá* la paix, il a fait la guerre sur cris de joie, il vient, il a été blessé, il s'est abreuvé à la *iliba la Kimámagana*⁸. — *Kura máma*⁹ *mu nzu ya imiṣiṣiro*¹⁰ *mu* fontaine de *Kimámagana*. — Retire ma mère de la maison des mauvaises herbes dans

présence d'un animal fantastique. Par ailleurs certains m'ont dit avoir vu des peaux d'*imbaka* à la capitale. Peut-être la martre, qui est assez rare au Ruanda, sa valeur en augmente d'autant.

¹ *Arwám̃bika*, *kwám̃bika* habiller, *ru* régime direct, se rapporte à *rúhu* peau: la peau du chat-tigre était de belles dimensions puisqu'elle couvrait toute la partie inférieure du corps de *Níralaṅgómbe*.

² *Bamuráṣe* parfait, de *kurása* décocher une flèche (*umwám̃bi*) avec l'arc (*umuhéto*). — Les *Bañarwanda* se protègent à la guerre avec un bouclier de bois brut, ou avec un bouclier fortement tressé en *isuri* (espèce d'osier, v. fig. 1). Mettre le bouclier (*ingabo*) devant la partie du corps à protéger se dit: «*Kukíṅga ingabo*.» *Luhánga* se contente, comme bouclier, de l'œil pour protéger le nez, et de sa chevelure pour protéger les tempes: c'est-à-dire qu'il va au combat comme un brave, sans bouclier.

³ Dans le *Búgufi*.

⁴ *Imitáma* *rumándwa* pour *intáma* le met passe de la 3^e à la 2^e classe.

⁵ *Imiséṅgo*, *rumándwa* pour *inzúzi*, c'est-à-dire il ravageait les troupeaux et détruisait les récoltes.

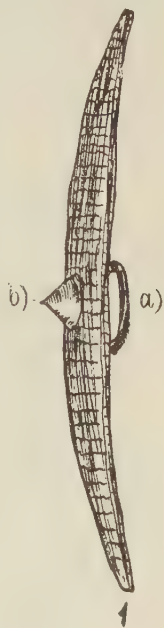
⁶ *Umútana* le carquois, souvent une branche d'euphorbe creusée dans le sens de la longueur l'extérieur; orné de dessins et de bariolures.

⁷ *Ndúru* cris d'alarme, *kúruza indúru* pousser les cris d'alarme. — Lorsqu'un chef va combattre sans grand espoir de succès ses gens poussent des cris d'alarme, «*aratabára ku ndúru*». Lorsqu'il y a chance de victoire, on lance à tous les échos des cris joyeux *bávuzá impúndu*. Dans le cas de *Luhánga*, les prévisions ont été trompeuses; on avait cru qu'il serait vaincu (*ku ndúru*), or il revient triomphant «avec le bonheur». — On avait cru qu'il serait vainqueur: or il revient blessé.

⁸ *Kimámagana* dans le *Buganza*.

⁹ A partir de cet endroit, *Luhánga* cesse de se vanter ou de vanter *L'angómbe*. Après toutes les actions d'éclat qu'il met à son propre compte, il est bien autorisé à adresser une prière à *L'angómbe*, il lui demande de donner à sa mère une position digne de son rang. *L'angómbe*, après avoir épousé un grand nombre de femmes, avait relégué la mère de *Luhánga* dans un endroit moins honorable et l'avait établie dans une pauvre hutte.

¹⁰ *Inzu ya imiṣiṣiro* les *miṣiṣiro* sont des herbes grimpantes qui envahissent le toit des maisons abandonnées ou dont les locataires sont paresseux et négligents. *Ikibánga* est un lieu mal exposé: *hantu hábi*.



Bouclier en *isuri*,
vue de face
a = poignée, *iki-fángo*, b = *itṣóndo*.

Kibānga, *umúšire mu Kirānga*¹. — *Barubagiye*² *ku rutóki*, *abám-*
l'endroit mauvais, mets-la dans un beau lieu. — Ils l'ont déposée dans la bananeraie, ils
bīra ku mugénda. *Yewe ndi umúgabo nítwa Luhānga lwa Milima*³.
l'étendent sur la route. Moi, je suis un homme, je m'appelle *Luhānga lwa Milima*.

Ikistngizo k̄xa Binego.

*Ábaba, Ábaba ndi Lubága*⁴ *Lwámukaña rubágirā inkūngy*⁵, *ibi-*
Ababa, Ababa je suis Lubága Lwámukaña qui tue les sans-cornes, les
*sīga bikahága; yiše nirutustnde*⁶ *túbura ikitšótša; yiše*
vautours s'en repaissent; il a tué le possesseur de mottes qui n'ont plus qui les écrase; il a tué
nirakatóke: Kábura ikihīngira; yiše Rúkara ku
le possesseur d'une petite bananeraie: elle n'a plus qui la cultive; il a tué *Rúkara* de
*Bukāmba*⁷ *ábo ku Butāmbara*⁸ *bāti: «Hāze Lwakažūmba*⁹. *Yānuze mu*
Bukāmba ceux de *Butāmbara* aussi: «Est venu *Lwakažūmba*». Il a passé dans
*rutóki rwa nírárume, ruhīndūkā ibitēmbetēmbē*¹⁰, *yānuze mu*
la bananeraie de son oncle maternel, elle se change en *bitēmbetēmbē*, il a passé dans
*masāka ya nírárume, ahīndūkā urubīngo*¹¹; *yiše nírárume, asāngira*
le sorgho de son oncle maternel, il se change en roseaux; il a tué son oncle maternel, il fréquente
*na nána*¹². *Ndi kirāši*¹³, *namukánura, ndi itšóbo kīvunā*
sa mère. Je suis l'abcès, une plaie purulente, je suis le trou qui brise (les pattes)

¹ *Kirānga hantu hēza* bel endroit convenable. *Luhānga* demande à *L'angōmbe* de réintégrer sa mère dans la situation qu'elle occupait autrefois.

² Le sujet change, puisqu'on parle maintenant d'une bête qu'on a tuée dans la bananeraie et dont la peau a été étendue sur la route, ou dans un ruisseau (figure), mais on ne voit pas trop de quoi il s'agit.

³ Conclusion: *Luhānga* est un homme de haute valeur, et la gloire qui lui est due rejaillit sur son père *L'angōmbe*.

⁴ *Lubága* celui qui tue les bêtes en les dépeçant (*kubága* dépecer).

⁵ *Inkūngy* on désigne par là les bêtes de races ovine et bovine qui n'ont pas de cornes. Par mauvaise plaisanterie, on appelle parfois les femmes «*inka ya inkūngy*» des vaches sans cornes.

⁶ Tous ces exploits sont racontés en détail dans le *mugāni* intitulé: «Comment *L'angōmbe* devint roi des *Imāndwa*.»

⁷ *Bukamba*, contrée située entre le Muléra et le Bufumbiro.

⁸ *Butāmbara*, à l'est du *Bukamba*?

⁹ *Lwakažūmba* *Binego* est fils de *Nirakažūmba*.

¹⁰ *Arbuste* qui produit des fruits rappelant le régime de bananes (mais plus petits) dont on n'a rien à retirer. Tout cède donc et se transforme sous la puissante influence de *Binego*.

¹¹ Les tiges de sorgho, une fois l'épi coupé, ressemblent assez à des roseaux, mais n'ont plus qu'une valeur médiocre comme combustibles et matériaux de construction.

¹² Tout meurtrier s'expose à la vengeance des proches parents du défunt: pardonner est faiblesse et non pas bonté. La mère de l'oncle maternel de *Binego* a tellement peur de toucher ou de faire toucher à l'assassin de son fils qu'elle continue à avoir avec *Binego* des relations aussi cordiales qu'autrefois: preuve irréfutable de la réputation de valeur dont jouissait *Binego*.

¹³ Le *kīrāši* se confond pour les indigènes avec le *namukánura* larges abcès profonds qui divisent les tissus. (*Binego* est aussi redoutable pour ses ennemis.)

*imběyi*¹, *ndj urúgo rutátahamo inana. Ndj isúmbi ndj iséke*²
des vaches mères, je suis le lugo où ne rentrent pas les génisses. Je suis
nañuze mú nka za mārume; izákamwága ziratéka, izáha-
je passe parmi les vaches de mon oncle maternel; celles que je vois traire s'épuisent, celles
*kága zirakôngóza*³, *ndi rukarabáñkaba*⁴; *ndi*
qui étaient pleines ne mettent pas bas, je suis celui qui se lave les mains avec du sang; je suis
*inkúba ya Niražánža*⁵; *simbára*⁶, *simbárwa, sínkulikira*⁷; *sinkuli-*
la foudre de *Niražánža*; je n'enfante pas, je ne suis pas enfanté, je ne suis pas; je ne fais
*kiza, zínkulikirwa, ndašigišwa*⁸, *sinóbga*⁹; *ndj amagánga*
pas suivre; je ne suis pas arrivé, je suis remué (maïs), je ne suis pas bu; je suis l'urine
*yá inkúba*¹⁰, *ndi, hululu ndi ya Ruhinda, ndi ibaba ba kágoma*¹¹; *ligwa*
de la foudre, je suis, je suis celle du tonnerre, je suis l'aïe du vautour; elle
*mu rufúnzo; rukáša urulimbi, isókora*¹² *mu žišo nq amázi yq inúndo*¹³
tombe dans les papyrus; ils brûlent longtemps, il enlève de l'œil avec l'eau des marteaux

¹ Souvent, sur les chemins, les troupeaux ont à compter avec des trous (*urwóbo, itšóbo*) creusés par des fourmiliers (*inaga*). Les bêtes qui tombent dans ces cavités se brisent souvent les pattes.

² L'*isúmbi* comme l'*iséke* (plus souvent *maséke*) est une maladie de la vessie souvent mortelle surtout dans la saison sèche: ceux qui en sont atteints rendent des urines sanguinolentes. Remarquer la force et l'abondance des métaphores qui ont toutes pour but de donner une idée de la puissance irrésistible de *Binego*.

³ *Kukôngóza* se dit des vaches qui ne produisent pas leur veau à terme: «le fœtus sèche», disent les Nègres.

⁴ *Yákoze mú nkaba* il a touché au sang, pour dire il a tué quelqu'un. — *Kýkaraba nkaba* signifie encore davantage.

⁵ *Niražánža*, mère de *Binego*, a enfanté un fils plus redoutable que la foudre.

⁶ Pourquoi dit-il qu'il n'est pas enfanté, puisque tous les Bañarwanda connaissent son origine? Quelqu'un m'a répondu que ce mot était l'équivalent de «*Sintegekwa* je suis au-dessus de nul autre *imāndwa*; aucun ne me donne des ordres». Mais alors il faut admettre le même sens pour *simbára* je n'enfante pas. Et pourtant *Binego* prétend bien être supérieur à la plupart des autres *imāndwa*, les «commander».

⁷ *Kúkulikira* suivre (par la naissance); ce mot est employé pour indiquer l'âge d'un enfant. Ainsi dire de quelqu'un «*Yarákulikime kabili*» il a été suivi deux fois (deux autres enfants sont nés après lui), c'est dire qu'il a de cinq à sept ans, les femmes au Ruanda ne mettant au monde, généralement du moins, que tous les deux ou trois ans. — *Binego* est fils unique.

⁸ *Kušigišwa*, passif de *kušigiša*, se dit du *mārwa* qu'on agite dans la marmite avec un *mwóko*. — Quel est le sens de cette comparaison? pourquoi *Binego* est-il brassé (comme le *mārwa*) sans cependant être bu?

⁹ *Kuñóbga*, passif de *kúñwa*.

¹⁰ Métaphore très énergique. — De temps à autre il se produit au Ruanda des orages secs, extrêmement violents, qui tourmentent les troncs de bananiers et en extraient l'eau qu'ils contiennent (*amakákamā*, de 10 à 15 litres par pied parvenu à maturité); cette eau, se répandant et formant de vraies mares sur le sol, est appelée par les indigènes: «l'urine de la foudre».

¹¹ Oiseau de malheur: ceux qui le voient voler ou l'entendent chanter meurent sans tarder, disparaissent rapidement, comme les papyrus enflammés.

¹² *Kušókora*, rumandwa pour *kutókora*, enlever de l'œil les pailles, poussières, etc. Recevoir dans l'œil ces corps étrangers se dit *kutókorwa*.

¹³ L'eau de marteau sont les étincelles qui jaillissent de l'enclume des forgerons. Pourquoi recourir à une pareille comparaison? Peut-être veut-on dire que *Binego* se plaît à accroître le mal qu'il découvre en ses ennemis (de même qu'en projetant dans les yeux malades des étincelles pour les guérir, on s'expose à les perdre radicalement).

*uyańóye, ákamunógera*¹. *Yatabáye* *i Buzegézege bga harúguru*²
 qui l'a bue, elle ne lui sert de rien. Il a combattu dans le *Buzegézege* supérieur
*kugénza ba nírárume, ngo abatáruze umuhóna*³ *wá ítšumu*.
 pour espionner ceux de son oncle maternel, afin qu'il les tue avec le fer de la lance.
Yewe ndi umúgabo, nitwa Bínego, ba Kažúmba.
 Je suis un homme, je m'appelle *Bínego*, fils de *Kažúmba*.

Ikisťngizo k̄xa Kagóro.

*Kagóro ni kužánwa*⁴ *ni kužázara ngťngo twáńgańa twáńgańge*
Kagóro est ? c'est celui qui brise les articulations ? ?
*twa Mptĩmbĩra muzána namukámata imitózɔ*⁵; *imilĩnzi ikagegénwa*⁶,
 ? ? ? il est celui qui tient à la main les *mitózɔ*; les *miko* sont écorcés,
*ni we mwiza wa Luláńga. Kagóro ni zígizigi*⁷ *ni: «bugéreke*
c'est lui le beau de Luláńga. Kagóro est zígizigi «mets dans le Kisoro que
mbugánze»⁸; *ni akalénzi nábutobuto; yánze kɔ ínka zá*
 je les vainque»; c'est un petit beau tout petit, tout petit; il n'a pas voulu que les vaches de
*se zínágirwa ikitale k̄xa Muzĩńge wa Múliro*⁹. *Ni nĩrakábuno*
 son père fussent volées au rocher du *Muzĩńge* de *Múliro*. C'est celui qui a un petit dos
*kátokáto kameńéreye kwámbará imitšúzo ya abándi baháńgame*¹⁰.
 tout petit, tout petit qui est habitué à revêtir les dépouilles des autres révoltés.
*Kagóro šána*¹¹, *išáńuza*¹² *ńka béré*¹³: *umwĩru*¹⁴ *wa Luláńga, namu-*
Kagóro remue, il étend les nattes comme les enfants: tambour de *Luláńga*, il fait

¹ Celui qui veut exercer le métier de forgeron (boire des étincelles) sans l'avoir appris, ne fera jamais fortune.

² Dans l'Urundi: *Búgufi*.

³ Fer qu'on fixe à la partie inférieure de la hampe de la lance. *Bínego* ne craint donc pas d'approcher des ennemis et de fouiller dans leurs plaies avec le *muhóna*.

⁴ *Kúža* aller, *kužána* aller avec, *kužánwa* être emmené. Quel est le sens de ce mot appliqué à *Kagóro*? Mystère.

⁵ *Imitózo* arbustes — en faisceau — que *Kagóra* tient à la main dans les séances du *kubándwa*.

⁶ Se rappeler que les *imándwa* enlèvent, en partie du moins, l'écorce du *múko* (*umulĩnzi*) sous lequel ils ont coutume de faire leurs cérémonies.

⁷ Mot sans signification comme *ábaba*, *ábaba*, *húlulu*, *húlulu* qu'on a déjà trouvé ou qu'on rencontrera dans la suite.

⁸ *Kugéreka* jeter les dés (*ubúgoro* petites pierres dont on se sert dans le jeu du *kišoro* v. appendice) comment *L'angómbe* devint roi des *imándwa*.

Bu de *mbugánze*, caractéristique de la 9^e cl., se rapporte au *búgoro* *kugánzɔ ubúgoro* gagner la partie. — *Kagóro* devait être d'une rare habileté à ce jeu.

⁹ Nom de la colline où paissaient les troupeaux du père de *Kagóro*.

¹⁰ Deux sens à ce mot: a) révoltes, b) les rois *abaháńgame*, les rois *ubuháńgame*, la capitale. Quelle que soit la signification adoptée, on doit conclure que *Kagóro* est un homme avec lequel il faut compter.

¹¹ *Kužána* se remue dans la natte. Lorsque vous demandez des nouvelles d'un malade, on vous répond: «*Aratšášana* il se remue encore, il a encore quelque force».

¹² *Kužáńuza* équivalant de *kušása*, mais moins employé.

¹³ *Béré* rumandwa, pluriel de *umwére* équivalant de *abána*.

¹⁴ On appelle *abĩru* (pluriel de *umwĩru*):

a) ceux qui sont chargés de donner la sépulture aux rois du Ruanda *Ku mugógo*,

b) ceux qui font les tambours du roi,

*kománq inókora*¹, *inókó zikanága*². *Kagóro ni munánu, ni munánuza*;
plier le coude, les coqs chantent. *Kagóro* est maigre, c'est celui qui fait
*ni míkono*³ *mitsíbuka; ntíyihq abagénzi* «*Lukágana mutáli*
maigrir; c'est les cœurs qui haïssent; ils ne se donnent pas aux amis. «Qui brandit la lance
*rwa Kalíbika*⁴ *ni nírakábuno káto kananiyq abándi bahángame*
de *Kalíbika* c'est celui qui a un petit dos, qui a vaincu les autres révoltés
*zize*⁵ *nziráhire nkq umutúmbi wq imfizi*⁶; *ni umulínzi*
qu'ils viennent je jurerai en mon nom comme le cadavre d'un taureau; c'est le muko
*ukínziyq inka; bgóba*⁷ *bukéya bga Mulindamugóyi*⁸, *yákoze mu mítana*
qui a guéri les vaches; la peur petite de *Mulindamugóyi*, il a touché sur le carquois
*ašima umutánazi yákoze ku murónko*⁹, *ašima umulégo; ubúlimi*¹⁰ *bga*
il félicite le faiseur de flèches; il a touché sur l'arc, il félicite du montage; la langue de
Peńgoga buranúka imbore; ibitúgu ba Nóšo balemázme ni ntungánro
Peńgoga sent mauvais le pourri; les épaules de *Nóšo* ont été estropiées par les dépouilles
zq abándi. — Yéwe ndj umúgabo, nitwa Kagóro ka Katšúba.
des autres. — Moi je suis un homme, je m'appelle *Kagóro* de *Katšúba*.

Ikisínigizo kxa Mukása.

Ndi namútatababa, ndi namuténkaténigura, ndi namu-
Je suis ? je suis celui qui fais de profondes tranchées, je suis celui
*téranq imisózi nkq, amekómbe. Bútuyu*¹¹ *nj úwa Mukása. Busizóri nj*
qui unis les collines comme les taureaux. *Bútuyu* est celui de *Mukása. Busizóri* est

c) ceux qui battent les tambours du roi à la capitale. Les grands tambours de *Nánza* ont des noms spéciaux *Kalínqa, Kimámugezi, Kiháguŕŕe*.

Les *abiru* de la première catégorie n'ont pas de relations personnelles avec le roi vivant bien que beaucoup soient ses *bage, ragu* (suivants).

¹ Il replie l'avant-bras sur le bras en lui imprimant une direction opposée à la normale: «Il est capable de tout».

² Lorsque les coqs chantent isolément dans la nuit, on dit «*inókó zirábika*». — A l'aurore, lorsque tous les coqs se mêlent au concert, on dit «*inókó ziranága*».

³ *Imikono* rumandwa pour *imitima*. *Kagóro* ne comprend pas la loi de la réciprocité dans l'amour.

⁴ *Lukágana mutáli rwa Kalíbika* est en somme un nom propre. *Kalíbika* serait ainsi le père de *Kagóro* qui s'appelle ici «*Ruká gana mutáli*». Par ailleurs, on sait que *Kagóro* est fils de *Katšúba*.

⁵ *Zize*, sousentendu *inka*, 3^e classe.

⁶ *Kagóro* a volé tant de vaches qu'il peut s'en flatter: de même que le taureau, après avoir reçu le coup du boucher, s'étale largement à terre, ainsi *Kagóro* produit une large impression.

⁷ *Bgóba bukéya* sa peur est petite, il ne craint rien. (*Bukéya* est une litote, équivalant à *bgóba ntá bgo* pas de peur.)

⁸ *Mulindamugóyi* est un *múši* des provinces nord du Ruanda très courageux, toujours vainqueur. *Kagóro* seul en est venu à bout.

⁹ *Murónko* rumandwa pour *muhéto*. En ruñarwanda usuel, ce mot *murónko* n'est guère employé que par les femmes qui veulent «vaincre leur beau-père», dans le nom duquel rentre le mot *muhéto*. Pour vaincre leur beau-père, les femmes lui donnent un nom nouveau ou un équivalent. Dans le cas actuel, *Rúbašamuhéto* ou *Rúvunamuhéto* sont changés par la belle fille en *Rúbašamurónko, Rúvunamurónko*. — De la sorte les brus ne sont pas assujetties!

¹⁰ *Ubúlimi* rumandwa pour *urúlimi*.

¹¹ *Bútuyu, Busizóri, Lwakaléngwa* sont les fils de *Mukása*. — Voici ce que j'ai pu savoir de *Bútuyu*: «Il mène ses vaches à l'abreuvoir; il mêle du sel à l'eau qu'elles boivent».

úwa Mukása Lwakaléngwa ni úwa Mukása. Ndi k̄xisásira muséni¹, celui de Mukása. Lwakaléngwa est celui de Mukása. Je suis celui qui s'étend sur le sable, ndi k̄xiyórosa muvúmba, ndi imfizi yá abasále. Muhógo² haló- je suis celui qui se couvre d'eau, je suis le taureau des bateliers. La Muhógo se dé-goka. Navaróngo³ yálí akagénda; ndaiténgaténgura, mp̄ndura veloppe. La Navaróngo était une petite rivière; je la creuse profondément, je la change ingéri, nkámatá inánza nká imániko⁴. I Kisáka ndatikíza, en torrent, je prends beaucoup d'eau comme des récoltes étendues. Au Kisáka je détruis tout, i Burúndi ndatikíza, i Buñabóngo ndatikíza, ndi umúkwe wá umwámi⁵, au Burúndi je détruis tout, au Buñabóngo je détruis tout, je suis le gendre du roi, ni múmpe k̄xánwa⁶ k̄xánze ndaitšákatságure⁷ nq umwilénguro⁸ nq et donnez moi la chèvre mienne que je la déchire à belles dents et le nzoga et umugárama⁹ wáyo¹⁰. Mu Ruándá ndugéndamo amámporoporo¹¹. le suivant de lui. Dans le Ruándá je marche tout tranquillement.

Ikistngizo k̄xa Nabilángu.

Nabilángu ni kázwi kalénga mu birónga ba Ngéndo; ni ya Nabilángo est une petite voix qui domine dans les volcans de Ngéndo; c'est la voix Rubúngabúnga nká abágeni¹². Nabilángu ni wé inzógera¹³ ya de celle qui marche doucement comme les fiancées. Nabilángu c'est la clochette de

— *Binego* vient, et dit: «Donne-moi du sel pour mes vaches». — *Bútuyu* répond: «Je ne te donne pas de sel pour tes vaches; suis-je par hasard sous tes ordres *nóne se urampátse?*» — *Binego* le tue.

¹ Les indigènes, pour dormir, étendent une natte par terre ou sur une claie de branches recouverte d'herbes sèches, c'est le matelas. (*Kusása* étendre la natte, *kusásira* l'étendre pour quelqu'un, *kwisásira* l'étendre pour soi.) Une fois couchés sur cette natte, les *Bañarwánda* la replient sur eux-mêmes ou emploient à cet effet une nouvelle natte (*kwiýórosa*). — C'est dire, en termes tout à fait poétiques, que *Mukása* est un poisson; il a le sable de la rivière pour natte de dessous, et l'eau pour natte de dessus. Allusion à la profession de batelier qu'exerçait *Mukása*.

² *Muhógo* source de la *Navaróngo*.

³ *Navaróngo* rivière qui en se réunissant à l'Akanáru forme la *Kagéra*-Nil.

⁴ Étendre les récoltes au soleil se dit *kwánika*, les récoltes étendues sont des *imániko*. — *Mukása* prend dans ses mains beaucoup d'eau (*inánza* signifie aussi des groupes d'hommes considérables ou de nombreux objets réunis), comme d'autres tiennent en leurs mains les récoltes séchées au soleil. Encore une allusion au travail du batelier.

⁵ Voir mariage de *Mukása* avec *Nabibóngo*, à l'appendice.

⁶ *K̄xánwa* rumandwa pour *ihéme*.

⁷ *Kutšákatságura* rumandwa.

⁸ *Umwilénguro* *nzoga* que *Mukása* boit sans chalumeau en le prenant directement à la *kátšuma* (petite gourde).

⁹ *Umugáramu* rumandwa pour *umugáragu* suivant.

¹⁰ *Wáyo*, *yo* se rapporte à *masáka* (sorgho). — On verra dans le *kuséga* que *Mukása* suivi d'un client (*umugáragu*) va quêter partout du *masáka*.

¹¹ Les ennemis ayant tous été vaincus, les routes du Ruanda sont désormais libres et sûres.

¹² Les fiancées qui se rendent à pied à la demeure de leur futur, le jour même de leurs noces, sont tenues à un certain protocole qui demande, en particulier, que l'allure soit grave, timide et qu'on y sente quelque regret de la vie de liberté qui va disparaître.

¹³ Comme on l'a vu, dans le *kwdtúra*, ceux qui honorent *Nabilángu* agitent une clochette dont le son, dans la nuit tranquille, se répercute au loin. — Les *Bañarwanda* initiés au culte

Sénkóbga; yavúgiye mu kabānde; itérq abáli imisózi
Sénkóbga; elle a parlé dans les bas-fonds; elle envoie à ceux qui sont sur les collines
ibitwénge.
 des éclats de rire.

Ikisĩngizo k̄xa Māsira.

Arāze Māsira ya Sábugabo, húguhúgu! Iwátšu mu mašiširo
 Il est venu Masira de Sábugabo, húguhúgu! chez nous dans les endroits incultes
*mágali, iwábo wa Níramāsira*¹ *Bágize ngo: Māsira ntágirq iwábo,*
 très larges, c'est la demeure de Níramāsira. Ils ont dit ainsi: Māsira n'a pas de chez soi,
*nq iwábo hábgirwa nq ubgêru*² — *húguhúgu — Māsira ya Sábugabo*
 et son chez lui on le connaît par la blancheur — *húguhúgu — Māsira de Sábugabo*
*nj umántu witšišiže ukwámulo; ukwámoso kurq imitšúzo*³: *ni we*
 c'est un homme qui a fait tuer la droite; la gauche enlève les dépouilles: c'est lui
*mwéne Nánkaka*⁴.
 le fils de Nánkaka.

Ikisĩngizo k̄xa Muzána.

*Sigĩre máye amakánža*⁵, *manúna*⁶, *nq amasábosábo*⁷ *ni múmpe nisa-*
 ? ? du lait, du miel, et des barattes et donnez-moi que je
*basábire*⁸ *ni báyihe utusabutóngo*⁹, *nq ututére*¹⁰: *namumá-*
 fasse du beurre pour moi et qu'on lui donne du *nabutóngo*, et de la lie: c'est celle qui
*nuza*¹¹ *amaránda*¹² *mabúngo.*
 fait descendre les ignames ?.

du *kubándwa* entendant «parler l'inzógera», se réjouissent des «éclats de rire» qui leur parviennent et s'unissent de cœur à ceux qui honorent cette *imándwa* plus jolie, et plus sympathique que tous les autres. — Remarquer l'image par laquelle on compare aux éclats de rire le bruit de la clochette.

¹ *Níramāsira* est la mère de *Māsira*. «Chez *Níramāsira* dans les endroits incultes c'est là que je suis né, c'est là que je demeure.» *Iwábo* signifie le lieu de naissance plutôt que domicile actuel.

² Lorsque quelque Muñarwanda retourne au pays natal dont il se trouvait depuis longtemps absent, il y a, dans sa maison, quelque chose qui le frappe de loin, «qui est brillant» comme la couleur blanche. Son cœur lui dit alors: «C'est ici». — L'emplacement où *Māsira* a construit sa hutte, est très défavorable; malgré cela, certain signe éclatant — du moins pour lui — lui fait reconnaître sa demeure entre toutes les autres.

³ *Māsira* est un brave; à la bataille, il tue ses ennemis de la main droite et en même temps, de la main gauche, il enlève les habits de celui qu'il défait.

⁴ *Nánkaka* un héros, un homme de valeur.

⁵ Rumandwa pour *amáta*.

⁶ Rumandwa pour *ubúki*.

⁷ Rumandwa pour *ibisábo*.

⁸ Rumandwa pour *nitšúndire*, pronomiale de l'applicatif de *kutšúnda*.

⁹ Rumandwa pour *nabutóngo* herbes fades — comestibles.

¹⁰ *Ututére* rumandwa pour *ibirúzo*.

¹¹ Causatif de *kumánura* descendre.

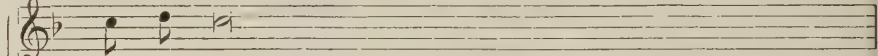
¹² Rumandwa pour *amatéke*.

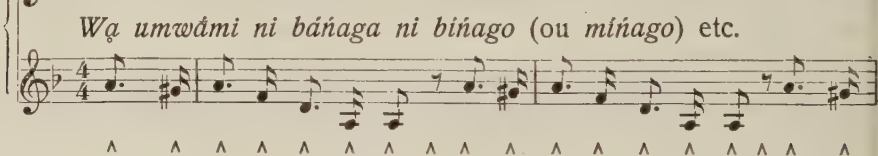
Ikisíngizo k̄xa Umútnwa.

*Lubgezānga*¹ *lwa Muséga*² *n̄ ímbga ya umuséngo*; *yisegénága*³, *umu-*
Lubgezānga de *Muséga* est un chien de couleur; il volait, l'au-
*séke ukéye: ni náakúbura kwa n̄ina, yaraháye kuhémuka*⁴. *Áho máma!*
 rore levée: c'est lui qui balaie chez sa mère, il est habitué à voler. Allons maman!
*nánže nkúnda ifuro*⁵, *nkúnda n̄ ifúngũro, nkúnda n̄ ímfūra*⁶ *ímfúñ-*
 moi aussi j'aime l'écume, j'aime aussi la nourriture, j'aime le Mututsi qui me
guliye. Íyí inzoga irazũnzũt̄še, iralóše nk̄a uburózi, hási n̄i
 nourrit. Ce *nzoga* est fermenté, il est doux comme du poison au fond (de la cruche) c'est
ínkara; hézuru n̄i ínkási; yáguyemo íbeba iyo itáša, yázaga
 de l'*ínkara*; en haut c'est de l'*ínkási*; il est tombé dedans un rat s'il ne bouillait pas, il allait être
*kúkara*⁷.
 très amer.

Voici en dernier lieu une édition musicale de *múhara* que j'ai eu tout le loisir d'entendre le 23 octobre 1911, pendant près de deux heures.

Pas d'introduction. — Le texte est le même que dans les deux autres, toujours récité avec la plus grande liberté. La différence consiste en ce que, à la fin de chaque strophe, le soliste lance un appel que le chœur fait suivre du refrain un peu modifié.

Soliste. 

Chœur. 

W̄a umw̄ami ni báñaga ni biñago (ou miñago) etc.

NB. Tous les battements de mains — A — ont la même valeur, celle d'une croche.

¹ Rumandwa pour *kubgezura* aboyer, *rubgezānga* le gros qui aboie, le gros chien, un gros chien.

² *Muséga* se dit de tout chien efflanqué.

³ *Kusegēna* ou *kušegēna* a été traduit par voler. — Par ailleurs dans le *múhara* des femmes, on verra que les *imāndwa* donnent à ce mot le sens de se laisser tomber sur son siège.

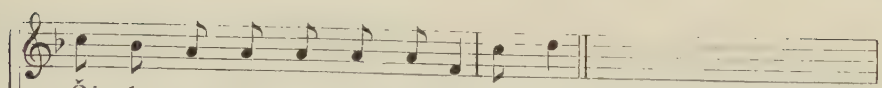
Mútnwa était un voleur qui exerçait sa profession au profit des autres *imāndwa* qui l'avaient pris à leur service.

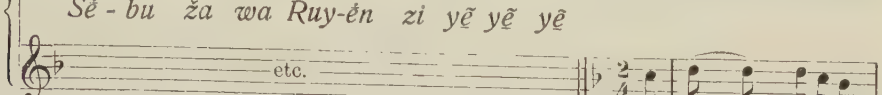
⁴ *Kuhémuka* a des sens multiples: cesser les relations — abandonner son chef, son patron au sens figuré «faire entendre en société un bruit insolite» — voler, etc.


⁵ *Ifuro* la mousse que produit le *nzoga* en fermentant.

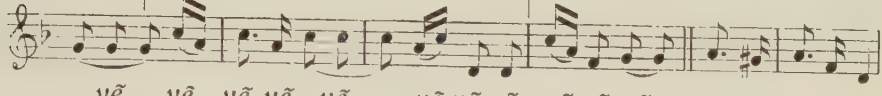
⁶ *Ímfūra* premier né; s'applique au Mututsi parce que le Mututsi a, ou croit avoir, sur les Bahútu et les Bātwa la supériorité qu'a sur les plus jeunes le frère aîné. Remarquer dans cette phrase la répétition voulue de la même consonnance *f, mf, ifuro, ímfūra, ifúngũro, ímfúñguliye*.

⁷ Pour se réserver à lui seul tout le *nzoga* sans avoir à le partager avec ceux qui sont à ses côtés, *Mútnwa* énumère à plaisir tout ce qui peut dégoûter les buveurs les plus fervents: cette bière est trop fermentée — elle est passée — elle est amère comme du poison (le seul mot de *burózi* a pour effet d'engendrer un indicible effroi).

Soliste. 
Sé - bu za wa Ruy-én zi yē yē yē

Chœur. 
etc.

Chœur. 
yē yē yē

Chœur. 
yē yē yē yē yē yē yē yē yē yē yē yē yē yē yē yē

Imbino ya Nkónzo (Chant de *Nkónzo*).


La plupart des *bisngizo* sont déclamés comme un récitatif monotone; à quelques-uns on a adapté des phrases musicales, très courtes, très simples. C'est le cas pour le *kisngizo* de *Nkónzo* et celui de *Rumána*. Aussi ai-je donné à ces deux *bisngizo* la dénomination de *imbino*¹.

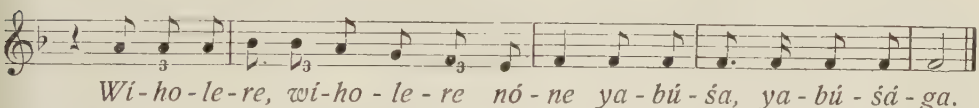
Mu mándwa nkúnda Nkónzo (bis).

Parmi les *Imándwa* j'aime *Nkónzo* (bis).

*Wiholere, wiholere nône, yabúša yabúšaga*².

Tais-toi, tais-toi maintenant, elle le moud elle le moulait.


Mu mán-dwa nkúnda Nkón-žo mu mán-dwa nkún-da Nkón-žo.


Wi-ho-le-re, wí-ho-le-re nó-ne ya-bú-ša, ya-bú-ša-ga.

Ce refrain achevé, un des assistants raconte dans un récitatif les hauts faits de *Nkónzo* (empruntés au *nugáni* intitulé «Dernière chasse et mort de *L'angómbe*»). Après quelques mots seulement, on reprend le refrain ci-dessus. — De nouveau quelques mots, puis le refrain.

La musique et les paroles de ce *kábino* (petit chant) je les dois à un *Mútwá Lwabilinda*. — Au premier abord, elles ne laissent pas de surprendre. Puisque *Nkónzo* est une «exilée», mise en quarantaine (*ikitsibga*), puisque elle occupe la dernière place parmi les *imándwa*, pourquoi lui donner ici la préférence sur tous les autres et la mettre au premier rang dans ses affections³? Ce chant ne porte-t-il pas avec lui des preuves palpables de son inauthenticité?

¹ De *kúbina* danser en chantant.

² *Bu* de *yabúša*, se rapporte à un mot inconnu, vraisemblablement *úburo* éleusine, elle moulait l'éleusine, travail des femmes.

³ Car telle est bien la portée de ces mots qui équivalent à un superlatif, parmi les *imándwa*, j'aime *Nkónzo*.

Je réponds qu'à la vérité tous les Bañarwanda ne l'admettraient pas en le faisant leur; que la plupart, même, refuseraient de l'exécuter. — *Nkónžo* n'est guère honorée que par les Bâtwa, parias comme elle; et par certains groupes de familles qui, pour des motifs à elles connues, lui ont voué un culte spécial. Et si ce culte vraiment passionné existe chez quelques unités qui les empêchera de traduire des sentiments très vifs par des louanges proportionnées, mais excessives et déplacées pour d'autres, comme sont celles qu'on vient de lire dans le *kábino*? — Ce chant est donc authentique, mais réservé aux rares clients de *Nkónžo*.

Ímbino ya Rumána (Chant en l'honneur de *Rumána*).

J'en ai déjà donné une partie dans le paragraphe consacré au *Kwátūra* (*Bándwa Rumána*). Voici d'abord les paroles avec la traduction et les remarques qu'elles comportent.

Mu birónga ba Ngéndo nĩ iwábo wa Rumána.

Dans les volcans de *Ngéndo* c'est la demeure de *Rumána*.

Mu mášoza¹ ya Kimána nĩ iwábo wa Rumána.

Dans les sources de *Kimána* c'est la demeure de *Rumána*.

Mu ngwa ya Ngámbe² nĩ iwábo wa Rumána.

Dans la terre blanche de *Ngámbe* c'est la demeure de *Rumána*.

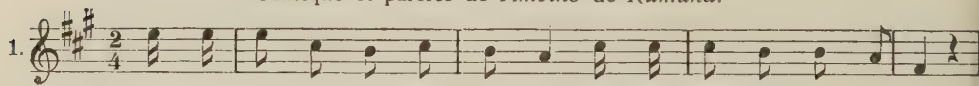
Rumána irasótše³, Rumána irakútše.

Rumána a bu, *Rumána* est sorti de l'abreuvoir.


Rumána irasótše, abána bā Imána!

Rumána a été abreuvé, enfants d'*Imána*!


Musique et paroles de l'*ím̃bino* de *Rumána*.

1. 


Mu bi-rón-ga ba Ngéndo ye! nĩ i-wá-bo wa Ru-má-na



Bándwa L'aṅgómbe. Ru-má-na wa ši-me Ru-má-na wa-há-ze.

2. 

Mu má-šo-za ya ki-má-na ye! nĩ i-wá-bo wa Ru-má-

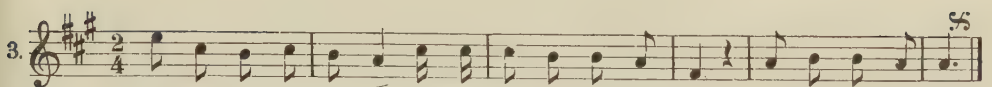


na Bân-dwa L'aṅ-góm-be.


¹ *Mášoza* sources d'eau chaude ou d'eau salée. *Kimána* est le nom d'une de ces sources dans le Nduga à 7 ou 8 heures sud-est de Kabgáyi.

² *Ngámbe*, formé de trois collines Munóga, Masógwe, Rubári, à 6 heures N. de Kabgáyi, fournit une terre blanche renommée par sa pureté et son éclat. Autrefois elle était la seule employée dans le Kubandwa.


³ On mène les troupeaux à l'abreuvoir vers 1½ heure. Cette action, capitale dans la vie des Bañarwanda, sert de point de repère pour la division du jour. *Urázę inka zisótše* tu viendras, les vaches étant sorties de l'abreuvoir, c'est-à-dire: tu viendras à 1½ heure.

3. 


Mú ñgwa ya Ngámbe ye ñi iwábo wa Ru-má-na Bándwa L'angómbe.

4. 

Ru-má-na i - ra-śó-tse ye! Rumá-na i - ra-kú-tse Bándwa L'angómbe.

5. 

Ru-má-na i - ra-śó-tse ye a - bá-na bā I - mána.



Bándwa L'angómbe Rumá-na wa ši-me. Ru-má-na wa-há-ze ye!

Akasngizo ka Kibóngo.

*Yábaba Kibóngo, mbéga Kibóngo? mu rubóngobóngo mbéga Ki-
 ? ? n'est ce pas Kibóngo? dans ? n'est ce pas Ki-
 bóngo kxa Mwéte wa Munána Šebahutá indágo, mbéga Kibóngo ndá-
 bóngo de Mwéte de Munána qui se prononce vite, n'est ce pas Kibóngo je ne pro-
 gura. Ntaléngwa¹, ndi umúpfumu wa Niralangómbe.
 nonce pas. Je ne suis pas rassasié, je suis le sorcier de Niralangómbe.*

Tels sont les *bisngizo* qu'on chante ou débite dans de *Kusúbira kú ntebe*, en l'honneur des principaux *Imándwa*.

Voici maintenant quelques *bívugo* fort en usage dans le *Kubándwa*.

Les *bívugo* sont des formules généralement assez courtes qu'on prononce avec une merveilleuse volubilité et dans lesquelles on a retracé les principaux faits réels ou le plus souvent supposés qu'on croit pouvoir mettre à son actif. Aucun *Muñarwanda* qui n'ait son *kxivugo* personnel — qu'il a reçu, la plupart du temps, tout composé de ses parents, avant même qu'il ait pu en comprendre le sens — si tant est qu'il faille toujours y chercher un sens.

Ikvugo kxa Mukókorá nkono².

Kándi, kándi, kándi, kándi, ni že mukókorá nkono, wa nkúliye
 Ensuite, ensuite, ensuite, ensuite, c'est moi qui touche la marmite, de je t'ai mangé

¹ *Kuléngwa* être repu de nourriture ou de boisson. — On ne peut, évidemment, se fier aux révélations de sorciers en état d'ivresse: Les lumières que produit *Kibóngo* sont au contraire d'une sûreté indiscutable, parce que sa sobriété est reconnue universellement.

² Remarquer que la dernière syllabe de *mukókorá* est accentuée, et même très fortement, par exception; parce que le mot qui suit n'a que des brèves. Quand on fait précéder *nkono* d'une voyelle euphonique *i*, cette voyelle est accentuée *inkono*. — On a pu du reste remarquer d'autres cas analogues; la préposition *ku* monosyllabique n'a pas, par elle-même, d'accent; elle le reçoit cependant quand le mot suivant n'a que des brèves: *Kusúbira kú ntebe* (*ntebe*, *intebe*). *Kukókora múnkono* retirer avec les ongles les aliments qui sont restés adhérents à la paroi intérieure de la marmite. Les femmes et les enfants seuls se permettent cette gourmandise.

*ubússa*¹. *Abási*² *banséraga*, *nóne* *baránsigarira*³ *ngo*
inutilement. Les meuniers moulaient pour moi, maintenant il me laissent les restes, de sorte que
nóneho *sínda* *ndóleza*⁴.
maintenant je ne mange plus, je dévore.

*Ikxivugo k̄xa Kimizi*⁵.

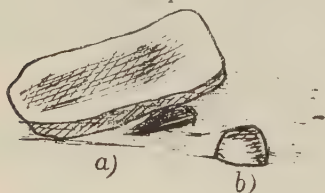
*Kándi, kándi, kándi, kándi, ni že Kimizi Kimirana ikírobe*⁶. *i*
Ensuite, ensuite, ensuite, ensuite, c'est moi *Kimizi* qui avale une grosse boule: la
*kirángo*⁷!
famine!

Ikxivugo k̄xa Rumánura.

*Kándi, kándi, kándi, kándi, ni že Rumánura níše imbeba iháka*⁸,
Ensuite, ensuite, ensuite, ensuite, c'est moi *Rumánura* j'ai vu une souris qui porte,
mwi ilémbo *ila* *ya kwa Matúro*.
dans la cour d'entrée au-delà de chez *Matúro*.

¹ *Wa nkúliye ubússa* il a eu beau gratter la marmite, ne pas laisser perdre la moindre partie de *múdsima*, il lui semble qu'il n'a rien mangé.

² *Abási* ceux qui moulent (nom formé du verbe *kúsa* moudre). Les Bañarwanda ont deux instruments pour retirer la farine du sorgho ou de l'éleusine. 1° *L'insékuru* pion formé



a = urúšo, b = ingósire.

d'un tronc d'arbre creusé dans lequel on écrase les grains au moyen d'un *múhini* qui n'est autre souvent que le manche d'une pioche v. photographie. 2° Le *rušo* pierre plate fixée à terre et sur laquelle on écrase le grain au moyen d'une autre pierre *ingósire*. Avant de moudre on recourt la plupart du temps à une double opération: on écrase les épis avec les pieds, *kuhónora*, et on étend ensuite au soleil les grains séparés de l'épi et des enveloppes,

sur des tamis appelés *ntára*. — Tous ces travaux sont généralement réservés aux femmes.

³ *Kusigarira* rumandwa pour *kusigariza* en ruñarwanda ordinaire. *Kusigara* rester, *kusigarira* rester pour, *kusigariza* faire rester pour un autre, lui laisser. — Cet *imándwa* accuse ici un revers de fortune qu'il a eu à déplorer autrefois, il comptait de nombreux serviteurs; aujourd'hui ils ont pris le dessus, et leur ancien maître n'a plus pour lui que les restes.

⁴ *Kwóleza* engloutir, *kwólera* s'engloutir. Lorsqu'une barque chavire, les naufragés sont dits *kwólera*. — *Kwóleza* jeter les aliments dans la bouche comme dans un gouffre sans fond.

Il n'y a à *kwóleza* que ceux qui meurent de faim et qui avalent rapidement pour avoir la part des autres (*kutšúra*). — *Kutšúrana* lutter de vitesse à qui prendra le plus de nourriture aux dépens de ceux qui mangent à la même écuelle (*imbéhe*).

⁵ *Kimizi* paraît être formé de *kúmira* avaler, *kumirana* avaler avec, *kimizi* le glouton.

⁶ Grosse boule de *múdsima*.

⁷ *Ikirángo* famine. Lorsque les chefs reçoivent une visite et qu'ils n'ont rien à offrir à leur hôte, ils s'excusent en disant: *háli ikirángo*, il y a famine. Lorsque les récoltes n'ont pas réussi, que la pluie fait défaut *háli ikirángo*. *Kimizi*, malgré l'énorme quantité de bouillie qu'il ingurgite, s'écrit encore qu'il y a disette!

⁸ *Kuháka* être pleine, se dit des animaux seulement. J'ai demandé à beaucoup le motif qui pousse à débiter des phrases aussi ternes, aussi dépourvues de sel. «*Nĩ ibivugo bázo*, c'est la manière des imandwa de se vanter», m'a-t-on répondu; on saisit là, une fois de plus, la force de la coutume qui établit et rend sacrées jusqu'à des insanités. Pour les Bañarwanda le rat est un animal à double face; il fait le sujet de leurs conversations les plus enjouées *irasétša*; il fait rire; par ailleurs il fournit quelques-unes des plus grosses injures connues: *urákálā imbeba* puisses-tu manger du rat, *ulĩ amabigegeri* tu n'es que de la crotte de rat.

Iḱḱívugo ḱḱa Lubimbáfuro.

*Kándi, kándi, kándi, kándi, ni že Lubimbáfuro*¹ *níšę inḱóṅgwa*²,

Ensuite, ensuite, ensuite, ensuite, c'est moi qui produis de l'écume; j'ai tué un puceron,

yašinze inḱoto kwa Nírabiráboneye.

il a planté un piquet chez *Nírabiráboneye*.

Iḱḱívugo ḱḱa Lutarámbaṅq.

Kándi, kándi, kándi, kándi, Lutarámbaṅq Imána *yḱ umútsi*³ *yatéye*

Ensuite, ensuite, ensuite, ensuite, *Lutarámbaṅq* la bénédiction du muscle a lancé

*inḱoma*⁴ *itšumu yo kwa Nírángayabóša ilalitēmbāna.*

sur le tambour sa lance; celui de chez *Nírángayabóša* il est tombé avec elle.

Autre *ḱḱívugo* de *Lutarámbaṅq.*

*Lutarámbaṅq imána ya Nḱúnda*⁵ *nj imbga ya nína.*

Lutarámbaṅq bénédiction de *Nḱúnda* c'est le chien de sa mère.

Autre *ḱḱívugo.*

*Kánne, katáno, kándi, kándi, nitsiye umúntu i Rukańúra*⁶.

Quatre fois, cinq fois, ensuite, ensuite, j'ai tué un homme à *Rukańúra*.

Autre *ḱḱívugo.*

*Kálinḱ*⁷ *amatũngo ka Nákayánda*⁸, *múgabḱ urwáṅq inzika*⁹

Le petit piocheur de troupeaux de *Nákayánda*, un homme qui bat la dispute

akálibalibo.

très rapidement.

¹ Lorsqu'une maladie contagieuse s'est déclarée sur une colline, on fiche, aux abords, des poteaux pour indiquer le danger que courent les étrangers en pénétrant dans les lieux infectés. *Lubimbáfuro* est un fléau public... pour les pucerons.

² *Inḱóṅgwa* petit insecte qui s'attache aux tiges de sorgho.

³ *Imána yḱ umútsi* signifie probablement que *Lutarámbaṅq* a été doué par *Imána* d'une force musculaire peu commune, qui est une vraie bénédiction.

⁴ Le tambour est l'insigne de la royauté. Peut-être *Lutarámbaṅq* a-t-il tué, raide de sa lance, un roi quelconque ou simplement a-t-il percé un tambour, affront très grave qui atteindrait son possesseur. Ce qui nous fait connaître que *yo kwa* etc. se rapporte à *inḱoma* et non pas à *itšumu*, mot plus rapproché, c'est que *yo* appartient comme *ṅgoma* à la 3^e classe. Si l'on voulait faire accorder *kwa Nírángayabóša* avec *itšumu*, on devrait écrire *to kwa la, to*, de la 5^e classe se rapportant à *itšumu* de la même classe.

⁵ *Nḱúnda* est le Gargantua des Bańarwanda.

⁶ *Rukańúra*. Cette colline est connue des Bańarwanda sous le nom de Rukámbura. Elle se trouve auprès de Káseke à quelques heures N. de Kabgayi. On voit que les *imándwa* recourent à une langue nouvelle même pour exprimer les choses les moins compromettantes.

⁷ *Kúlima* piocher, défoncer le terrain. Quelle est la valeur de la figure ici employée? Comment piocher les moutons et les chèvres? On parle dans ce *ḱḱívugo* de la puissance de *L'angómbé*; s'il le voulait, il détruirait toutes les maisons dans le Ruanda; il n'y resterait plus que les prairies pour les troupeaux, ou mieux, il pourrait mettre en cultures toutes les collines de sorte que les troupeaux n'auraient plus d'herbe à brouter.

⁸ *Nákayánda* un des noms de Babinga ba Nunda.

⁹ *Inzika* chagrin, mécontentement, dispute. *L'angómbé* a vite raison contre ceux qui veulent lui intenter des procès.

Autre *kxiugo*.

Inzógera ilénga, Nzózi ya Nkwíro, hépfo¹, barúmviriza; harúguru²
 La clochette domine, Nzózi de Nkwíro, en bas, on écoute; en haut
barúmvirirířwa, iřxo bakúmvirirířwa kirakatábga³.
 on est écouté, ce pourquoi ils sont écoutés se perd.

Ces échantillons de *bivugo* peuvent suffire, semble-t-il, pour qu'on ait une idée des préoccupations assez vulgaires des *imándwa*. Après les *bisíngizo* et les *bivugo* que chacun sert en son particulier, je donnerai ici plusieurs chants que les *imándwa* exécutent en chœur dans le *kwátúra* (durant la procession de la hutte au *mulínzi*), dans le *kusúbira kú ntebe* et dans plusieurs autres cérémonies du *kubándwa*. Le premier de ces chants est presque surtout réservé aux hommes; le deuxième est exclusivement propre aux femmes; et le troisième aux garçons et aux filles. J'apporte d'abord le texte *ruñarwánda* avec la traduction et les notes qu'il appelle. La composition de la pièce est identiquement la même que celle des chants en l'honneur de *Rumána* et de *Nkónzo*: un récitatif et des refrains.

Umúhara⁴ wá abágabo (Le *múhara* des hommes).

Ni húlulu! ía Ruhínda⁵; íábaga mu rufúnzo; lukazářa urultmbi.
 C'est houloulou! du tonnerre; il était dans les papyrus; ils brûleront longtemps.

*Yařínze Rúkara ku Bukámba; abaturířse ku Butámbara báti: «Ura-
 Il a vaincu Rúkara à Bukámba; ceux qui sont venus de Butámbara ainsi: «Puisses
 káza Lwakažúmba!»
 tu venir de Kažúmba!»*

Nírakátřumu kávu ímúna⁶; yakatábarukaíe

C'est celui qui a une petite lance d'où il sort du sang; il a cessé de combattre avec
i Káragwe ka Bahínda ířa ímátara ía Rutwáza⁷ ířa ha Bútare, híme
 au Káragwe de Bahínda ? ? ? ? au delà de Bútare, est devenu roi

¹ Ici à côté on écoute attentivement pour surprendre les secrets des *imándwa* (il s'agit de *nzigo*).

² En haut (ceux qui sont à l'intérieur du *lugo*) sont ceux précisément qu'on veut écouter.

³ Mais c'est en vain; les *nzigo* ne comprennent pas le sens des quelques paroles qu'ils parviennent à entendre et qui de la sorte se perdent pour eux. Dans le *ruñarwanda* ordinaire, cette forme avec *ra-ka* exprime un désir (optatif): Les paroles qu'ils saisissent, puissent-elles se perdre pour eux «quant à la signification». Et pour mieux exprimer l'impossibilité où sont les *nzigo* de saisir la portée des mots, on a recours, dans ce *kxiugo* même, à des tournures inusitées dans la langue vulgaire.

⁴ *Umúhara* a la même racine que *mpara* (les *imándwa* de la capitale) parce que ce chant leur a sans doute été emprunté, au moins partiellement.

⁵ *Kuhínda* gronder, *ruhínda* qui gronde, *húlulu* est une onomatopée rappelant le bruit du tonnerre.

⁶ *Imúna* sang qui sort des narines, ou de la bouche sans cause extérieure connue, «par pléthore», comme l'expliquent les Nègres. *Binego* a tué tant d'hommes que sa petite lance est comme gorgée de sang et que le sang en sort de lui-même.

⁷ Nom de la lance de *Binego*. Les lances chez les Bañarwanda ont leur nom propre et beaucoup leur histoire.

*Búgabo, ntwálira*¹ ya *Birāmbó* *namutwálq* *izóro ku izánza*²,
Búgabo; je commande pour ceux de *Birāmbó* celui qui prend la nuit dans sa main,
lānga kúkxa, *akalikāngara nq imiltndi yq abágabo*³.
 elle refuse de disparaître, il la fait passer avec les jambes des hommes.

— *Yíše Nírámulema*⁴ *wa Muhóza amutštnda mu Náligena la Mwúlire*⁵;

— Il a tué *Niramulema* de *Muhóza* il la vainc à *Nátigena* de *Mwúlire*;
amutšúza imbaka nq imóndo; *yāmbika Niralāngómbe, rwigera*
 il la dépouille d'une peau de martre et de chat-tigre; il revêt *Niralāngómbe*, elle tombe
ku birēnge.
 sur les pieds.

— *Zamužāne ku rúmira*⁶; *zimuvāne mu rúmira*, *zimú-*

— Ils l'ont mené sous celui qui engloutit: ils l'ont sorti de celui qui engloutit, ils le
*šira mu Kágera*⁷, *zimuvāne mu Kágera*, *zimužāna ku Kažamá-*
 mettent dans le petit ruisseau, ils l'ont sorti du petit ruisseau, ils le mènent dans ?

*žamo*⁸, *zimubgirq akažāmbó*⁹ *atazābgira se na nina*.

? , ils lui disent un petit mot qu'il ne devra pas dire à son père et à sa mère.

*Wq umwāmi*¹⁰ *ni bānāga*¹¹, *wq umwāmi ni biñágo*¹², *wq umwāmi*
 Ce roi c'est ils pillent, ce roi c'est la déprédation, ce roi

*ni namuñāga izābuliwe*¹³, *izitābuliwe*; *akazazišóleza*¹⁴ *inktngi nq*
 c'est celui qui pillait les averties, les non-averties; il les mènera devant lui avec les piliers et
imúgaliro; *šébūža wa Ruyēnzi*.
 les bois; c'est le patron de *Ruyēnzi*.

¹ *Kutwálira* commander pour, commander en second; *yq* se rapporte à un mot inconnu.

² Celui qui porte à la main un objet léger n'a pas, de ce chef, grande difficulté pour courir.
L'angómbe n'est arrêté par aucun obstacle, bien qu'il porte la nuit dans sa main. (Il commande la nuit, il est le maître de la nuit; allusion à ce fait que le *kubāndwa* a surtout lieu la nuit.)

³ *Kúkxa* faire claire apparition de l'aurore, *bukéye* il fait jour, *bgakéye* il fait clair (pour toi), salut du matin. La nuit est longue; pour qu'elle disparaisse sans trop d'ennui, *L'angómbe* et ses *imāndwa* s'occupent à danser et à boire (ces mots *imiltndi yq abágabo* font allusion à certaines danses qu'on exécute en frappant fortement le sol).

⁴ Nom d'une reine qui a violé le secret des *imāndwa*.

⁵ Nom d'une petite colline très boisée, voisine d'Isávi.

⁶ *Zamužāne*, le sujet est *imāndwa*. *Rúmira* l'engloutisseur, nom sous lequel on désigne parfois le *múko* en *rumandwa*. Les *imāndwa* ont conduit un *nzigo* sous le *multnzi* pour l'initier.

⁷ *Kágera* petite rivière; allusion aux ablutions malpropres dont le *nzigo* est le sujet dans le *kwātūra* lorsqu'on le mène au *kamēšero*.

⁸ Vraisemblablement le *multnzi*, étymologie inconnue.

⁹ Ce petit mot n'est autre que l'*ibānga* (secret des *imāndwa*).

¹⁰ *Lwábugiri*, père du roi actuel. Pourquoi introduire un chant qui célèbre les victoires d'un simple mortel? pourquoi mettre au compte de *L'angómbe* les actions d'éclat d'un homme qui mourut il y a une quinzaine d'années? Rois tous les deux, *L'angómbe* commande les *Bańarwanda* de concert avec le roi civil; voilà pourquoi on attribue à *L'angómbe* les victoires de son collaborateur.

¹¹ 3° pers. du pl.: ils pillent. *Lwábugiri* vaut, à lui seul, un grand nombre de pillards.

¹² *Biñágo* mot issu du *kuñága* piller. *Lwábugiri* est la déprédation personnifiée.

¹³ *Izābuliwe* se rapporte à un mot de la 3° cl. non désigné mais que tous savent être *inka* les vaches. *Kūbulira* mettre quelqu'un en garde, l'avertir à propos que ses ennemis en veulent à sa vie, *kūbulirwa* être mis en garde. On veut dire que *Lwábugiri* a su piller tous les troupeaux, même ceux qui avaient été mis en sûreté à l'annonce de sa prochaine arrivée.

¹⁴ *Kušóleza* faire conduire, faire pousser devant soi. Il emporte avec lui les piliers *inktngi* (c'est-à-dire il a détruit les huttes) et les *múgaliro* (grosses branches, troncs d'arbres qu'on

Wą umwāmi wā išēma¹ wa Muširarāngu² yiše ibihāngānge³, yitšīye
 Ce roi de gloire de Muširarāngu a tué les révoltés, il (les) a tués
ku rūtale rwa Muzirāngegera⁴, inzigo⁵ zahānaniwe; arahaltndira, yitwa
 au rocher de Muzirāngegera, les ennemis y étaient épuisés; il y est vainqueur, il s'appelle
Kalindānzigo.
 celui qui protège des ennemis.

Wą umwāmi nī impame, wā umwāmi nī ingabe. Wą umwāmi
 Ce roi est un homme de valeur, ce roi est un fort. Ce roi
nī ingānzi⁶, wā umwāmi nī ingāngaré⁷ yo mu Ruhtnda rwa Kazāra
 est un dominateur, ce roi est celui qui soumet à Ruhtnda de Kazāra
na Ružāmbura⁸. Wą umwāmi nī impayamāguru⁹.
 et à Usūmbura. Ce roi est celui qui devance les autres avec ses jambes.

Aux paroles qui précèdent les *imāndwa* qui chantent le *mūhara* en ajoutent beaucoup d'autres empruntées aux *bisīngizo* déjà connues.

Notes relatives au *mūhara*.

- 1° J'ai rapporté les deux notations musicales qu'on adapte au texte donné plus haut.
- 2° Le premier *mūhara* est exécuté surtout sous le *mulinzi*, le second à l'intérieur de la hutte, ou dans le *lugo*.
- 3° Il existe un troisième *mūhara* qu'on exécute seulement dans le *kuhigura*.
- 4° J'ai donné aussi un refrain très court qu'on exécute à la suite des récitatifs.
- 5° J'ai intitulé *mūhara* un chant de femmes, et un chant de jeunes, bien qu'à proprement parler cette dénomination doive être réservée au chant des hommes.
- 6° Le thème musical des *mpara* de *Nānza* est la partie *B—C* dans le 2° *mūhara*.
- 7° Chacun des *mūhara* des hommes débute par une introduction sans paroles.

met à l'intérieur du *lugo*, devant l'entrée de l'enceinte pour fermer l'accès aux voleurs et aux bêtes sauvages. Les dégâts causés par *Lwābugiri* ont donc été complets.

¹ *Umutwāle wā išēma, umwāmi wā išēma* chef, roi à qui tout réussit; un chef, un roi glorieux.

² *Muširarāngu*, ancien *lugo* du roi *Lwābugiri*, à une petite demi-heure de la capitale actuelle. Généralement chaque souverain, à son avènement, se choisit une résidence différente de celle de son prédécesseur.

³ Mot venant de *kuhāngānga* se révolter, tuer sans raison. Voici les noms des nombreux ennemis qui auraient été défaits par *Lwābugiri*:

Kagurugānzu, chef du Ndórwa. — *Kaināmura*, chef du Ndórwa supérieur. — *Ntale*, chef de Migogo ya Ntale (Ndórwa). — *Nšoro*, chef du Bugessera. — *Kābego*, chef de l'île Idžwi Kivu. — *Nkāndiye*, chef du Buñabóngo, Congo Belge. — *Bāterana*, chef du Buñabóngo, Congo Belge; de fait, *Lwābugira* a été vaincu par ces deux derniers chefs. — *Rugigana*, chef du Burúndi. — *Mwāli wā ikākiko*, chef du Burúndi. — *Ntamwēte*, chef du Kisāka. — *Kabāka*, chef du Kisāka. *Kimīni*, chef du Kisāka.

⁴ Colline proche de Kigāli où est établie l'administration allemande pour le Ruanda: résidence.

⁵ Le mot *nzigo* n'a pas ici le sens de «profane» par rapport au *kubāndwa*, mais bien le sens d'«ennemi», qui est du reste la signification primitive de ce terme.

⁶ *Ingānzi* dominateur, de *kugānza* dominer.

⁷ Ce mot serait l'équivalent de *ingāre*, mot qui désigne les femmes dominant leur mari. De celles qui sont maîtresses à la maison on dit: *Wą umugóre nī ingāre aragānzā umūgabo we*, cette femme commande son époux.

⁸ Rumandwa *Usūmbura* sur le Tangañika.

⁹ *Kūhayā amāguru* courir vite, dépasser les autres, tenir la tête dans une course.

8° En même temps que le soliste récite les couplets, le chœur exécute la deuxième partie (2) de l'accolade.

9° On donne au *muhara* un triple accompagnement: on bat des mains (*barākoma mu māši*), on frappe rudement la terre avec les pieds (*kūdiha*), on agite les *binóguli* et la sonnette de *Nabilāngu* (*barāvuzq inzógera nq ikiñóguli*).

10° Ce n'est pas par erreur que la 2° partie (2) de l'accolade a été notée avec mesure $\frac{2}{4}$, tandis que la première partie (1) soliste en est dépourvue. Le dernier mot du couplet avertit le chœur qu'il doit reprendre au refrain et tout s'accomplit comme actuellement.

Introduction.

1° *Muhara*.

Yē - - - - yē hā yē - - - - hā

vē - - - - hā yē - - - - hā

yē - - - - hā yē - - - - hā

yē vē - - - - hā yē - - - - hā.

1° Couplet.

1.
Soliste.

2.
Chœur.

Wq umwāmi ni bañaga, wq umwāmi ni

yē - - - hā yē - - - hā yē - - hā

bināgo wq umwāmi ni namuhāga izābuliwe

yē - - - hā yē - - - hā

izitābuliwe akazazišoleza inkngi nq imugáliro etc.

yē - - - hā yē - - - hā

Tutti. %

šé - bū - ža wa Ruy - én - zi ye! yē - - - - hā.

2° Couplet.

1 *Wā umwāmi na muširarāngu yiše ibihāngānge. Yitšiye*

2 *ye he he hā ye he he hā ye he he hā*

♩ = 80.

1 *ku rūtale wa muzirāngegera inzigo zahānanīwe arahalindira*

2 *ye he he he hā ye he he he hā*

Tutti. %

1 *a - zīt - wa ka - lin - dān - zi - go ye! yē hā*

2 *ye he he he hā. etc.*

Et ainsi des autres couplets.

Introduction.

2° Múhara.

Yē - - - yē - - - yē - - -

yē - - - yē - - - yē - - -

yē - - - yē - - - yē - - -

yē - - - yē - - - yē - - -

yē - - - yē - - - yē - - - he.

1° Couplet.

Solo. *Wā umwāmi ni bānāga wā umwāmi ni biṇḁgo wā uwāmi*

Chœur. *yē - - - - - yē - - - - - yē*

ni namuṇaga izābuliwe, izitābuliwe akazazišóleza inḁṁgi nā

yē - - - - - yē

imugáliro šē - bū - ža wa Ruy - ḁn - zi yē! yē - - - - -

yē etc.

yē - - - - - yē - - - - -

2° Couplet.

Wā umwāmi wa muširarāngu yiše ibihāngānge Yitšiye ku rūtale wa muzirāngegera inzigo zahāna niwe arahalindira azitwa kalindānzigo ye.

Reprise de B—C et ainsi de suite.

Très lent.

Autre refrain du *mūhara*.

yē - - - - - hā.

J'ai entendu moi-même ce refrain à une cérémonie de *kusubira kú ntebe*, chez Lwāmpabuka, chef d'Imbale, à 20 minutes de Kabgáyi. Le récitatu est le même. Dès qu'il est achevé, le chœur répète ce court refrain, puis suit un nouveau couplet.

Umūhara wā abagóre (wā ibikékera)¹.

Le *mūhara* des femmes.

Aho māndwa bāndwa!

Allons *imāndwa* honore!

Bāndwa Nákáža

Honore *Nákáža*

áho léro².

allons donc.

áho léro.

allons donc.

¹ Nom qu'on donne aux femmes qui exécutent ce chant.

² Il est difficile de rendre clairement le sens de ces deux mots accouplés *áho* depuis que là, où, *léro* ainsi.

<i>Bándwa Nákiliro</i>	<i>áho léro.</i>
Honore <i>Nákiliro</i>	allons donc.
<i>Imándwa ya umwámi</i>	<i>áho léro.</i>
L'imándwa du roi	allons donc.
<i>Bándwa, mándwa, bándwa ye! áho mándwa ye! warardye¹?</i>	
Honore, <i>imándwa</i> , Honore oui! allons <i>imándwa</i> oui! tu as passé la nuit?	
<i>Imándwa iža kubándwa</i>	<i>áho léro.</i>
L'imándwa qui va <i>kubándwa</i>	allons donc.
<i>Ibánza nírayo²</i>	<i>áho léro.</i>
Commence (par) son maître	allons donc.
<i>Ntiléba inkábara³</i>	<i>áho léro.</i>
Il ne regarde pas la peau	allons donc.
<i>Ntiléba imíkane</i>	<i>áho léro.</i>
Il ne regarde pas la ceinture	allons donc.
<i>Nka waikaníwe⁴</i>	<i>áho léro.</i>
Comme celui pour qui elles ont été faites	allons donc.
<i>Zirabándwa nka básore⁵</i>	<i>áho léro.</i>
Elles honorent comme des jeunes gens	allons donc.
<i>Bándwa, mándwa, bándwa ye! áho mándwa ye! warardye?</i>	
Honore, <i>imándwa</i> , honore oui! allons <i>imándwa</i> oui! tu as passé la nuit?	
<i>Bándwa Kiségeántèbe⁶</i>	<i>áho léro.</i>
Honore qui s'écroule sur la chaise	allons donc.
<i>Bándwa ikikúngúkazi</i>	<i>áho léro.</i>
Honore riche puissante	allons donc.
<i>Áho L'angómbe</i>	<i>áho léro.</i>
Allons L'angómbe	allons donc.
<i>Ikxo nakusénze⁷</i>	<i>áho léro.</i>
Ce pourquoi je l'ai honoré	allons donc.
<i>Ni urugóri rwéra⁸</i>	<i>áho léro.</i>
C'est une couronne blanche	allons donc.
<i>Ni ikitámbanzógera</i>	<i>áho léro.</i>
C'est un petit enfant	allons donc.

¹ *Warardye* tu as bien passé la nuit, salut du matin.

² Phrase équivoque qui peut signifier a) l'*imándwa* commence par honorer son maître, le sujet de *L'angómbe* pour qui il a une vénération spéciale; ou bien b) c'est son maître qui commence (à être honoré par le *kubándwa* sans doute).

³ Vieille peau rapiécée dont s'habillent les pauvresses. Les *imándwa* font peu de cas de la valeur et de la beauté de leurs habits, l'extérieur n'est rien, la ferveur du cœur est tout.

⁴ *Kukanrwa* applicatif passif de *kukána* préparer les peaux (*múkane*). Celui qui s'est fait préparer un *múkane* neuf, exige qu'il soit de bonne qualité; il l'examine de près pour en découvrir les défauts; l'*imándwa* n'est pas aussi exigeant.

⁵ Les vieilles apportent tant d'entrain à *kubándwa* qu'on les prendrait pour des jeunes gens.

⁶ *Kuségeántèbe* s'affaïsser sur un siège par faiblesse ou paresse; se dit surtout d'une femme de Mututsi.

⁷ C'est-à-dire ce qui m'a poussée à l'honorer (*kusénge*).

⁸ Je veux obtenir de toi un *rugóri*. Le *rugóri*, couronne formée avec la tige de sorgho, est l'emblème des femmes qui ont eu des enfants. Cette femme recourt donc à *L'angómbe* pour en obtenir la fécondité symbolisée par le *rugóri*.

Ik̄xo nakusēnze
Ce pourquoi je l'ai honoré

áho léro.
allons donc.

Ingobe¹ mu mugōngo
C'est un *ngobe* sur le dos

áho léro.
allons donc.

Bāndwa, māndwa, bāndwa! áho māndwa ye! wararāye?
Honore, *imāndwa*, honore! allons *imāndwa* oui! tu as passé la nuit?

Musique du *muhara* des femmes.

Soliste.

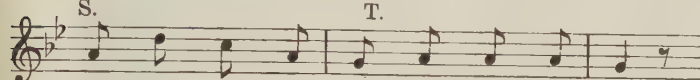
Tous.



A - ho mán-dwa bān-dwa á - ho lé - ro.

S.

T.



Bān-dwa Ná - ká - ža á - ho lé - ro.

S.

T.



Bān-dwa Ná - ki - li - ro á - ho lé - ro.

S.

T.



I - mán-dwa ya umwá-mi á - ho lé - ro.

T.



Bān-dwa mán-dwa bān - dwa ye! A - ho mán-dwa



ye wa - ra - rá - ye á - ho lé - ro.

S.

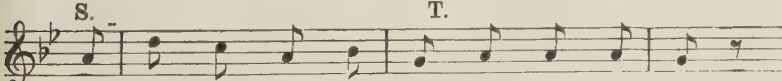
T.



I - mán-dwa i - ža ku - bān-dwa á - ho lé - ro.

S.

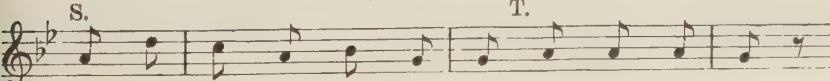
T.



I - bān - za ní - ra - yo á - ho lé - ro.

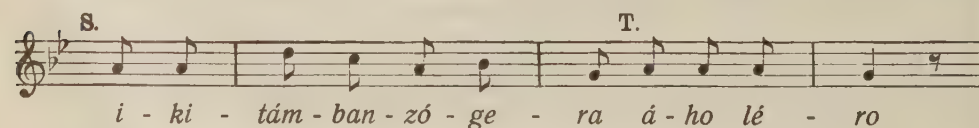
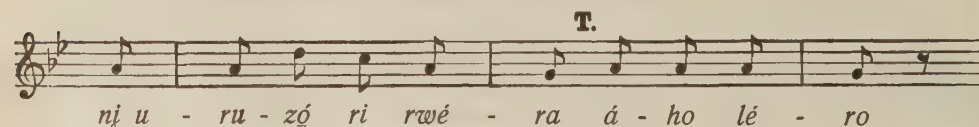
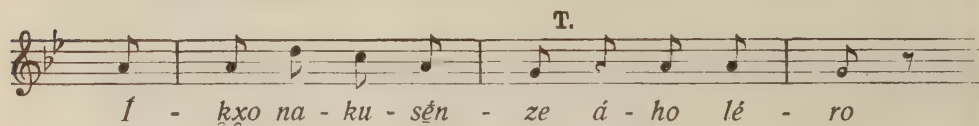
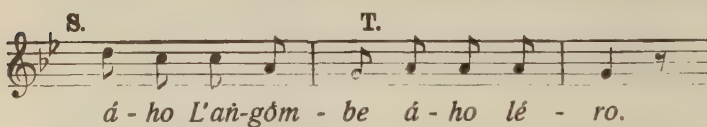
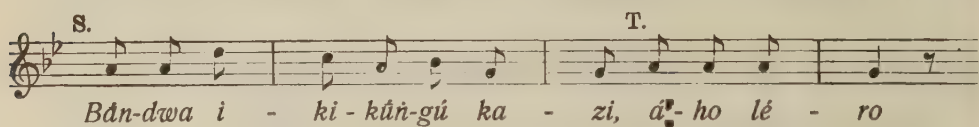
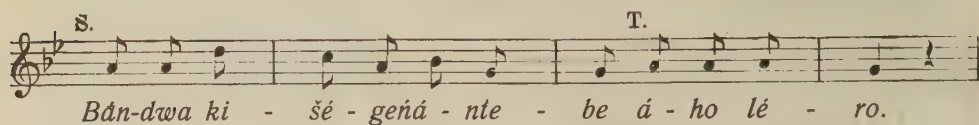
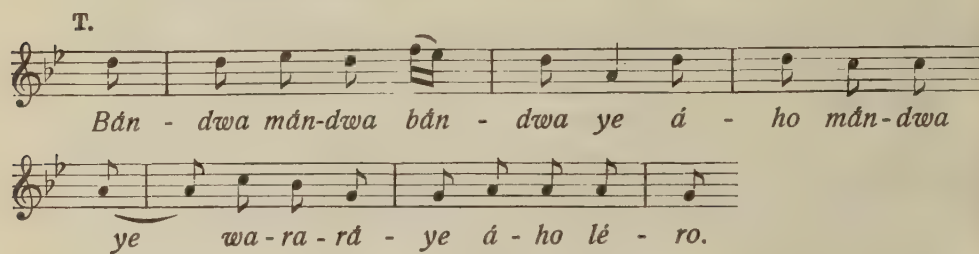
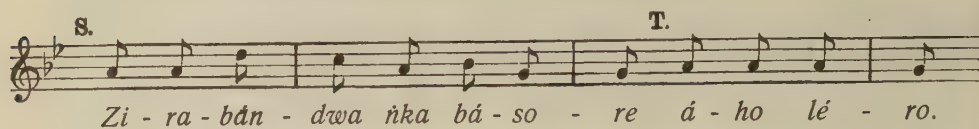
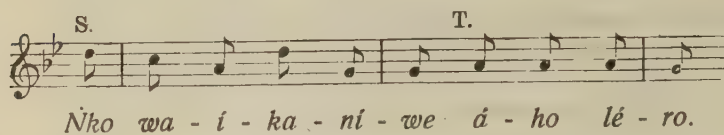
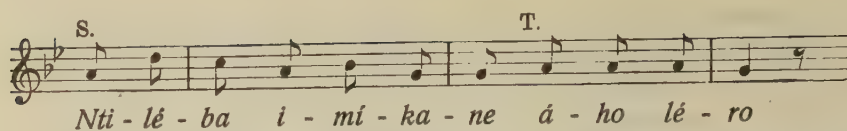
S.

T.



Nti - lé - ba in - ká - ba - ra á - ho lé - ro

¹ Les femmes portant leurs enfants sur le dos demandent à *L'angombe* la faveur d'user du *ngobe*; c'est encore le prier d'accorder la fécondité.





Phot. du P. DUFAYS.

Anthropos VII.

Femme *rgwanda*, vêtue de sa *nkanda*, l'enfant dans son *ngobe*.

S. T.

in - go - be mu mu - gón - go á - ho lé - ro.

Bándwa mándwa bân - dwa ye á - ho mándwa

ye wa - ra - rá - ye á - ho lé - ro.

Variante pour le refrain.

Bân-dwa mân-dwa ye! á - ho mân - dwa á -

ho mándwa ye! wa - ra - rá - ye á - ho lé - ro.

Umúhara wá abakóbga nâ abahûngu.
 Le mûhara des filles et des garçons.

Texte:

<i>Ízo mándwa zâ abána léro¹</i>	<i>ye ye hehehehe.</i>
Les <i>imándwa</i> des enfants donc.	
<i>Ko nagiye ngiye kuzênda</i>	<i>ye ye hehehehe.</i>
Lorsque je suis allé suis allé les chercher.	
<i>Nazânze zâmbâra kûza²</i>	<i>ye ye hehehehe.</i>
J'ai trouvé ils s'habillent (pour) venir.	
<i>Ízâ abakóbga rukândamwéko³</i>	<i>ye ye hehehehe.</i>
Celles des jeunes filles «qui aime la <i>mwéko</i> ».	
<i>Ízâ abahûngu zitšúma rulêngo⁴</i>	<i>ye ye hehehehe.</i>
Ceux des garçons qui agitent le <i>kinóguli</i> ,	
<i>Ízâ mándwa za mulérâ abána⁵</i>	<i>ye ye hehehehe.</i>
Ces <i>imándwa</i> de «qui nourrit les enfants».	
<i>Zirabândwa ntizígiza nkána⁶</i>	<i>ye ye hehehehe.</i>
Ils honorent, ne prennent pas de détours.	

¹ Voici maintenant, on vous présente les *imándwa* des enfants (jeunes garçons et jeunes filles).

² Lorsque j'allai les prendre à la maison pour les conduire à une séance de *kubândwa*, je les trouvai déjà prêts, tout habillés.

³ Nom d'*imándwa* de femme. Le *mwéko* est la ceinture des femmes.

⁴ Agiter le *kinóguli* est le propre des jeunes garçons. *Itšúma rulêngo* est un nom qu'on donne aux *imándwa*.

⁵ Les jeunes filles aiment à amuser les enfants, à les consoler. *Kuléra* au sens précis signifie «nourrir».

⁶ *Kwtígiza nkána* faire l'hypocrite, ne pas oser montrer ses convictions; ces *imándwa* sont francs et ouverts.

Zirabāndwa ubuhoro ku mulémule wa Ngóma¹ ye ye hehehehe.
Ils honorent doucement sur la très haute Ngóma.

Zirabāndwa ku Kibēnga, kwa Rušúša Bakinzi² ye ye hehehehe.
Ils honorent sur Kibēnga, chez Rušúša Bakinzi.

Le múhara des jeunes. Texte et musique³.

Solo Tutti

I - zo mándwa zq a - bá - na lé - ro ye ye hehe he.

Ko na - gí - ye ngí - ye Ku - zēn - da ye ye hehe he.

Na - zān - ze zām - bā - ra kú - za id.

Ízq a - ba - kób - ga ru - kúndam - wé - ko id.

Ízq a - ba - hūn - gu zit - šú - ma ru - lēn - go id.

I - zq mándwa za mu - lé - rā a - bá - na id.

Zi - ra - bāndwa nti - zí - gí - za nká - na id.

Zi - ra - bāndwa ku mu - lé - mu - le wa Ngó - ma id.

Zi - ra - bāndwa ku ki - bēn - ga kwa Ru - šú - ša Ba - kīn - zi id.

Les *bistngizo*, les *divugo*, les *múhara* forment ce qu'on pourrait nommer le cœur de la cérémonie solennelle du *kusúbira kú ntebe*.

¹ Colline du Nduga.

² Colline du Bugánza.

³ Je tiens ce chant de *Namutšahákoméye*, originaire de Rukiga. Les *Bañánduga* m'ont déclaré n'avoir jamais entendu ce chant dans leur district.

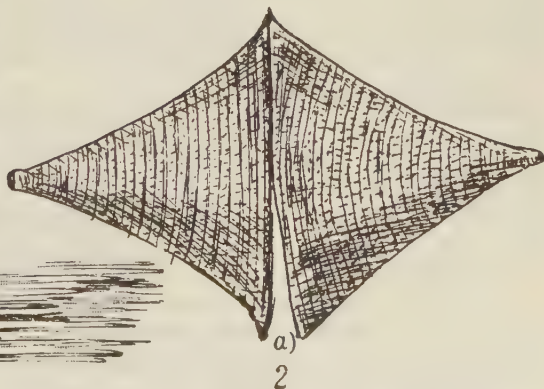
La confirmation se poursuit. On apporte à *L'angômbe* deux couvercles de panier¹. *L'angômbe* les applique l'un contre l'autre et par un petit entrebaillement ménagé à dessein, il introduit dans cette boîte, de forme originale, un peu de terre qu'il a ramassée près du feu entretenu sous le *mulnzi*. Les autres *imândwa* confirmés y ajoutent eux aussi une pincée de poussière. *L'angômbe* dit gravement à son fils: «De même que ces couvercles étant juxtaposés, la terre n'en peut sortir, de même les empoisonneurs seront impuissants à te nuire. Va, garde cette terre, et qu'elle te protège.» — Religieusement l'élú reçoit la poussière sacrée, il la déposera sous son oreiller², et elle écartera de sa demeure les mauvais sorts.

Les *imândwa* enlèvent avec une serpe, sur le tronc du *múko*, des morceaux d'écorce (*ibisišwa*) qu'ils jettent dans le feu allumé sous le *multnzi* (cela se dit *kukámirq umultnzi*). En même temps qu'on détache l'écorce du *múko*, on le couvre de crachats et l'on prononce des formules de prières: «Oui, protège-moi dans cette affaire. Oui, assiste-nous dans toutes nos difficultés.» — Puis les *imândwa* tournent sept fois autour de l'arbre sacré en poussant des cris de joie et éteignent les charbons avec leurs pieds. Ce sont les adieux au *múko*. Lorsque le *multnzi* est planté dans l'intérieur du *lúgo*, on fait partie de l'enceinte qui entoure les habitations, chacun des *imândwa* confirmés fait neuf fois en courant, les bras étendus, le trajet de la hutte aux piliers de l'entrée *ibiktŋgi ba malémbo*, en passant près du *múko*. — A chaque tour il

¹ Ce panier se nomme *kiseke*. Les couvercles, *imitémere* couvercles et panier, sont tressés avec diverses herbes séchées et très souples (*intámi, tŋgori zq urufânzo*), puis ornements souvent de dessins à la sule ou à la terre rouge.



1. Le *kiseke* recouvert avec le *rutémere*.
2. Deux *imitémere*, l'un contre l'autre (a = entaille ménagée pour introduire à l'intérieur la terre sacrée que le confirmé conservera sous le *muségo*).



² Oreiller *umuségo*, composé d'un morceau de bois enveloppé d'herbes ou simplement d'un paquet d'herbes ordinairement des joncs.

abaisse les bras sur la toiture de la maison et sur les piliers de l'entrée en appelant la protection des *imándwa* contre les *bázimu*, en demandant aux *imándwa* de se rendre sourds aux excitations des mêmes.

On attache une telle importance à ce nombre mystérieux neuf que de tous côtés on entend les assistants s'écrier pleins d'anxiété:

Ni múbare¹, ni múbare, atalénzaho ikxénda, agéze ku kxénda áliko.
Et comptez, et comptez, qu'il ne dépasse pas neuf, qu'il aille sur neuf cependant.

On se dirige alors vers la hutte. Mais la route n'est pas libre pour celui qui vient d'être confirmé. *Mukása* debout à l'entrée du *lúgo* ou près de l'ouverture de la hutte, selon que l'on a fait la cérémonie dans l'enceinte ou en dehors de l'enceinte, réclame de l'élú une forte taxe à laquelle son titre de passeur lui donne droit². Comme péage il offre à ce batelier chargé de le faire traverser une rivière imaginaire, une pioche, du *nzoga*, de la bouillie. Une fois sur la rive opposée, l'élú avec *L'angómbe* et sa suite rentrent dans la hutte.

Jusqu'à ce moment, depuis le jour du *kwátúra*, l'élú s'était appelé *ruzíngo kamána*. L'instant est venu de changer ce nom, humiliant en tant qu'il évoque la faiblesse, l'imperfection, contre un autre réservé à ceux qui ont atteint l'âge mûr. *L'angómbe* invite son enfant à se coucher à ses côtés sur une même natte. Après quelques instants tous deux se relèvent. Alors *L'angómbe*, en présence des assistants qui l'écoutent religieusement, fait connaître au confirmé le nom qu'il gardera désormais et sous lequel seulement il sera connu dans les cérémonies du *kubándwa*.

Wálj utarákura; nóne ndúzi ko wákuze. Ndakwise léro N. N³.
Tu n'étais pas encore grand; aujourd'hui je vois que tu es grand. Je t'appelle donc N. N.

Voici une liste assez longue, mais que j'abrège à dessein, des noms qu'on donne aux confirmés dans la cérémonie du *kusúbira kú ntebe*:

<i>Kamenánkono</i>	le petit qui brise la marmite.
<i>Káli ka tngwe</i>	le petit qui était celui du léopard.
<i>Bukímusóma</i>	le miel vous buvez, vous avalez.
<i>Akálimunzógera</i>	le petit qui était dans la clochette.
<i>Kánurabánsu⁴</i>	celui qui se faufile sous les passes.
<i>Rumánura</i>	le gros qui descend (quelque chose).
<i>Mpómq ibibva</i>	je calfeutre ceux qui sont percés (<i>ibánsi</i>).
<i>Kimenagúfa</i>	qui brise l'os.
<i>Lutámanikirwa</i>	celui qui n'est pas suspendu pour.
<i>Akamanútse</i>	le petit qui est descendu.
<i>Bíšituru imbga</i>	ceux qui enlèvent les puces aux chiens.
<i>Kámenasénga</i>	le petit qui brise la pierre.
<i>Akáli mu kítšu</i>	le petit qui était dans le nuage.

¹ Forme d'impératif équivalente à: comptez donc, comptez bien!

² V. à l'Appendice *Mugáni* de *Mukása*.

³ Le nom est choisi ou par le parrain seul, ou par l'enfant seul, ou par tous les assistants à la fois. Mais il n'est promulgué que par *L'angómbe*.

⁴ *Ibánsu* pluriel de *ikxánsu*, ouverture ménagée dans la cloison de roseaux ou de *bikéneri* pour donner passage à ceux qui habitent une autre partie du *lugo*.

<i>Musómarúbu</i>	vous buvez le lait qui n'a pas encore de crème.
<i>Ntawānga wańina</i>	personne ne hait celui de sa mère.
<i>Mukānda kwiba</i>	vous aimez à dérober.
<i>Kāńana</i>	petite génisse.
<i>Kābananiye</i>	le petit qui est venu à bout d'eux.
<i>Kāmirasóro</i>	le petit qui avale une motte de beurre.
<i>Luhúbuzi</i>	le gros qui dérobe.
<i>Akalēngarútare</i>	celui qui surplombe le rocher. [petite cruche (<i>rwāba</i>).
<i>Isikūmbańarwāba</i>	celui qui mange avidement les mets contenus dans une
<i>Lwāhiliro</i>	l'action d'arracher avec les mains de l'herbe pour quelqu'un.
<i>Rutérurayúzuye</i>	celui qui élève les pleurs (de lait).
<i>Kxēnda kutāńira</i>	celui qui va avaler.
<i>Imparirwa busāmbó</i>	celui à qui on laisse ses habitudes de vol.
<i>Lubimbáfuro</i>	celui qui produit de l'écume (<i>inzoga</i>).
<i>Lukūnda ibińiga</i>	celui qui aime les mets cuits au beurre.
<i>Luséséro</i>	celui qui se faufile pour aller voler.
<i>Musóma rukóko</i>	vous avalez la crème.
<i>Nkūnda abatúťsi</i>	j'aime les <i>Batúťsi</i> .
<i>Bikāndakúla</i>	ils aiment à manger.
<i>Wibeńina</i>	celui qui a volé sa mère.
<i>Itśuma rulēńgo</i>	celui qui agite le <i>kinóguli</i> .
<i>Mulérq abána</i>	vous nourrissez les enfants.
<i>Rukāndamwéko</i>	qui aime la ceinture, etc. etc. etc.

Ces noms se donnent indifféremment aux deux sexes, on remarquera que la plupart de ces appellations font allusion au vol, ou à la gourmandise. Voudrait-on par là rappeler aux *imāndwa* confirmés leur idéal?

«Maintenant que tu connais ton nouveau nom d'homme mûr, dit *L'ańgómbe* au confirmé, montre nous ce dont tu es capable.»

L'enfant s'empare dans la maison paternelle de tous les objets qui se présentent, surtout des comestibles, et les dépose aux pieds de *L'ańgómbe*. — Puis il se rend dans la bananeraie de sa famille ou dans celle du voisin; il détache à coups de serpe (*umúhoro*) un régime de bananes d'une espèce indiquée (les *ńámuńu*) et l'apporte de même à son père dans le *kubāndwa*. *L'ańgómbe* et les *imāndwa* s'extasient et s'écrient avec admiration: «Non, maintenant nous n'en doutons plus, celui qui était autrefois un *ruzńgo* est devenu un homme, il a grandi, *ńi umúgabo, arákuze*.»

Cette constatation agréable faite, il ne reste plus qu'à récompenser *L'ańgómbe*. Le confirmé lui offre donc une pioche pour la seconde fois ainsi que du *nzoga*. Et la séance est déclarée close.

Les anciens *imāndwa* et le héros du jour reconduisent à son domicile le «consécrateur».

La procession s'arrête un instant sur une éminence d'où la vue s'étend au loin. *L'ańgómbe* énumérant et montrant du doigt à son fils toutes les collines environnantes lui dit: «Regarde, enfant, tout le pays qui s'étale sous tes yeux: ici c'est *Rúgarama*, ici *Iléméra*, ici *Mu Bíti*, ici *Kitōńgate*, ici *Kahogo*,

ici *Kávumu*, ici *Mušóbati*, ici *Išógwe*, ici *Imbale*¹, etc. etc. Eh bien! où que tu ailles, saches que tu es chez toi, dans ce royaume; qui donc t'empêchera de *kubándwa*, qui donc t'empêchera de voler, qui donc s'opposera à tes desseins?"

La coutume semble exiger, ici du moins à Kabgáyi, que la séparation des *imándwa*, à la suite du *kusúbira kú ntebe* s'effectue au chant de *Amahóro méza*² avec la bonne paix: Je reproduis ici ce *m̄bino* que j'ai eu d'autant plus de facilité à connaître qu'il n'est pas spécialement réservé aux *imándwa*:

Amahóro méza Rušáyaya ye!

Bonheur complet *Rušáyaya* oui!

Amahóro méza Rušólera nana ye!

Bonheur complet *Rušólera nana* oui!

Amahóro méza Rukemámpânzi ye!

Bonheur complet *Rukemámpânzi* oui!

Amahóro méza Kañabužínža³ ye!

Bonheur complet *Kañabužínža* oui!

Kañabužínža mwéne Ruzáge ye!

Kañabužínža fils de *Ruzáge* oui!

Amahóro méza Nirandatúže ye!

Bonheur complet *Nirandatúže* oui!

Nirandatúže mítimq itúže⁴ ye!

Nirandatúže cœurs pacifiques oui!

Umugóre utúže ntáburq itégeko⁵ ye!

Une femme pacifique ne manque pas de commandements oui!

Umúgabo wq íšari⁶ n̄ ibihendo⁷ ye!

Un mari de jalousie est la tromperie même oui!

Arakuhénda mwitšárañe⁸ ye!

Il te trompe vous êtes assis ensemble oui!

Yitšára m̄ nzu akábarq imbáliro⁹ ye!

Il s'assied dans la maison il compte les tresses oui!

¹ Noms de plusieurs collines des environs de Kabgáyi.

² Mot qui entre dans un grand nombre de salutations:

Wáže nq amahóro tu es venu avec la paix? — *Nq amahóro méza* avec la bonne paix, la paix complète. — *Nq amahóro mássa, mássa* avec la paix seule (sans aucun chagrin). — *Utáhe nq amahóro* rentre au logis avec la paix. — *Usóhore nq amahóro* parviens au logis avec la paix. — Le soir on répond à ce souhait en disant: *Námwe muráre nq ayàndi* et vous passez la nuit avec d'autre paix.

³ *Kañabužínža* Mutútsi, chef de la colline de Kahógo immédiatement voisine de Kabgáyi. Les noms qui précèdent sont aussi des noms de chefs.

⁴ *Kutúza* doux de caractère, ne pas chercher querelle. *Nirandatúže* j'ai le cœur pacifique.

⁵ Cela ne signifie pas que le mari laisse, à la femme d'un caractère facile, le pouvoir et la direction dans la maison. Mais il la commande bien *arumútegeka néza*; il lui accorde ce qu'elle demande sans jamais la surcharger de travail.

⁶ Celui qui pense à prendre une autre, ou plusieurs autres épouses.

⁷ La femme qu'il a chez lui depuis longtemps s'aperçoit qu'elle est en défaveur; elle ne cesse de poser sur ce sujet des questions à son mari qui lui cache la terrible vérité.

⁸ Il lui cache la vérité même dans les conversations intimes qui paraissent être une preuve de ses bons sentiments.

⁹ Il s'assied à l'intérieur de la hutte et tout préoccupé il compte les tresses qu'il devra employer dans la maison qu'il construira pour la nouvelle femme à laquelle il songe. Les *mbáliro*

Áža kuvóma akábarq inzuho¹ ye!

Il va puiser il compte les mesures oui!

Áža Kuhlŋga akábarq amáyogi² ye!

Il va piocher il compte les bandes de terre oui!

Amahóro méza yaráyę iwānu ye!

Bonheur complet il a passé la nuit chez vous oui!

Amahóro méza yiriwę³ iwānu ye!

Bonheur complet il est resté chez vous oui!

Amahóro méza yatáše ibgāmi ye!

Bonheur complet il est parti à la capitale oui!

Amahóro méza mu rúgo rwq umwāmi ye!

Bonheur complet dans le lúgo du roi oui!

Amahóro méza basāngwa nāmwe ye!

Bonheur complet habitués vous aussi oui!

Amahóro méza bašitsi! nāmwe⁴ ye!

Bonheur complet hôtes vous aussi oui!

Utágirq áho atáha asébq áho yaráyę⁵ ye!

Qui n'a pas où il rentre critique là où il a passé la nuit oui!

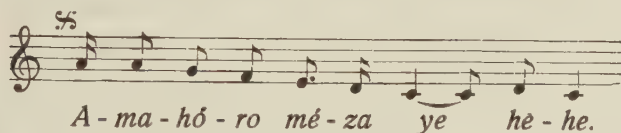
Abāna bq iwātšu ni báke béza ye!

Les enfants de chez nous sont peu nombreux et beaux oui!

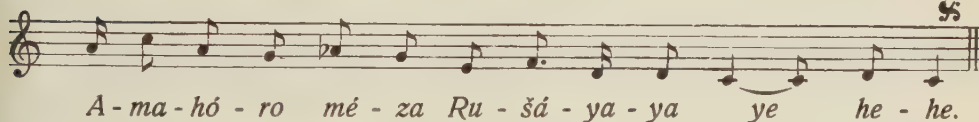
Amahóro mézq áho twavúye⁶ ye!

Bonheur complet là d'où nous partons oui!

Refrain



1^o Couplet.



sont formés de petites branches flexibles liées ensemble: on les dispose horizontalement de manière à unir les *migānda*, bois qui, fichés en terre et réunis au *ruséngé* plafond, composent la carcasse d'une hutte indigène. Dans une maison de moyenne grandeur, on compte une dizaine d'*imbāliro* distants de 20 à 30 centimètres.

¹ Il lui faudra partager l'eau entre deux femmes: «Combien chacune aurait-elle de *nzúho* moitié de gourde?»


² Il comptera les bandes de terre que chacune aura à piocher, ou qu'elle aura piochées.

³ *Kuririrwa* passer chez quelqu'un une partie de la journée; quel est celui dont il s'agit? peut-être d'un des quatre dont les noms sont au début du chant.


⁴ *Bašitsi* hôte venant du dehors, étranger à la famille. *Basāngwa* ceux qui sont en relations continues (de *kusāngwa* fréquenter, avoir des rapports).

⁵ Les plus malheureux sont souvent les plus prompts à se plaindre de ce qu'on leur donne par charité. Ceux qui n'ont pas de chez soi sont mécontents et du logement et de la nourriture. Manière indirecte pour les invités de se déclarer satisfaits de la réception qu'on leur a faite.

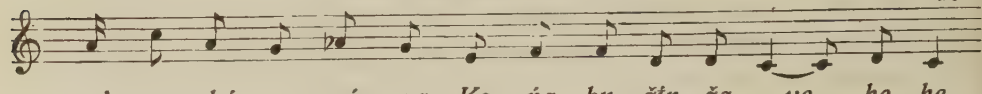
⁶ Adieux au maître du logis où a lieu la cérémonie de mariage, la réunion de réjouissances, ou le *kubāndwa*. Au revoir, que la paix demeure sur vous!



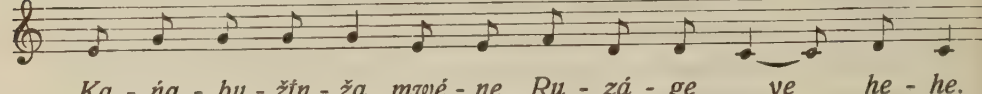
 A - ma - hó - ro mé - za Ru - šó - le - ra ná - na ye he - he.



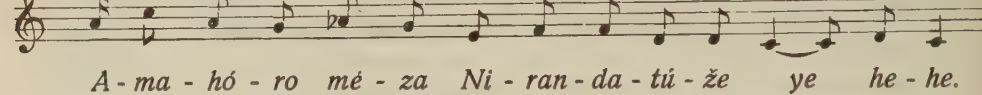
 A - ma - hó - ro mé - za Ru - ke-mâmpún - zi ye he - he.



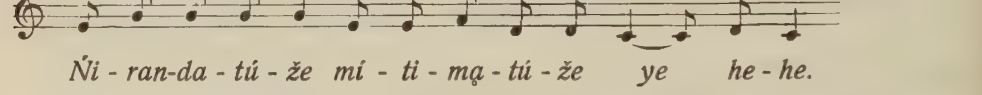
 A - ma - hó - ro mé - za Ka - ná - bu - žín - ža ye he - he.



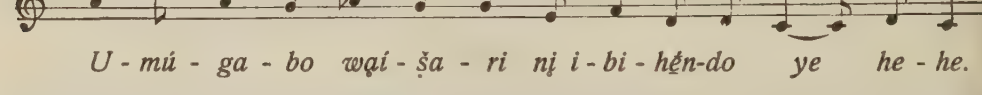
 Ka - ná - bu - žín - ža mwé - ne Ru - zá - ge ye he - he.



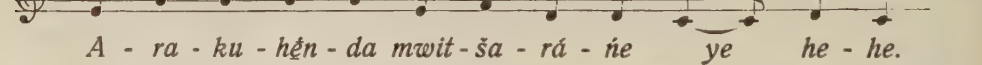
 A - ma - hó - ro mé - za Ni - ran - da - tú - že ye he - he.



 Ni - ran - da - tú - že mí - ti - mą - tú - že ye he - he.



 U - mú - ga - bo wqí - ša - ri nı i - bi - hên - do ye he - he.



 A - ra - ku - hên - da mwit - ša - rá - né ye he - he.

On voit facilement le genre du morceau sans qu'il soit nécessaire de transcrire chacun des couplets avec la musique.

(A suivre.)



Kultur- und Karakterskizzen aus der Gazellehalbinsel, Neu-Pommern, Südsee.

Von P. J. WINTHUIS, M. S. C., Tavui, Neu-Pommern.

„Des Eingebornen Ehrgeiz“, so könnte man die beiden nachstehenden Geschichtchen betiteln, die sich hier unlängst zugetragen haben. Erfundenes ist nicht dabei. Es ist die getreue Erzählung von zwei Begebenheiten, von denen die erste vor vier oder fünf Jahren ihren Anfang genommen und vor sechs Wochen ihr Ende erreicht hat. Die zweite trug sich im September und Oktober vorigen Jahres zu.

In den beiden Erzählungen spiegelt sich so recht der Charakter des hiesigen Eingebornen wieder, besonders seine Habsucht. Das Geld regiert auch die Welt des hiesigen Eingebornen. Sein Gott ist das Muschelgeld. Für Muschelgeld gibt er alles her, auch sein Teuerstes. Und wenn er es könnte, würde er auch seine Seele für Muschelgeld verschachern. Die Habgier brennt in all seinen Gliedern. Daher sein Geiz, sein Egoismus, seine Grausamkeit, sein Hang zum Diebstahl und zur Lüge. Einerlei für ihn, wie er in den Besitz von Muschelgeld gelangt. Was tut's, wenn der andere nichts mehr zu essen hat und sein Leben verliert? Der Eingeborne will um jeden Preis viel Muschelgeld besitzen. Und kann er einmal eine oder mehrere Rollen Muschelgeld sein eigen nennen, dann heißt es von ihm: „*a luluai na tutana* er ist ein Herr“; „*a uviana* er ist ein Reicher“. Das ist die höchste Stufe der Ehren, zu der der Eingeborne emporsteigen kann. Diese Stufe einmal zu erreichen, ist sein glühendstes Verlangen. Hat er die einmal erklommen, dann möchte ihm das Herz zerspringen vor lauter Freude. Dann geht er selbstbewußt einher und muß unaufhörlich denken: „Alles schaut auf mich und preist mich, weil ich ein Reicher bin.“

Solches und ähnliches, besonders auch sein leicht verletzter, an Wahnsinn grenzender Stolz, wird in den beiden nachfolgenden Erzählungen veranschaulicht.

Um das Verständnis der beiden Begebenheiten zu erleichtern, will ich sie hier zuerst kurz zusammenfassen.

1. Die Muschelgeldgeschichte.

Ein Mann namens to Mang liegt am Sterben.

Diese Gelegenheit benutzt to Ngorongorono, der Onkel des to Mang, um sich des letzteren Muschelgeld anzueignen.

Früher hatte ihm einmal to Mang einiges Muschelgeld versprochen, allerdings nicht damit to Ngorongorono es behalte, sondern damit er es in seinem Hause aufbewahre. Es ist nämlich Sitte bei den hiesigen Eingebornen, ihre Rollen Muschelgeld von ihren nächsten Verwandten¹ aufbewahren zu lassen².

¹ Gewöhnlich von einem Reichen aus ihrer Verwandtschaft.

² Bei der Hütte, in welcher das Muschelgeld aufbewahrt wird, wird immer von einem Manne oder einer Frau Wache gehalten.

To Mang richtete dann eine große Yams-Pflanzung her, um viel Muschelgeld daraus zu gewinnen und dieses Muschelgeld dann dem to Ngorongorono zur Aufbewahrung zu übergeben. Es wurde jedoch nichts daraus.

Und to Mang lag am Sterben. Da erinnerte sich to Ngorongorono des ihm von to Mang gegebenen Versprechens.

Und er begab sich in das Gehöfte des to Mang, um nicht nur 40 oder 50 Faden Muschelgeld, die ihm vielleicht to Mang versprochen hatte, zu holen, sondern eine große Rolle Muschelgeld von 150 bis 200 Faden.

Im Gehöfte des to Mang traf er to Ivat, den Bruder des letzteren. Auf diesen ging, nach Eingebornen Recht, das ganze Besitztum des to Mang über¹. To Ivat war nicht freudig überrascht, als to Ngorongorono die große Rolle Muschelgeld des to Mang verlangte. Nach kurzem Hin- und Herreden gab to Ivat nach und ließ den to Ngorongorono mit der Rolle Muschelgeld des to Mang fortgehen, um sie aber, sobald to Mang tot war, sofort wieder zurückzuverlangen. To Ngorongorono wollte jedoch das Muschelgeld nicht mehr herausgeben. Er schlug dem to Ivat vor, die Rolle Muschelgeld mit ihm zu teilen. Davon wollte jedoch to Ivat nichts wissen.

Allmählich verbreitete sich das Gerücht — durch wen wird nicht gesagt —, daß to Ivat das Muschelgeld des to Mang versteckt habe, und daß das, was er von to Ngorongorono sage, daß dieser mit dem Muschelgeld des to Mang davongelaufen, nicht wahr sei.

To Ivat aber bestand darauf, daß to Ngorongorono mit dem Muschelgeld des to Mang davongelaufen sei. To Ngorongorono verneinte das und sagte, das Muschelgeld gehöre ihm.

Es wurden deshalb to Ngorongorono und to Ivat gefragt, welches besondere Erkennungszeichen sie an der betreffenden Rolle Muschelgeld angebracht hätten. To Ngorongorono sagte, er habe die Rolle mit einer Schnur, die von Weißen herrühre, zusammengebunden, und daran erkenne man, daß die Rolle ihm gehöre. To Ivat hingegen sagte, die Rolle Muschelgeld sei mit einer Schnur vom *omuli*-Baum zusammengebunden.

Wie nun die Rolle Muschelgeld aufgemacht wurde, bestätigte sich die Aussage des to Ivat: die Rolle Muschelgeld war mit einer *omuli*-Schnur zusammengebunden.

So mußten denn alle bekennen, daß die Rolle Muschelgeld dem to Mang gehörte.

„Aber“, so sagte nun to Ngorongorono, „wo ist das Muschelgeld von Turanggil? Das hat to Mang durchgebracht, und so behalte ich das Muschelgeld von to Mang als Ersatz.“

Turanggil war längst tot, und so konnte man den nicht befragen. Er war der Bruder des to Ngorongorono. Letzterem kam rechtmäßigerweise das Muschelgeld des Turanggil zu. Und das sollte to Mang durchgebracht haben.

To Ivat hingegen bestand darauf, daß to Ngorongorono ihm das Muschelgeld des to Mang wieder herausgebe. To Rungga jedoch legte sich ins Zeug für to Ngorongorono, seinen Bruder, und bestand darauf, daß to Ngorongorono

¹ Er mußte über dem Grabe des to Mang Muschelgeld an die Leute verteilen.

das Muschelgeld des to Mang behalte. So hoffte auch to Rungga einen guten Fang zu machen.

Also kehrte to Ivat wieder unverrichteter Sache in sein Gehöfte zurück. Sein Muschelgeld konnte er nicht vergessen. Aber einstweilen wollte er darüber schweigen. Seine einzige Sorge war vorläufig, Muschelgeld zu verdienen, um dann ein Fest zu Ehren seines verstorbenen Bruders veranstalten zu können.

Jahre vergingen. Endlich war to Ivat im Besitz von einem hübschen Quantum Muschelgeld. Nun wurde das Fest zu Ehren seines toten Bruders gefeiert. Wie sehnte er sich am Tage des Festes nach seinem von to Mang ererbten Muschelgeld! Aber to Ngorongorono gab es nicht heraus.

Wiederum vergingen Jahre. Da schimpfte eines Tages to Ngorongorono seinen Neffen Taranggami aus.

Dieser fühlte sich schwer beleidigt. Er wollte sich rächen. Und so verständigte er den to Ivat, daß to Ngorongorono das Muschelgeld des to Mang nach Vunadui, in die Hütte des to Vutliu gebracht habe, und er solle es doch wieder holen, denn das Muschelgeld gehöre von Rechts wegen ihm, dem to Ivat. Nur to Rungga habe bewirkt, daß to Ngorongorono das Muschelgeld immer noch behalten habe.

Also wandte sich to Ivat kurz entschlossen an to Vutliu und verlangte, daß er ihm seine von to Mang ererbte Rolle Muschelgeld herausgebe, wozu sich auch to Vutliu nach kurzer Widerrede verstand.

Alsdann begab sich to Ivat zu to Ngorongorono, um diesem die zehn Faden Muschelgeld zu überbringen, von denen to Ngorongorono einmal gesagt hatte, daß er sie dem to Mang geliehen habe. To Ngorongorono wollte die zehn Faden nicht annehmen.

Und to Ivat sagte zu to Ngorongorono, daß auch diese zehn Faden ihm nicht zukämen, daß er auch die zehn Faden habe erswindeln wollen und daß to Mang und er, to Ivat, ihm, dem to Ngorongorono, nichts zurückzugeben hätten, und daß, so er, to Ngorongorono, noch etwas von ihm, to Ivat, verlangte, er nur zu ihm ins Gehöfte heraufkommen solle, er werde sich aber nicht einmal nach ihm umschauen.

Also kam to Ivat nach langen Jahren wieder in den Besitz seines Muschelgeldes, und auch heute noch kann er es sein eigen nennen.

1. Eine Muschelgeldgeschichte

erzählt von to Ivat, Herrn Vier, Eingebornen aus dem Distrikte Tavui-liu.

Turaŋgu, to Mañ, i va, i va na minat.

Ma to Noroñorono, matuaimamir, dir ma to Vura, dir vut uka ta kauŋgu ŋguuan.

Ma to Noroñorono i vatañ iau, ma i tir iau: „Ba, to Ivat!“

Mein Bruder to Mang, Herr Beutelaratte, liegt, er liegt am Sterben.

Und to Ngorongorono, Herr Nasenloch, unser beider Onkel, kommt in mein Gehöfte in Begleitung des to Vura, Herrn Gras.

Und to Ngorongorono fragt mich, indem er mich beim Namen nennt: „Du, to Ivat.“

*Ma iau nga taram tana: „Öē!“
„Una ki utie!“*

Ma i tir iau: „Akave o ra ik a tabu?“

Ma iau tir ia: „To Nōroñoroño, o ngo ove ngo ra ik a tabu?“

„Bea ma ni kauñgu ik.“

Ma iau nga nāñā ra pakana i nga dadadar. Ma i nga vuñavuñā nā rā nilaina. Pa i nga tamie nā ra nilaina. Iā nā a nuknukina nām, iā nām i nga nuk-pa ia upi iā na lop ma ra tabu.

O iau bitinān ika va taua: „Iau ngo vakir ta tabu ati iau vuñouñ ia, lai. Iau nina ka r'ana ik ngo iau tia balabalaure mame.“

„Ma nga iau nin va mua?“

„E? Bea lai, upi ngo ove ngo u tirtir iau upi ia?“

Io i kimut, i kimut, i kimut.

Ma iau bitinān: „Ea, lai, una ti ngiñgirai bo upi nā kaum tabu!“

Iau oro varuk pa ia, ma i ruk ta nā ra kubañgu.

Ma i tur tai ra bit na davai ma i vavakau. Ma i mama vavakau, ma i nana ka iā nam ra kapono.

Und ich antworte ihm: „Öh!¹“
„Setze dich hierher!“ (sagt er).

Und er fragt mich: „Du, wo ist das Muschelgeld?“

Und ich frage ihn: „To Ngorongoroño, welches Muschelgeld meinst du?“

„Aber du weißt es ja doch, jenes wenige Muschelgeld, das mir gehört.“

Und ich sah, wie sein Leib dabei zitterte. Er sprach laut, seine Stimme klang erregt. Er hatte im Sinn, das Muschelgeld mit aller Gewalt an sich zu bringen und sich damit fortzumachen.

Ich sagte zu ihm: „Nun ich, ich habe sonst kein Muschelgeld hier, Freund, außer dem, womit ich dem Sterbenden nach seinem Tode ein ehrenvolles Begräbnis veranstalten will.“

„Aber erinnerst du dich nicht des Muschelgeldes, das mir gehört?“

„So? Freund, nach welchem Muschelgeld fragst du mich eigentlich?“

Und er schweigt, schweigt, schweigt.

Und ich sagte zu ihm: „Nun, Freund, so sieh denn nach deinem Muschelgeld!“

Ich rufe ihn herein, und er geht in meine Hütte hinein.

Und er steht im Innern der Hütte bei einem der beiden Tragpfosten² und schaut umher; aber vergebens. Er sieht nur den einen Reifen Muschelgeld³ (der meinem sterbenden Bruder to Mang gehörte).

¹ Öh ist der Gruß der Eingebornen, wenn sie einander treffen. Wie wir uns mit „guten Morgen“ oder „guten Tag“ begrüßen, so rufen sich die Eingebornen als Gruß ihr kurzes „Öh“ zu.

² Der Dachfirst der Eingebornenhütte wird von zwei Pfosten getragen, die im Innern der Hütte frei sichtbar sind.

³ Das Muschelgeld der Eingebornen wird zu einzelnen Strängen aufgereiht, die in großer Zahl — die kleinsten Reifen Muschelgeld zählen 50, die größten 800 bis 1000 Faden Muschelgeld — um einen Rotangreifen gerollt und mittels Schnüren festgebunden sind. Dann werden die Reifen mit iao (trockenen Bananenblättern) umwickelt und zuletzt mit kada (Lianen) umwunden, so daß von den Bananenblättern nichts mehr sichtbar ist.

Ma amir irop, ma amir ki ra makilalatingu ra pia.

Ma o ra nilaina ke, a dadarina, i vuhavuha ke.

Iau ve ka va: „Bea lai, una kap uka nam ra ik a tabu.“

I nga mulaot: „Maia, nam ina kap nam.“

Mir ruk mulai. Ma iau palā nā r'ana ik a vinau, nā iau nga vivivake me. Ma iau bitinan dari: „Bea lai, ngo ra ik a tabu una kap ia ka. Ma nā kam' tinata, nā u tata-tike, pa iau nunuretar ra dovotina ta nā kam' tinata. Ngo la u nuknuk p'o o to Mañ i nga vava u, upi bea o na takantar ta ik a tabu tam, upi bea una vuñ ia, upi la na tabar iu mame.“

To Noroñorono pa i nga tatata. I nga tur mut. I nga nuk, murmur ia, i nga bitinan bea pa iau nga nunure nā kadir tinata lua dir nga tatike ive.

I turtur mut. Ma iau: „U turtur dave? Una vana mua ma nā ra ik a tabu. Ea u la ngo mua, ina pait mal inga mua ngo talaim. Ngo nā r'ana ik a pakana.“

I takan-pa ia ma tul-tar ia tai to Vura.

To Vura i vi-tar a kip tana.

Wir gehen beide wieder zur Hütte hinaus und setzen uns an deren Eingang auf den Boden nieder.

Und er sprach auf mich ein; seine Stimme, die zitterte, war laut.

So sagte ich denn zu ihm: „Nun, Freund, meinetwegen nimm nur das wenige Muschelgeld mit!“

Er war damit einverstanden (und sagte): „Ja, ja, den Reifen will ich mitnehmen.“

Wir gehen wieder in die Hütte hinein. Und ich löse die Schnur, an der der Reifen hing. Und ich sagte dabei: „Freund, hier hast du das bißchen Muschelgeld, nimm's nur mit! Aber das, was du sagst, glaube ich nicht, ich glaube nicht an die Wahrheit deiner Worte. Ich weiß, was to Mang (mein Bruder) dir gesagt hat, nämlich, daß er dir einiges Muschelgeld geben werde, damit du es aufbewahrest. Darum wollte er es dir (für einige Zeit) überlassen; und darauf allein stützt du dich (um nun sein Muschelgeld mitzunehmen).“

To Ngorongorono sagte nichts darauf; er stand still da. Er überdachte alles das, was mein Bruder und er früher im geheimen gesagt hatten, und meinte, ich wisse davon nichts.

Er steht noch immer still da. (Zuletzt) sage ich zu ihm: „Was zögerst du noch? So geh doch fort mit dem Muschelgeld! Eines muß ich dir jedoch sagen: du bist schuld daran, wenn ich deinen Freund da leider nicht in allen Ehren werde bestatten können. Das Muschelgeld, das du mitnehmen willst, ist das für ihn bestimmte¹.“

Er nimmt das Muschelgeld und übergibt es dem to Vura.

To Vura bindet einen Tragstock daran fest.

¹ Das nach seinem Tode an die Leute, die an seinem Begräbnis teilnahmen, verteilt werden soll.

Ma dir vana.

*Ma iau bitihan u tai to Vura:
„To Vura, a ik a pakana la nã,
uboro bo, amur kap ia ka.“*

Dir vana.

*Bea la mua i nga mat o to Mañ.
Ma iau nga nã-kapi ia, i nga ta-
pula.*

*Ma iau vana ma iau tadap to
Noroñorono upi o ra tabu.*

*„Bea lai, io oai la ngo i tar mat.
Io o ra ik a tabu-uti!“*

„Ma nga dor?“

*„Dave?“ Iau, iau nga pilak ia
„Bea ma nga dave?“*

*Io oai to Noroñorono i nga biti-
ñan: „Ma i tar mat i tuna va mua?“*

*„Maia bo! Ina ngala kubaka ngo
uti? Ba ka iau papa akakatepa iu,
upi dor a kap nã ra tabu.“*

Ma i kikumut iã to Noroñorono.

*„Ea lai, ma pa ta tabu ik arama,
to voana ik, upi ngo dor a vun kia-
pa ia me?“*

*Ma iau nga bitihan: „Lai, u tirtir
iau upi ngo ta tabu ik, ta tabu n'ava
ngo da takan-tar ia tãm?“*

*„Bea ka va upi u na kap nam,
ma upi ina vake'au ma ta ikilik.“*

*I nga bitihan inga: „Ea lai, ma
dor, ava ngo dor a tia vake mua
dor me. Ari dor, dor a tia vake dor
ma nam ra ik. Ari dor a tia takan
vue, ma dor a tia dave? Ea lai, una*

Und die beiden gehen fort.

Und ich rief dem to Vura nach:
„Nun·denn (ihr Kerle), so tragt das
Muschelgeld nur weg und schafft es
hinunter ins Gehöft.“

Die beiden entfernten sich.

Es starb dann to Mang.

Und ich begab mich zu ihm und
sah, daß sein Augenlicht erloschen war.

Ich ging wieder fort und fand mich
bei to Ngorongorono ein, um das be-
treffende Muschelgeld wieder zu holen.

(Ich sagte zu ihm:) „Höre, Freund,
to Mang ist also tot. Gib daher das
Muschelgeld wieder heraus!“

„Und wir zwei, ich und du¹?“

„Wieso?“ forschte ich ihn aus.

„Was meinst du damit?“

Mein to Ngorongorono sagte
darauf: „Ist er denn auch wirklich tot?“

„Gewiß! Glaubst du denn, daß
ich sonst zu dir heruntergekommen
wäre? Ich habe mich hier nur ein-
gefunden, um dich zu holen, damit
wir zusammen jenes Muschelgeld
wieder mitnehmen.“

To Ngorongorono schwieg.

(Dann sagte er:) „Aber, Freund,
hast du denn kein anderes Muschel-
geld bei dir oben, nicht einen einzigen
kleinen Reifen, damit wir ihn mit
diesem umtauschen?“

Ich erwiderte darauf: „Freund, du
fragst mich um anderes Muschelgeld,
aber wo soll ich das nur hernehmen?“

„Nun ja, dieses hier sollst du ja
auch wieder mitnehmen, aber ich hätte
gerne einiges andere als Ersatz, damit
ich mich über Wasser halte.“

Dann fügte er bei: „Freund, aber
nicht ich allein, auch du sollst dich
mit diesem Muschelgeld über Wasser
halten. Gönnen wir uns doch dieses
wenige, damit wir uns auf diese Weise

¹ = Was fangen denn wir an, wenn du das Muschelgeld verteilst?

*tia lul-pa ta tabu ik abarama kai
ta tikai. Una kubika me mua tana!
Una tia tuba nga ma ta ik abarama!
Ea u, lai, ina va u, — — — dor
mua ngo, — — — ngo ina varva
u: — — — ni ngo tai ra up.“*

*Ma iau, pa iau nga tatata. Iau
nga kankan u tana pa ia ra tabu.*

*„Bea una likun ta tia gala na
popo na up uve ta tia bona pia.“*

*Ma ia i nga vatah ia, upi ia ta
tia popo na up ua gala ve ta tia
gala na pia.*

*„Io dor a palum ia ka va. Io
dor a vaura vamat ia. Ea lai, dor
a vaura vamat-pa pa ia. Dor a vut
varuruai nga va uti, ma upi dor a
palā nga nā ra tabu, upi va dor a
palā varbaiane nga. Dor a tia vaura
vake mua dor mame. Lai!“ — —
— I nga takan-pa ra gala na vat,
ma i tar ia taŋgu. Ma iau vun ia
abara ra pia. Ma iau nga tir ia to
Noroŋorono: „Una varve'au ta ngo
ra vat, a kukuraina dave ngo ra
vat?“*

unsere Existenz sichern. Wenn wir es
weggeben, wie wird es uns dann er-
gehen? Freund, leihe etwas Muschel-
geld von einem anderen bei dir oben.
Teile das aus zu Ehren des Toten!
Lege auf seine Leiche ein wenig
Muschelgeld von einem bei dir oben!
Höre, Freund, ich will dir mal was
sagen (es bleibt unter uns) — — —
weißt du, wir zwei! — — — Ich will
dir einen Vorschlag machen: — — —
Lege dir eine Yampfpflanzung an!“

Und ich, ich entgegnete nichts.
Ich war erbost auf ihn wegen des
Muschelgeldes.

(To Ngorongorono fuhr fort:)
„Richte in deiner Hütte ein großes
Lager für Yamssetzlinge her, um sie
in gutes Erdreich auszupflanzen¹.“

Und er sagte, daß auch er ein
großes Lager für Yamssetzlinge (in
seiner Hütte) herrichten wolle, um
eine große Yampfpflanzung anzulegen.

„Also wollen wir beide das Erd-
reich bebauen. Und dann werden wir,
jeder für sich, die Erträge in Muschel-
geld umsetzen. Höre, Freund, viel,
viel Muschelgeld wollen wir heraus-
schlagen. Wir werden dann hier zu-
sammenkommen, to Mang's Reifen
Muschelgeld aufmachen, das Muschel-
geld auseinanderlegen und es unter
uns verteilen. So sind wir beide fein
heraus, Freund².“ — Nun nimmt er
einen großen Stein und reicht ihn
mir. Ich lege ihn auf den Boden. Ich

¹ Wenn in den Monaten November und Dezember der Südostmonsun zu Ende geht und der Nordwest zu wehen beginnt, speichern die Eingebornen Yams in ihren Hütten unter den Dächern auf, um sie keimen zu lassen und sie dann in den Monaten April und Mai, wenn der Nordwestmonsun zu Ende geht, zu pflanzen.

² To Ngorongorono macht dem to Ivat den Vorschlag, eine große Yampfpflanzung anzulegen, und wenn die Yams dann reif sind, sie für Muschelgeld zu verkaufen. Ein Gleiches will to Ngorongorono tun. Sie sollen dann zusammenkommen und den Erlös mitbringen. Der strittige Reifen Muschelgeld soll dann unter die beiden verteilt werden. Jeder von ihnen soll das mit den Yams erhandelte Muschelgeld zu seinem Teil hinzulegen. So würden aus dem einen Reifen Muschelgeld zwei Reifen werden. Jeder von ihnen hätte dann einen Reifen Muschelgeld.

*„Kan una vavarike tuna! Apidik!
 Kan una vavarike tuna! A pidik
 ŋgo ra vat, dor vatur ia. A dekdek
 na maŋgit ŋgo ra vat. Iau va u: a
 pidik. Iă nă dor a ŋga ti varuruai
 upi iă ra tabu, ma dor a pală var-
 baiane. Ma kan mule una vavarike,
 ma kan una ve ta tikai!*

*Ea lai, u ŋga tia olo arama ra pui
 ta ra kavimul. Ta ra pidik iat! Ma
 iau, iau ŋga tia olo ta ŋgo ra tar,
 ta ra dukduk. Ta ra pidik iat, ŋgo
 ra tar, ŋgo ra dukduk.“*

*Ma iau ŋga bitinan: „Ea lai, pa
 iau maine- mua ŋgo u tatatike. Ngo
 u veve au ta ŋgo ra umana pidik,
 ba ka iau mua ra enana. Iau aŋgu
 vaviroir keabula ra minat, taŋgo
 turaŋgu iat. Ngo mua upi dor a pala
 ive ŋga ŋgo ra tabu? I ŋga tia mal-
 mal ia upi ŋgo dor a tia ive ka
 kan ia? Ea ma ŋgo ia Kururukuku
 pa na varvai tai ŋgo ra tabu, dor
 a pala ia?“*

fragte den to Ngorongorono: „Sage mir, was soll der Stein bedeuten?“

„Er bedeutet, daß du ja diese Sache nicht verrätst! Es ist ein Geheimnis! Daß du es beileibe nicht verrätst! Dieser Stein, den wir beide berührt haben, besiegelt ein Geheimnis. Dieser Stein sagt dir, daß es sich um eine streng zu hütende Sache handelt. Ich wiederhole es: ein Geheimnis ist's! Es bleibt dabei, wir finden uns hier wieder ein, um to Mang's Muschelgeld unter uns beide zu verteilen. Also verrate es ja nicht und sage niemandem etwas davon!

Höre, Freund, du bist im Busch droben in den Mummenschanz des schwarzen Tubuan aufgenommen worden. Das ist so ein Geheimnis. Ich dagegen bin (hier unten am Ufer) in den Mummenschanz des roten Dukduk aufgenommen worden. Das ist noch so ein Geheimnis, dieser rote Dukduk¹, von dem man nichts verraten darf.“

Ich antwortete: „Höre, Freund, ich bin durchaus nicht einverstanden mit dem, was du sagst. Du erinnerst mich an all diese Geheimnisse, als ob ich ein Fremder wäre, der nichts davon weiß. Ich werde mich ja des Toten schämen müssen (wenn ich kein Muschelgeld verteile), denn es ist mein leiblicher Bruder. Also nach dir sollen wir zwei dieses Muschelgeld im geheimen unter uns verteilen. Hat to Mang das mit so viel Mühe und Sorgfalt erworbene Muschelgeld nur dazu zurückgelegt, damit wir zwei es

¹ To Ngorongorono sagt, daß, gerade wie für die *tubuan*- und *dukduk*-Uneingeweihten *tubuan* und *dukduk* Geheimnisse sind und von den Eingeweihten nicht verraten werden, also soll auch das, daß sie beide die Reifen Muschelgeld unter sich verteilen wollen, ein Geheimnis bleiben.

Über die Bemalungen der *tubuan*- und *dukduk*-Tänzer siehe P. JOS. MEIER, „Mythen und Erzählungen der Küstenbewohner der Gazellehalbinsel“ („Anthropos“-Bibliothek, I.), Münster i. W. 1909, S. 110.

I bitinān: „Bea a tena iat ika nā ia Kururukuku.“

*Iau ŋga bitinān kakapi: „Ea lai, iau vana ŋga va ŋgo. Lai, to Noro-
horono, iau vana ŋga va. Una tia
takan tar mule mua nā ra tabu uti!“*

*„Bea ma pa a pidik! Dor a tia
vake mua dor ma nā ra tabu! Bea
iā nā una tia vuñ uŋga ta tia popo
na up!“*

*Iau ŋga bitinān kakapi: „Pa u
ti mari mua nā ra minat? Diat a ti
vulvul nanima ra minat i ta.“*

Iau vana ŋga kan ia.

*Io vana, iau tutua mulai ma
ubarama.*

*Ma ŋgaki, ia Kalratān, i ŋga tir
iau: „O ra tabu nā u ti kapi ia?“*

*„Bea nā lai muie-ka nā, i tar ika
ra pidik taŋgu.“*

*Ma ia Kalratān i ŋga kankan u
taŋgu. „Bea namo la, pa i ti papait
ure nam ari ŋgo bula bo ai Turāngil,
ma i ŋga ti lop bula bo me?“*

*Io a tarai dia ŋga kankan ke u
taŋgu, ma dia ŋga vul iau, taŋgo
bea iau ŋga ive nā ra tabu, ma
taŋgo pa iau ŋga pait ra lukara
aun ŋgo turāngu to Mañ.*

jetzt vor ihm verbergen? Und dann, wird deine Frau ia Kururukuku (Frau Hahnkrähe) nichts verraten, wenn wir später die Rolle Muschelgeld aus-einandernehmen?“

Er antwortete: „Ia Kururukuku war von jeher tadellos (die wird nichts verraten).“

Zum Schluß sagte ich noch: „Höre, Freund, ich gehe denn fort; Freund, to Ngorongorono, ich gehe jetzt. So rücke doch mit dem Muschelgeld endlich wieder heraus!“

(Und to Ngorongorono sagte:) „Nicht wahr, es ist abgemacht: die Sache bleibt geheim unter uns. Wir be-wahren das Muschelgeld für uns zwei auf. Also richte' du auch ein Lager für Yamssetzlinge her!“

Ich sagte noch: „Hast du denn gar kein Mitleid mit dem Toten? Die da oben werden ihn beschimpfen.“

Ich ging dann von ihm fort.

Ich ging und stieg wieder hinauf und hinein (ins Gehöft).

Und ia Kalratang (Frau Loch-gräber), meine Mutter, fragte mich: „Hast du to Mang's Muschelgeld mit-gebracht?“

„Der Kerl weigert sich, es mir herauszugeben. Er hat nur eine ge-heime Abmachung mit mir getroffen.“

Ia Kalratang war böse auf mich. Sie sagte: „Der Kerl da unten, macht's der nun auch nicht wieder so mit dem für to Mang bestimmten Muschel-geld, wie er es mit dem für Turāngil (Herr Unterwegsstenbleibender) be-stimmten Muschelgeld gemacht hat, womit er auch ausgerissen ist?“

Auch die Leute waren böse auf mich und sie beschimpften mich, weil, wie sie sagten, ich das für (meinen verstor-benen Bruder) to Mang bestimmte Mu-schelgeld versteckt hielte und weil ich kein Fest zu seiner Ehre veranstaltete.

Ma iā ina bitihan ika: „Ba iā ina pait ra lukara meme taun ia, ma iā nam ava tatike ka ra lavur luha na tinata bat ia. Ma ura ka bo.“

„Ma una no mua!“

Ma iau nga bitihan dari: „Pa ina no-vue. Ma ngoko ina no-vue ka bo a ikilik, ma namur 'kamana bo, ina nga kumarikai mule upi ia.“

„Nā la i nga voño ko dat nā ma ra tabu kai ra umana enana.“

Dir ma to Ruŋga, kadir ma to Noroŋorono iā ra tinata.

Io a tarai parika dia nga murmur nā ra tinata kai to Ruŋga ma to Noroŋorono.

Dia nga tir iau: „Kamu vakilañ n'ava ta ngo ra tabu?“

„Ba ari iau ngoko taŋgu, ma ngo ra tabu amanaiat i tana, dir nga tia bul varoŋgop mame. Ma iau nunure ka. U, to Noroŋorono, u va-taŋ ia, a rop di nga loe ngo ra tabu meme. Iau a kuñ na omuli di la kulakulalañ ia uve ra vaian.“

Ich sagte nur immer: „Ich will ja das Muschelgeld für das Schlußfest zu Ehren meines (verstorbenen) Bruders verwenden, aber mit dem dummen Zeug, was ihr da redet, bewirkt ihr nur, daß to Ngorongorono to Mang's Muschelgeld noch behält. Jedoch vorläufig will ich schweigen.“

(Und to Ngorongorono ließ sagen:)
„Ja, so laß die Angelegenheit endlich nur mal ruhen!“

Ich erwiderte dies darauf: „Ich werde die Sache nicht für immer ruhen lassen, bloß für jetzt will ich einige Zeit nicht davon sprechen, aber später werde ich wieder auf der Bildfläche erscheinen, um die Angelegenheit von neuem vorzubringen.“

„To Mang hat überhaupt kein Muschelgeld zu eigen gehabt; er hat uns bloß Sand in die Augen gestreut, mit dem Muschelgeld anderer Leute.“

So sagten to Rungga (Herr ruŋga-Baum) und to Ngorongorono.

Auch die übrigen Männer sprachen diese Worte des to Rungga und to Ngorongorono nach.

Ich wurde gefragt¹: „Woran erkennst du, daß die Rolle Muschelgeld von to Mang herrührt?“

Ich erwiderte: „Ich bin viel später geboren, der Reifen Muschelgeld aber existiert schon lange; mein Bruder, to Mang² (der viel älter ist als ich), hat ihn in seinen jungen Jahren aufgereiht. Aber ich kenne trotzdem diese Rolle Muschelgeld ganz genau. Du, to Ngorongorono, sagst, man habe sie mit einer Schnur, die von Weißen herrührt, umwickelt. Ich weiß aber, daß man eine omuli-Schnur, aus der man die Schleuderstränge dreht, dazu gebraucht hat.“

¹ Nach dem Unterscheidungszeichen der Rolle Muschelgeld.

² To Mang war der Erstgeborene. Er war vielleicht um zehn Jahre älter als sein Bruder to Ivat.

Ma amir ma to Apapur amir nga vana ura ra valian. Ma iau nga loko ia ra tabu. Ma iau nga al-kutupa na ra kudu na omuli tana. Ma iau nga vue-tar ia ta diat. Ma dia nga nunure-vapar ika ia ra kudu na kuara.

Ma a tarai dia nga biti: „Ngo a omuli va ngo, ngo pata ra rop kai ra umana parau ngo.“

Ia ka dia nga bitinan: „Ma ta r'ava va ia ra tabu nam, ma nin kai to Turanggil mua akave? Akamanama tam?“

Iau nga bitinan: „Bea avat a tir to Noronoronono nam, tango i nga vuñ nam ra tabu kai to Turanggil. Tango nam to Mañ i nga mat, ia to Noronoronono i ve avat ba to Mañ i nga vakaina. Ma nam ra tabu avat a tir nam to Noronoronono upi ia!“

Ma to Ruñga i nga biti: „Ma ta r'ava va ia ra tabu nam. Ma nin kai to Turanggil?“

Ma iau nga biti mulai: „Ma pata, nam to Noronoronono una tir ia upi ia!“

Ma to Ruñga mule i biti: „Ma ngari mua, una no, e?“

Iau nga mulaot: „Bea ngori mua ina no papa, ma vakir bea ina no. Ma akamana bo ta tia kilal ma na kumarikai mule bo ra tinatana.“

Ich ging also in Begleitung des to Apapur (Herrn Spritzer) zum Ufer hinab, durchbrach mit der Hand an einer Stelle die Schutzhülle, womit die Rolle Muschelgeld (umgeben war), riß ein Stück von der *omuli*-Schnur heraus und warf es vor sie hin. Sie überzeugten sich nun alle, daß die Rolle wirklich mit einer *omuli*-Schnur umwickelt war.

Die Männer sagten: „Das ist allerdings eine *omuli*-Schnur, die rührt nicht von den Weißen her.“

Sie wandten aber ein: „Allerdings, das ist das Muschelgeld von to Mang, wir glaubten bisher, es sei das von to Turanggil, dem Bruder des to Ngorongorono. Wo ist nur das geblieben? Ist es (vielleicht) bei dir droben?“

Ich erwiderte: „Fragt den to Ngorongorono, denn er bewahrt das Muschelgeld von to Turanggil auf. Weil jetzt to Mang tot ist, deshalb sagt euch to Ngorongorono, daß to Mang das Muschelgeld des to Turanggil durchgebracht habe. Aber (noch einmal) fragt den to Ngorongorono nach dem Muschelgeld des to Turanggil!“

To Rungga wiederholte: „Allerdings, das da ist das Muschelgeld des to Mang, aber wo ist nur das des to Turanggil?“

„Aber du hast es doch gehört“, erwiderte ich abermals. „Wende dich an to Ngorongorono um Aufschluß darüber!“

Darauf versetzte to Rungga: „Von heute ab sollst du überhaupt aufhören, von dem Muschelgelde noch zu sprechen, verstanden?“

Ich war damit einverstanden und sagte: „Von heute ab werde ich für eine Zeitlang schweigen, aber nicht für immer; später einmal wird die Sache wieder aufs Tapet kommen.“

I nga par. Ma amir nga vana kan diat aro ra valian, amir ma to Apapur.

Ma iau nga libur-taptavun. Iau nga Naranarao upi ta ika tabu, upi ina pait nã ra lukara nome. Iau libur, ma i taubar inga ma i kilal na up, ma i kilal na up mulai. I nga utul ke. Ma iau nga nuk-pa ia mua. Io iau nga vaninara nga mua, upi na tut ra baluai taur nam to Mañ, upi mua ina takan-vue ra lavur palañia i ra lavur kaina varden ma a lavur tarai parika. Di nga pait inga va iã ra lukara. Ma iau kaina upi iã ra tabu, upi ina ngire ta ik tana, upi iã ina takan-pa ia, ma ina vañarnar-pa to Noronoronon dir ma to Runga, upi ina tir dir mua upi ra kukura i mua nã dir nga vulvul amir turana me. Bea upi ina biti dari u ta dir: „Bea kai iia iat la mua ngo ra tabu ngo amur pin-pin iamir me? Kamamur iat la mua? Bea ka patana, ura lai, amur voño ngo ra kor mame amir. Bea pata la nã kai to Mañ nã ra tabu iau nga vanavan upi ia. Ea, ura lai, amana bo iau nga beñbeñ urei nã kamumur tinata, ma ngo mua iau lañalaña, taño iau balevue nã amur vulvul-tar ia tañgu, nã ra minat. Ea, ura lai, pa ina beñbeñ mua u tai amur. Datal a tatata nañgam mame amur.“

Die Unterredung war zu Ende. Ich und to Apapur, wir zwei, gingen von jenen am Ufer fort.

Und ich dachte einstweilen nicht mehr an das Muschelgeld. Ich hatte nur die eine Sorge, etwas Muschelgeld auf die Seite zu legen, um ein Fest zu Ehren meines toten Bruders to Mang zu veranstalten. Ich lebte in den Tag hinein, und es verging der Südostmonsun und noch ein Jahr und wieder ein Jahr. Es vergingen im ganzen drei Jahre. Und ich beschloß, das Fest zu veranstalten. Ich ordnete das Getrommel zu Ehren des verstorbenen to Mang an, um dem bissigen Gerede aller bösen Frauen und aller Männer ein Ende zu machen. Man beging also das Fest. Es verlangte mich so sehr, etwas Muschelgeld von to Mang zu Gesichte zu bekommen. Ich hätte es so gerne genommen und den beiden, to Ngorogorono und to Rungga, entgegengehalten, um beide zum Zorne zu reizen, um sie einmal zu fragen, warum sie mich und meinen (toten) Bruder (to Mang) beschimpft haben, um also zu ihnen zu sprechen: „Von wem ist denn eigentlich das Muschelgeld, wegen dessen ihr zwei uns zwei verachtet? Gehört das wirklich euch beiden? Nein, nein, meine beiden Freunde, ihr habt die Menge, was uns zwei betrifft, belogen. Nicht wahr, das ist nicht das Muschelgeld von to Mang, das ich immer wiederholen wollte? Hört (meine), beiden Freunde, früher war ich schwach euren Reden gegenüber, aber jetzt stehe ich tadellos da, jetzt nachdem ich den Toten gut versorgt habe, mit dem ihr mich immer beschimpft habt. Hört, meine beiden Freunde, euch zweien gegenüber werde ich nicht mehr schwach sein. Nun will ich auch mal ein Wörtlein mit euch beiden reden.“

Ma pa dir nga tutua mua.

*Ma i par mulai a umana kilal na up. Ma i nga van' arikai nga mua ra tinata na pap. Ma to Noro-
ñorono i nga pil tar tana. I nga oñor ma iā kana tinata ma nam uka ra tabu kai Mañ. Ma i nga vul uka ngo diat, ba a ñala na balana, ma a ñala na kio na matana, ma a ñala na livuana.*

Io ma iau nga matote ngo kana tinata, i nga pin ngo ra utul a nauvañgu mame.

Ma iau nga bitinan: „Ba nā ra tinata i pin ra utul a nauvañgu me, mamave na? Mamiti ka nā. Ma ura ka bo. Na nga ta namo ra minamar na varvakai bo, ina ngire bo ra ik a tabu i pin ra utul a nauvañgu me. Ngo la mua ina tia takan-pa mule.“

Ma to Noroñorono i kavavar uve Tarangami. Ma Tarangami i nga alim ia ta nā kana tinata, taño i nga ñala vurakit kana tinata.

Io Tarangami i nga biti: „Ea nam ra tinata nā u vaule au bula, i varoñgop nanama Vunaturkapeo. Ma nanam dia kakaina bula ma nam kam' tinata u vaula diat. Ma iau bula akari, iā nam i varoñgop namam diat. Ea lai, nam ra tabu ngo

Aber die beiden kamen nicht herauf (und so mußten diese meine Worte unterbleiben).

Und wieder waren einige Jahre vergangen. Und es tauchte die Hundegeschichte auf. Und to Ngorongorono mischte sich darein. Er hatte ein großes Maul, weil er stolz war auf sein Muschelgeld, das (aber) dem to Mang gehörte. Und er beschimpfte jene (vom anderen Stamm) (und sagte,) er sei ein Dickbauch und er habe ein großes Auge und einen großen Umfang.¹

Eines Tages (erfuhr) ich diese seine Worte, (womit) er meine drei Vettern beschimpfte.

Und ich sagte: „Die Worte, mit denen er meine drei Vettern beschimpft, wo rühren die her? Die sind von hier². Aber wartet ein wenig: wenn einmal das glänzende Fest drüben (in Vunaturkapeo) stattfinden wird, dann werde ich noch mal nach dem Muschelgeld schauen, wegen dessen er meine drei Vettern verachtet. Zum Donnerwetter, ich werde das Muschelgeld denn doch endlich wieder holen.“

Und to Ngorongorono schimpfte den Tarangami aus. Und Tarangami schämte sich sehr der Worte, die to Ngorongorono zu ihm sagte, denn sie waren sehr beleidigend.

Also sagte Tarangami (zu to Ngorongorono): „Die Worte, mit denen du mich beschimpfst, sind ähnlich den Worten, mit denen du jene von Vunaturkapeo droben beschimpfst, auch die schämen sich sehr wegen der Worte, mit denen du sie be-

¹ To Ngorongorono gebraucht diese bildlichen Ausdrücke, um zu sagen, daß er reich ist, viel Muschelgeld besitzt.

² To Ivat sagt, daß die Hundegeschichte den to Ngorongorono doch eigentlich nichts angehe, daß der Schimpf, den man seinen drei Vettern to Pinia, to Maidang und to Katul angetan habe, anderswoher seinen Ursprung genommen habe, nämlich von der ia Ava, die von der „alten Hütte“ in Vunaturkapeo gesprochen habe.

u tatata me, ŋgo ko to Runga i ŋga palapalaŋgur-bat ia."

Ma to Pinia ma to Maidan dir ŋga turana kuba uro ra valian.

Ma Tarangami i ve nam to Maidan ma to Pinia: „Ba ura lai, na amutal kakaina ma namam ra varvakai. Ma iau bula ŋgokari, aŋgu tinata, to Noroŋorono i tatatike u taŋgu, i varoŋgop uka nã r'amamutal. Ea, ura lai pa amur a ve nauvaimamur upi amutal a kap-pa ŋgo ra tabu kai to Mañ? Nã la bo to Runna ka i ŋga palapalaŋgur-bat ia. Upi amutal a nauvana kap-pa nã ra tabu kai to Mañ, upi bo dat a ŋgire upi nam kana tabu, i la tatata me u ta dat. Iã ra tabu akana Vunadui ta ra kuba i to Vutliu. Nã ra tabu kai to Turanggil i ŋga tar valut vapar vue nam."

Ma nã to Pinia ma to Maidan dir ŋga ve au ŋga va mua: „Bea, lai, o ra tabu la mua ŋgo kai to Mañ, datal a kap-pa ia ŋga. Di tar ve amir tana."

Ma iau ŋga bitihan: „Ura lai, namo i vamo ka nã kana tinata,

schimpfstest. Und ich auch hier, ich (schäme mich auch wie die droben), denn einen ähnlichen Schimpf wie denen droben hast du mir angetan. Höre, Freund, das Muschelgeld (mit dem du prahlst und wegen dessen du so sprichst), das hast du nur dem Dazwischenkommen jenes to Rungga zu verdanken, der dir geholfen hat."

Und die beiden Brüder, to Pinia und to Maidang, gingen ans Ufer.

Tarangami sagte zu to Maidang und to Pinia: „(Meine) beiden Freunde, ihr seid auch zu bedauern wegen der Sache, die euch jetzt beschäftigt. Und ich bin auch übel dran wegen der Schimpfworte, die to Ngorongorono zu mir gesagt hat. Diese Worte sind ähnlich jenen, womit er euch beschimpft hat. Hört, meine beiden Freunde, wollt ihr nicht eurem Vetter sagen, daß er zusammen mit euch beiden das Muschelgeld des to Mang wieder hole? Das ist nur der to Rungga, der durch seine Worte bewirkt hat, daß das Muschelgeld (bei to Ngorongorono) verblieb. Ihr drei Vettern sollt das Muschelgeld des to Mang wieder holen, und dann wollen wir (nachher) einmal nach dem Muschelgeld des to Ngorongorono schauen, wegen dessen er uns gegenüber ein so großes Maul hat. Jenes Muschelgeld (des to Mang) befindet sich in Vunadui, in der Wohnung des to Vutliu. Das Muschelgeld des to Turanggil hat to Ngorongorono alles aufgebraucht."

Und to Maidang und to Pinia erzählten mir das¹. „Freund, jenes Muschelgeld des to Mang wollen wir drei zusammen nun endlich holen. Man hat uns beiden davon erzählt."

Und ich sagte: „(Meine) beiden Freunde, der (Tarangami) sagt nur,

¹ Was Tarangami zu ihnen gesagt hatte.

Iau, iau nga tar nuk-kapi ia dari:
„Ba na nga ta namo ra varvakai,
ma ina tak-pa ia. Dia mamar meme.“

Ma to Maidan i nga biti: „Ea
 lai, nam mua i lolokon na, kan na
 rara ra tabu. A varkurai akamano
 kai Tarangami, kan na tak-pa nam
 ra tabu ma na vakaina. Datal a
 vana upi ia ngori iat vatvatikai. Da-
 tal a vana.“

Io iau ve-tar to Vutliu: „Ba to
 Vutliu, o ra tabu la ngokamano pi-
 ram. Ngo amital a kuba-pa ia ngori.“

Ma i nga bitinan: „Ore va i
 vava irirai ka, taŋgo va i vava ka,
 a maŋgit upi d'en ia?“ *Ma iau nga*
biti: *Bea lai taŋgo di vatavatan to*
Noroŋorono tana ma ia Baroi.

Ma iau bo ina ti kap-pa ia, upi
ina ti vuŋ bulu ia ati piraŋgu, taŋgo
kaungu iat.

Ma to Vutliu pa i nga tata.

Io iau nga bitinan u tai to Mai-
dan ma to Pinia: „Ba datal a vana
 ngori, datal a kap-pa nga mua o
 ra ik a tabu. Ma ngalika tanā i

was ich immer gesagt habe. Ich hatte
 dran gedacht, das Muschelgeld ge-
 legentlich dieser Sache, die euch
 nun beschäftigt, wieder zu holen.
 Es sollte (die Rolle Muschelgeld) als
 Schmuck beim Feste dienen.“

Und to Maidang sagte: „Höre,
 Freund, das Fest wird so schnell nicht
 stattfinden¹, dann könnte es leicht
 (für dich) verloren gehen. Taranggami
 drunten will (den to Ngorongorono)
 richten, und dann holt to Ngorongo-
 rono vielleicht das Muschelgeld (des
 to Mang) und bringt es durch².
 Heute müssen wir es holen, heute
 und an keinem anderen Tag.“

Also sage ich dem to Vutliu:
 „Jenes Muschelgeld ist also bei dir
 drunten (in deiner Hütte). Wir drei
 werden heute hingehen, es (zu holen).“

Und er sagte: „Würde es denn
 anderswo sich befinden? Das Mu-
 schelgeld liegt da (das kommt nicht
 fort), oder ist Muschelgeld etwas was
 man ißt? (um so befürchten zu müssen,
 daß es verschwindet).“

Und ich sagte: „Freund, man sagt
 (nämlich), daß es dem to Ngorongo-
 rono gehöre und der ia Baroi. (Aber
 das ist nicht wahr.) Ich, ich will's
 holen, damit ich's hier bei mir auf-
 bewahre, denn es gehört mir allein.“

Und to Vutliu sagte nichts.

Also sagte ich zu to Maidang und
 to Pinia: „Laßt uns drei heute gehen,
 heute wollen wir drei das wenige
 Muschelgeld holen. Aber kein anderer

¹ Nämlich, wenn du bis dahin warten willst, um das Muschelgeld zu holen.

² To Maidang erzählt dem to Ivat, daß er gehört habe, daß to Ngorongorono ebenfalls ungerechterweise Muschelgeld von Taranggami zurückbehalten habe, und das verlange Taranggami von to Ngorongorono wieder. Darüber solle nun bald gerichtet werden. Es wäre dann möglich, daß to Ngorongorono Muschelgeld dem Taranggami herausgeben müsse, und es stände dann zu befürchten, daß er von der Rolle, die to Mang gehörte, einige Faden Muschelgeld nähme, um sie dem Taranggami zu geben. Um das zu verhüten, rät to Maidang dem to Ivat, seine Rolle Muschelgeld schnell wieder zu holen.

mur datal. Datal iat datal a kap-pa ia."

Ba i marum, ma amital nga kuba. Iau nga kap-pa o ra arip na tabu. Ba datal a kapkap ngo upi datal a vuñ-kapi ia. Ngo iã i nga vapur-puruanbat ia ngo."

Ma dir nga biti: „Ba maia, datal a kapi ia."

Ma amital vut Vunadui pirana to Vutliu.

Ma to Vutliu i nga tir iau: „Bea amutal ma iia nã?

„Bea amital ika ma nã ra ura barturana."

„Iia dir?"

„To Pinia ngo ma to Maidan."

I kiki mut. I mumuie ngo ra tabu. „Kan to Noroñorono na tia to upi iau meme, taño ina takan-varko-lono-tar ia."

Bea maia, amir, amir nga tata me, u pata to Vutliu. U bula u bit-bitinã ba kaina to Noroñorono. Patana nam."

I nga vairop-tar ia ka va mua.

Ma amital nga kap mule.

Ma to Vutliu i nga biti dari u tañgu: „Bea la mua, iau bitbiti ba kai to Noroñorono iat ngo ra tabu. Ma i parpar kauñgu kubika tana."

soll mit uns gehen. Wir drei allein, wir drei wollen es holen."

Als es Nacht war, gingen wir hinunter. Ich nahm zehn Faden Muschelgeld mit. (Ich sagte:) „Laßt uns drei das (Muschelgeld) mitnehmen, damit wir es hinbringen. Dieses Muschelgeld ist schuld daran, daß man um die Rolle Muschelgeld des to Mang herumgeschwätzt hat und sie nicht herausgeben wollte."

Und die beiden sagten: „Ja, laßt uns drei die zehn Faden mitnehmen."

Und wir kamen in Vunadui an, bei to Vutliu.

Und to Vutliu fragte mich: „Wer seid ihr drei da?"

„Wir drei sind's, ich und die beiden Brüder."

„Welche beiden?"

„To Pinia und to Maidang."

Er schweigt. Er weigert sich, das Muschelgeld herauszugeben. (Er sagt:) „Wenn ich das Muschelgeld herausgebe, wird to Ngorongorono böse werden, weil ich es allein¹ herausgegeben hätte."

„Ja ich, ich habe mit to Ngorongorono bereits gesprochen, nicht du, to Vutliu. Du glaubst (wohl) auch, daß das Muschelgeld dem to Ngorongorono gehört. Aber das ist nicht wahr."

Er gab dann die Rolle Muschelgeld (zur Hütte) heraus.

Und wir drei nahmen sie wieder mit.

Und to Vutliu sagte so zu mir: „Ich meinte (immer), daß die Rolle Muschelgeld wirklich Eigentum des to Ngorongorono sei. Meine Viertel-Faden Muschelgeld sind dabei alle geworden²."

¹ D. h. ohne ihn vorher zu fragen.

² Es ist bei den hiesigen Eingebornen Sitte, daß sie dem, dessen Muschelgeld sie aufbewahren, von Zeit zu Zeit ein wenig Muschelgeld schenken, vielleicht für die Ehre und das Ansehen, das ihnen daraus erwächst, daß sie soviel Muschelgeld in ihrer Hütte aufbewahren dürfen. Ebenso hat to Vutliu dem to Rikie dann und wann einige Viertel-Faden Muschelgeld

Ma iau nga tartar-kapi na ra vinun na tabu tai to Vutliu. Ma i nga tia vue ka. „Bea u iat, una ti vun-kapi na tana ura ra valian.“

Ma iau nga mulaot ika va. Iau nga biti dari: „Ba maia, iau iat ina vun-kapi ia, upi amir a tatata me.“

Io amital takan-pa va ra tabu, ma amital nga vana.

Ma i nga malana. Ma to Pinia i nga bitinan: „Dor a vun-kapi o ra vinun na tabu ngori.“

Ma amir vut ara pire to Noro-norono. Dia nga la ve ka ba toan i tar kap-pa mule o kana tabu. Io ma i nga tir iau: „Ea toan i papait dave mulai ngo ra tabu u kap-pa ia?“

Ma iau nga bitinan u tana: „Ma ia iau nga tul-tar ia bea upi kaum uka? Patana, vakir iau nga tul-tar ia tam bea upi kaum. Taŋgo u nga vulvul iamir ma na ra minat. Ma iau nga biti u tam: „Bea ngori bo i mut uka, ma ta tia kilal ma na kumarikai mulai.“ Io i nga van ari-kai ta ngo ra kilal. Ma iau vatur-pa ia mua. Ma ngo ra arip na tabu pata kaum. Ia ngo u tatatike ngo upi ba ina ara mule ka kamamir turana tabu.“

Ma to Noronorono i nga tur mut uka.

Und ich übergab die zehn Faden Muschelgeld dem to Vutliu. Und er nahm sie nicht an (und er sagte:) „Bring du die selbst zu ihm ans Ufer.“

Und ich sagte, daß ich damit einverstanden sei. Ich sagte so: „Nun ja, ich selbst werde sie hinbringen, um mit ihm (noch einmal) zu sprechen.“

Also nahmen wir drei (die Rolle) Muschelgeld und dann gingen wir.

Und es ward Morgen. Und to Pinia sagte (zu mir): „Laßt uns zwei die zehn Faden heute (noch) hinbringen.“

Und wir kamen zu to Ngorongorono. Man hatte ihm bereits erzählt, daß der N. N. jenes Muschelgeld wieder geholt habe. Also fragte er mich: „Höre du, N. N.¹, was hattest du nur das Muschelgeld wieder mitzunehmen?“

Und ich sagte zu ihm: „Habe ich es denn dir übergeben, damit es nur dir gehöre? Durchaus nicht. Ich habe es dir nicht übergeben, damit es dir gehöre. Denn du hast uns beide beschimpft, mich und den Toten. Und ich sagte zu dir: ‚Von heute ab soll einstweilen darüber geschwiegen werden, aber später wird wieder davon die Rede sein.‘ Also ist das Gerede darüber jetzt wieder aufgetaucht. Und nun endlich habe ich es. Aber auch diese zehn Faden (die ich hier mitgebracht habe,) die gehören dir (auch) nicht. Du hast also jenes gesagt, damit ich das Muschelgeld, das uns beiden Brüdern gehört, wieder zurückerstatte ².“

To Ngorongorono sagte kein Wort.

geschenkt, weil to Ngorongorono ihm die Ehre angetan hatte, das ihm vermeintlich zugehörnde Muschelgeld aufbewahren zu dürfen.

¹ To Ngorongorono redet den to Ivat nicht mehr mit *lai*, Freund, an, sondern mit *toan* N. N. Nun ist es endgültig aus mit der Freundschaft.

² To Ivat sagt dem to Ngorongorono, daß es doch merkwürdig sei, wenn er sein und seines Bruders Geld zurückerstatte, mit anderen Worten: er habe nichts an to Ngorongorono zurückzustatten.

Ma iau nga biti: „Ngo ra arip na tabu, una ngire-tar ia ka nã. U tar vue, ma pa ina tar mule ta tika na buñ, tañgo u nga vulvul vata-baran iamir. Ngo ra tabu ina kapi ia ma ina vuñ vatikena, kauñgu. Iã la u bitbiti bea kaum? U la lualuai na minamai la mua ma ngo kauñgu tabu. Ma i par ma ona una nuk-pa kam ta nuknuk, ma avat a tutua urima pirañgu, ma avat a kirkir iñga ra kabinamur na uluñgu.“

Ma to Pinia i nga biti papa nga: „Ba to Ivat una tut papa ma nã ra tabu, ma dor a vana. Iau pa iau valoñore nga ta bona tinata kai to Noroñorono.“

Ma a tarai dia nga noñone nga mua nã to Noroñorono ta nã kana voño na tinata.

Und ich sagte: „Diese zehn Faden Muschelgeld da, die hast du (heute) zum letzten Male gesehen. Du willst sie nicht, und später werde ich sie dir auch nicht mehr geben, denn du hast uns zwei damit beschimpft, daß wir arm seien¹. Dieses Muschelgeld werde ich wieder mitnehmen und immer behalten. Meinst du vielleicht, es sei dein Muschelgeld? Dir reicht man zuerst die Betelnuß wegen meines Muschelgeldes. Jetzt ist die Sache erledigt. Wenn ihr aber noch was haben möchtet, dann kommt nur herauf und klopft mit euren Fingern auf meinen Hinterkopf².“

Und to Pinia sagte noch: „To Ivat erhebe dich und nimm das Muschelgeld, und laßt uns beide gehen. Ich habe allerdings kein gutes Wort von to Ngorongorono (was er zu seiner Verteidigung gesagt hätte) gehört³.“

Und nun lachten die Männer den to Ngorogorono aus, weil er (so) gelogen hatte.

(Schluß folgt.)



¹ Das ist der größte Schimpf, den man einem hiesigen Eingebornen antun kann.

² Ich werde mich nach euch nicht einmal umschauchen.

³ Der Eingebornenrichter to Pinia sagt, daß to Ngorongorono wahrhaftig mit keinem Wort bewiesen habe, daß die Rolle Muschelgeld, die to Ivat als seinem Bruder to Mang gehörend, immer von ihm zurückgefordert habe, sein — des to Ngorongorono — Eigentum sei.

Chansons populaires chinoises de la région Sud des Ortos

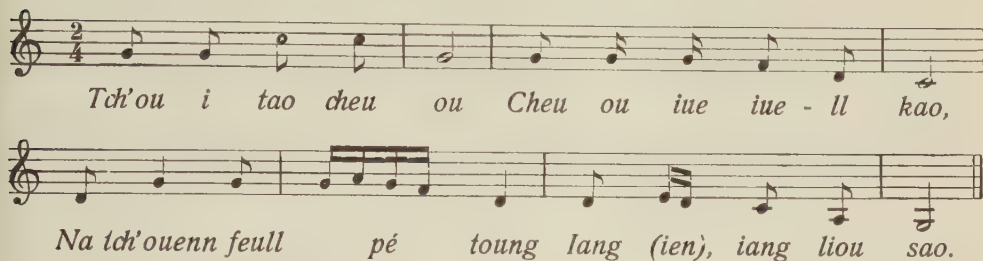
sur la lisière de la grande muraille entre *Ju-lin* et *Hoa-ma-tch'e*.

Par le P. VAN OOST, C. M. I. (Congr. de Scheut), Saratsi, Ortos.

(Suite et fin.)

Allegretto.

XVIII. *Siou Houo-pao*.



Pour finir. Dernière strophe.



Broder un sac à tabac.

1. *Tch'ou i tao cheu ou,
Cheu-ou iue-iue" kao,
Na tch'ouenn feull pé toung
Sang, iang-liou sao.*

Du premier au quinze,
Le quinze la lune est haute,
Le vent de printemps fait bouger
Les branches des saules.

2. *Gnien gnien tchang tch'ou menn,
lue iue pou houei lai,
Kia p'ie-hia iu gniu
Wan iè wan iue" ia.*

Chaque année il part de la maison,
Pendant des mois il ne revient pas,
Laisant à la maison une femme imbécile
Pour honorer la lune.

3. *Ts'in jenn sao chou lai
lao i houo pao tai.
Ki-jan tai houo-pao
Tch'eou-tch'eou la houei sao.*

Mon cher homme a envoyé une lettre
Pour demander un sac à tabac.
Désirant un sac à tabac
Il m'envoie de la soie écrue.

4. *Sao houei-lai tch'eou tch'eou
Siou iè siou houo-pao,
Ti-t'eou tsin sieou fang,
Leang ien luei wang-wang.*

M'envoyant de la soie écrue
Pour broder, pour broder un sac à tabac,
Baissant la tête j'entre au boudoir,
Et de mes deux yeux les larmes coulent
abondamment.

5. *Cheou ha-chang io-cheu,
K'ai iè k'ai p'i siang.
Ta k'ai seu-sien pao,
Seu sien iou i t'iao.*

Prenant la clé en main,
J'ouvre la caisse de cuir.
Je déplie le paquet des fils de soie,
Les fils de soie, il n'y en a plus qu'un seul.

6. *Ta-k'ai k'eu tchenn pao,
K'eu-tchenn iè wan leao.
Ta-fang chang Mei-sieull
Chang iè chang kai p'ao.*

7. *Toung tao si kai
Ou iou houo-lang lai.
Nan kin chang, chang lai
Tchao i ko Tchang fang ts'ai.*

8. *Houo-lang-ze pa kou iao,
Mei-sieull pa cheou tchao.
Gni pou ioung tchao cheou
Wo iè wo tcheu-tao.*

9. *Mei-sieull t'eu-ts'ien tseou,
Houo-lang souei-heou kenn,
Kiang tan-ze,
Tan tsai ta-menn k'eu.*

10. *Mei-sieull cheu i li,
Houo-lang pa t'eu ti
Wo kia kou-gniang
Kui-t'ien tchao kou gni.*

11. *Inn ze p'in san ts'ien
Seu-sien ou-cheu t'iao.
Cheou na-chang kang tchenn,
Soung iè soung ki miao.*

12. *Tcheu iè tcheu ts'iuan leao,
Ou iou tchè" pao.
K'oung-p'a foung tch'ouei
Iu sa leao.*

13. *Ta k'ai loung-foung siang
K'iu-tch'ou tchè i tchang
Kiang tchè-tchè" fang tsai
Tchouo-mien chang.*

14. *T'eu i tzeu, tsien-ze siang
Wa-wa lai ta-kiao
Pa i-ko houo-pao
Tiao iè tiao ts'a leao.*

15. *Tzeu-k'i tchè eul tchang
Tsai tiao houo-pao iang*

*Tiao-hia i-ko houo pao iang
Tiè tsai tch'eu-tch'eu chang.*

Ouvrant le paquet d'aiguilles à broder,
Les aiguilles à broder aussi sont épuisées.
J'envoie Mei-sieull (la servante)
Courir à la rue.

A la rue, de l'est à l'ouest,
Il n'y a pas un seul colporteur.
Au sud, il en arrive un,
Elle voit (le colporteur) Tchang fang ts'ai.

Le colporteur agite son tambourin,
Mei-sieull fait signe de la main.
«Tu ne dois pas faire signe de la main
Je sais bien (ce que tu veux).»

Mei-sieull part devant,
Le colporteur la suit,
Portant des ballots,
Il les porte jusqu'à la grande porte.

Mei-sieull donne une salutation,
Le colporteur lui rend sa politesse:
«Mademoiselle de la maison
Aujourd'hui achètera de tes marchandises.»

L'argent est tout juste trois ts'ien
Pour cinquante fils de soie.
Prenant des aiguilles d'acier en main,
Il lui en offre quelques-unes.

«J'ai acheté suffisamment,
Je n'ai pas de papier pour envelopper.
Je crains que le vent ne les souffle
Ou que la pluie ne les mouille.»

Ouvrant la boîte des dragons et phénix,
Elle en retire une feuille de papier.
Aussitôt le papier est placé sur
La surface de la table.

Les ciseaux crient une première fois,
Le bébé vient déranger:
Et le sac à tabac
Est découpé à faux.

Elle prend une seconde feuille de papier.
Et découpant encore un modèle de sac à
tabac,
Le modèle de sac à tabac étant découpé,
Elle l'applique sur la soie écrue.

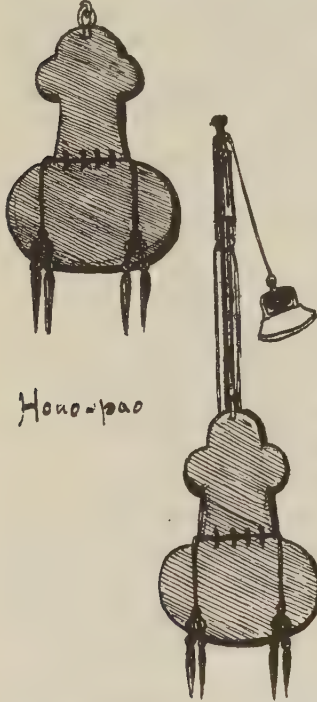
16. *I siou i tchě tch'uan*
Siou tsai kiang hai ngan
Pa eul wei sao-koung
Siou tsai tch'uan-ts'ang tsou.
 D'abord elle brode un bateau.
 Elle le brode voguant sur la mer:
 Deux rameurs
 Sont brodés, debout sur les bancs du bateau.
17. *Eul siou Tāng-iāng k'iao*
Chě-che''-de siou de hao.
Na Tchang-fei san cheng
Ha tuan Tāng-iāng k'iao
 La seconde fois, elle brode le pont de Tang-
 En vérité elle le brode bien. [iang,
 Tchang-fei cria trois fois,
 Et le pont de Tang-iang fut rompu.
18. *San siou Tchang-keue-lao*
K'i liu kouo kin k'iao
Pa seu kia ming chan
Liu heou sao.
 La troisième fois, elle brode le chancelier
 Tchang,
 Monté sur son âne et passant le pont superbe,
 Ayant quatre rochers
 Attachés derrière sur son âne.
19. *Seu siou Tchang-t'ien-cheu*
Chenn tch'uan pa-koa-i
Eul wei chenn t'eull
Tsan iè tsan leang pien.
 La quatrième fois, elle brode Tchang-t'ien-
 cheu,
 Portant sur le corps l'habit aux pa-koa.
 Deux esprits serviteurs
 Se trouvent debout à ses côtés.
20. *Ou siou lang-ou-lang*
Siou tsai Ou-t'ai-chang
Ou-t'ai chan chang
Wei iè wei houo-chang.
 La cinquième fois, elle brode lang-ou-lang.
 Elle le brode sur le Ou-t'ai,
 Sur le mont Ou-t'ai
 Où il mena la vie de bonze.
21. *Liou siou, ja nan tang*
Siou tsai leang-tch'oang chang
Cheou na chan-ze
Chan ià chan foug-leang.
 La sixième fois, qu'elle brode, la chaleur
 est insupportable.
 Pour broder elle s'est mise sur le lit de bois,
 En main tenant l'éventail,
 Elle s'évente pour se donner de l'air frais.
22. *Ts'i siou lang-ts'i-lang*
Siou tsai fa piao chang
Luan tiè, oung seu
I ming wang.
 La septième fois, elle brode lang-ts'i-lang,
 Elle le brode debout contre la cible,
 Où la foule lança des javelots pour le tuer,
 Et où il perdit la vie.
23. *Pa siou Pa-sien-wang*
Siou tsai kin tiè chang
Hoai pao kin-tsien
Puo iè pao soung-wang.
 La huitième fois, elle brode Pa-sien-wang.
 Elle le brode à la cour impériale,
 Sous le bras il porte la massue
 Pour protéger le roi Soung.
24. *Kiou siou kiou gniu-sin*
Siou tsai ts'io-k'iao chang
Pa i-ko kiou gniu-sin
Pei iè p'ei Gniou-lang.
 La neuvième fois, elle brode les neuf étoiles-
 femmes.
 Elle les brode sur le pont des pies,
 A une des neuf étoiles-femmes
 Elle accole Gniou-lang.

25. *Cheu siou cheu iang-kin*
Chě-chě^u siou de hao
Siou iè siou tch'eng leao
Ou i-ko jenn lai sao
Tan teng chang san kouo-kouo
Lai iè lai sao tao.

La dixième fois, elle brode avec de multiples
 En vérité c'est bien brodé. [couleurs,
 La broderie étant achevée,
 Personne ne vient pour la (lui) remettre.
 J'attendrai donc que mon troisième frère
 Vienne pour la lui faire parvenir.

Notes explicatives.

Le *houo-pao* est un sac à tabac de forme particulière, en cuir ou en étoffe, dans lequel les Chinois mettent aussi la pipe et qu'ils attachent à la ceinture au moyen des cordons retenant le briquet.



Houo-pao

Strophe 2. *Iu-gniu.* La femme parlant d'elle-même emploie un terme humble et s'appelle *Iu gnui* femme imbécile, encore *leng gnui jenn*.

Strophe 5. *Io-cheu* clef. prononcé *ia-seu* dans nos contrées. *P'i-siang*, caisse recouverte de cuir blanc, très en usage chez les Chinois aisés.

Strophe 11. *San ts'ien.* Le *ts'ien* est la dixième partie du taïl, dont la valeur monte et descend d'après le cours de l'argent.

Strophe 13. *Loung-foung siang.* Boîtes laquées sur lesquelles sont peints des dragons et des phénix.

Strophe 14. *Tsien-ze* ciseaux; prononcé ici *tiè-ze*. Avant de découper un tissu plus ou moins précieux, les femmes chinoises s'exercent sur une feuille de papier; lorsqu'elles ont réussi à confectionner un modèle convenable, elles l'appliquent sur le tissu et de cette manière elles sont sûres de leur coup.

Strophe 16. *Kiang-hai.* *Hai* mer. *Kiang* première signification: fleuve. Ici: fleuves et mers.

Le *Siou houo-pao* broderie de sac à tabac, n'est qu'un prétexte pour énumérer des traits fabuleux de l'antan disparu. Le *houo-pao* étant de petites dimensions n'offre qu'une surface restreinte. A la présente chanson s'applique aussi la remarque déjà faite à propos de la chanson *Tchenn tchou tao kiuen lien*: Nos gens du peuple ne savent pas en général ce

que furent les personnages illustres dont ils chantent les hauts faits, et ne comprennent pas clairement les textes qu'ils débitent.

Strophe 17. *Tang-iang-k'iao.* Le pont de Tang-iang au Hou-pé. L'empereur Liou-pi était poursuivi par Ts'ao-ts'ao, général de Tsai-siang, empereur de la dynastie des Han. (A cette époque les Han étaient divisés en Han orientaux *Toung Han* et en Han occidentaux *Si Han*.) Liou-pi ayant traversé le pont de Tang-iang, son ami Tchang-fei, à la tête de quelques hommes, s'y posta pour arrêter Ts'ao-ts'ao et son innombrable armée. (*Pa cheu wan* disent les Chinois, 8 millions!!) Tchang-fei fit attacher des fagots à la queue d'une vingtaine de chevaux, et placé d'un côté du pont, provoqua trois fois Ts'ao-ts'ao, lança ces chevaux contre l'ennemi, et celui-ci trompé par l'épaisse poussière soulevée par les animaux affolés, fut pris de panique et s'enfuit à la débânde. (Voir le dessin p. 897.)

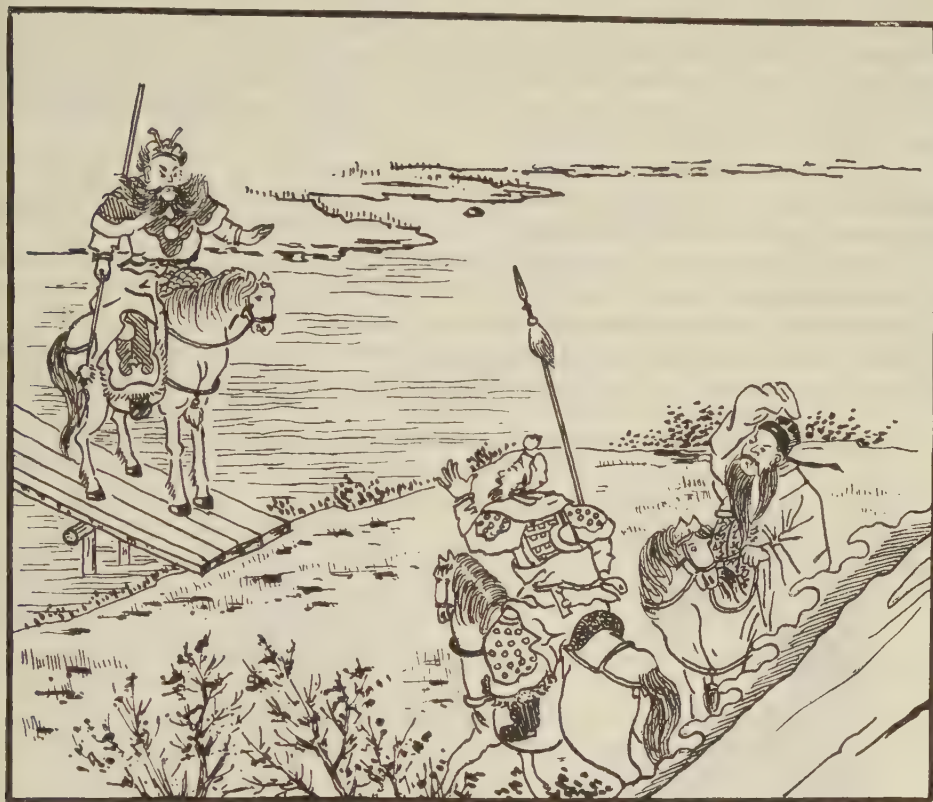
Après avoir employé cette ruse de guerre, Tchang-fei coupa le pont de Tang-iang.

L'épisode du «Tang-iang-k'iao» est représenté ainsi dans l'imagerie populaire. (V. p. 897.)

Strophe 18. *Tchang-keue-lao* membre du *nei-keue* chancellerie, jadis la première des institutions gouvernementales. Nous avons déjà cité le trait de Tchang-keue-lao avec le charpentier Lou-pan-iè. (Voir chanson *Touei seu kiu*, strophe 6, ci-haut p. 778.) L'âne de Tchang-keue-lao fut aussi élevé au rang des *chenn*.

Strophe 19. *Tchang-t'ien-cheu.* Tchang, le céleste artisan, s'appelait de son nom *Tchang-tao-ling*. Il employait à volonté les *kouei* et les *chenn*, de là son nom d'artisan céleste. Il

enseignait la magie, se fit des disciples qui devaient lui payer une redevance de cinq *teou* (boisseaux) de millet décortiqué. Il y gagna son surnom de *mi tsei* le voleur de millet. Ses successeurs habitent encore le mont Loung-hou au Kiang-si. Tchang-t'ien-cheu est le patriarche des taïstes, et les devins *iun-iang* l'honorent tout spécialement.

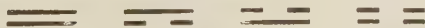


Tchang-fei, sur le pont de Tang-iang, observe Ts'ao-ts'ao. Copie d'un dessin du roman San-Kouo.

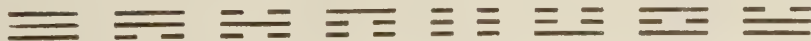
Pa-koa-i. Habit sur lequel les *pa-koa* sont imprimés ou tissés. Le P. COUVREUR, S. J. Dict. Sinicum et Latinum, au caractère *koa* 卦: Ce signe trouvé par Fou-hi se trouve expliqué dans le livre I king. Fou-hi avait vu sortir un dragon du fleuve. Selon GILES: Fou-hi trouva



les deux figures *leang-i* — — — sur une carapace de tortue. Il en forme les « quatre espèces *seu-siang* »



et ces quatre espèces donnèrent naissance aux *pa koa*, les huit signes



qui superposés forment soixante-quatre figures différentes.

Strophe 20. Dans la chanson *Tchenn tchou tao kiuen lien*, strophe 6, il a été question de Tang-liou-lang et de ses frères. Ici nous rencontrons lang-ou-lang, et à la strophe 22 on parle de lang-ts'i-lang. Dans les guerres contre les Mongols, ce père lang-ki-ia et ses trois fils aînés périrent. Le cinquième, lang-ou-lang, pris de peur se rasa la tête et se fit bonze sur le mont Ou-t'ai. Le sixième, lang-liou-lang, fut mandarin à Si-ngan-fou. Le septième, lang-ts'i-lang, fut accolé à une cible et percé de traits par la populace. Le quatrième, lang-seu-lang, et le fils adoptif, lang-pa-lang, emmenés chez les Mongols, n'osèrent pas dévoiler leur identité de peur d'être écharpés. Ils firent tous deux le *tchao gniu siu*, c'est-à-dire qu'ils demeurèrent chez leur beau-père. lang-seu-lang épousa la fille du roi mongol: Siao-ing-tsoung; lang-pa-lang épousa la nièce du même roi.

Strophe 23. *Pa sien wang*, proprement le roi ou le prince de huit degrés, de huit prérogatives. Le premier empereur de la dynastie des Soung fut Tchao-k'oang-ing. Il mourut, laissant deux fils: Ta-t'ai-ze et Pa-sien-wang.

Au lieu d'élever au trône le fils aîné, le frère de Tchao-k'oang-ing, nommé Tchao-eul-chen ou Tchao-k'oang-i, usurpa la couronne. Ta-t'ai-ze qui faisait opposition fut chargé de liens. Impuissant, dépité, Ta-t'ai-ze se fracassa la tête contre une des colonnes du palais.

C'est alors que la veuve de Tchao-k'oang-ing maudit l'empereur et se retira avec son fils Pa-sien-wang. Tchao-eul-chen, craignant celui-ci et voulant l'amadouer, lui octroya huit pré-



La femme de Gniou-lang ayant récupéré son vêtement de plumes, remonte vers le ciel.

D'après un modèle donné par un traité de dessin. (V. p. 899.)

rogatives, entre autres le pouvoir de vie et de mort sur tous les mandarins; ce pouvoir était symbolisé par une massue d'or (*kin tsien*). Les reproches de l'épouse de Tchao-k'oang-ing sont restés fameux; ils sont remémorés dans la comédie *Hoang sao ma tien*. La femme du frère aîné de l'empereur maudit le palais, manière toute chinoise de maudire un endroit ou une chose pour la personne à qui l'endroit ou la chose appartiennent.

Strophe 24. *Kiou gniu sin*. Les neuf femmes-étoiles, filles de *Wang-mou-gniang-gniang*, *Lyrae stellae*.

Au sept de la septième lune un ouvrier, nommé Gniou-lang, frappait son bœuf, lorsque celui-ci lui dit : « Ne me frappe plus, je te raconterai une curieuse histoire. — C'est entendu, dit Gniou-lang, je ne te frapperai plus. »

« Près d'une fontaine, reprit le bœuf, tu verras neuf tas de plumes de pigeon ; ce sont les habits des neuf *gnlu-sin* qui viennent se baigner dans la fontaine. Huit des étoiles sont mariées, la septième seule n'a pas d'époux. Compte donc bien, empare-toi du septième tas de plumes, et si on vient te le demander, ne t'en défais à aucun prix. »

Gniou-lang suivit les conseils du bœuf, et vers le soir une femme vint lui demander les plumes. Il nia d'abord qu'elles fussent en sa possession, refusa ensuite de les donner, et l'étoile, qui ne pouvait rentrer au ciel sans ses habits, prit Gniou-lang pour époux.

Il leur naquit un fils, et pendant quatre ans ils filèrent le parfait bonheur, lorsque Madame Gniou-lang renouvela sa demande, obtint les plumes et s'envola aussitôt au ciel avec son fils.

La douleur de Gniou-lang fut indescriptible. Tandis qu'il se lamentait, le bœuf lui dit :

« Tu n'as pas voulu suivre mon avis, de plus, homme ingrat, tu avais promis de ne plus me frapper, et tu m'accables de coups comme par le passé. Si tu veux me renouveler ta promesse, et la tenir cette fois, de plus, si par la suite je puis manger comme toi, je suis prêt à te tirer de ce mauvais pas. »

Comme on pense bien, Gniou-lang promit tout ce que le bœuf voulut.

« Maintenant, repartit celui-ci, monte sur mon dos, ferme les yeux, et quoiqu'il arrive ne les ouvre que lorsque je t'en aurai donné l'ordre. »

Gniou-lang obéit. Il entendit autour de lui les rafales d'un vent violent, et lorsqu'il lui fut permis d'ouvrir les yeux il se trouvait devant un jardin magnifique d'où sortait un petit garçon. Il reconnut son fils, et le gamin rentra aussitôt pour avertir sa mère. Incrédule d'abord, ne pouvant croire qu'un homme put escalader l'empyrée, elle dut se rendre à l'évidence, et les beaux jours d'antan reprirent pour les époux.

Wang-mou-gniang-gniang, transportée de colère, chercha tous les moyens pour tuer ce gendre encombrant.

L'épouse de Gniou-lang, connaissant les desseins de la vindicative vieille, remit à son mari son *tsau-ze*, épingle à cheveux, en lui disant qu'avec ce talisman il n'avait rien à craindre.

Les nuits se succédèrent épouvantables ; ce fut d'abord un terrible scorpion qui fut mis en fuite ; puis une monstrueuse araignée...

Wang-mou-gniang-gniang, ne pouvant se débarrasser de son gendre, voulut au moins séparer les époux, elle décrivit de son *tsau-ze* une ligne entre eux ; aussitôt la voie lactée surgit traçant entre les époux une ligne infranchissable.

Cependant, du 7 au 15 de la septième lune, Wang-mou-gniang-gniang doit donner de l'air à ses nombreux vêtements (*sai-i-chang*). Très affairée par ces soins domestiques, elle relâche sa surveillance.

Les pies viennent au secours des malheureux époux ; elles se pressent l'une contre l'autre, forment un pont au-dessus de la voie lactée, et la femme de Gniou-lang peut rejoindre son époux. (Les Chinois affirment qu'à cette époque toutes les pies disparaissent pour aller faire le pont, et qu'au retour certaines ont le cou pelé, parce que paresseuses les autres leur ont infligé une punition.) C'est à ce pont des pies que la strophe 24 fait allusion lorsqu'elle dit : *Siou tsai ts'io k'iao chang* Elle la brode sur le pont des pies.

Ce malheureux Gniou-lang, qui pendant toute une année se morfond au bord de la voie lactée sans épouse pour prendre soin de son ménage, doit employer tous les jours un autre bol pour manger. C'est du 7 au 15 de la septième lune que l'épouse doit rincer ces bols, laver et réparer les habits. Cette période trop courte étant achevée, les deux époux sont séparés pour un an et pleurent.

Ce sont ces larmes, l'eau de leur vaisselle et la lessive, qui produisent les pluies qui reviennent tous les ans à cette époque.

XIX. Han-siang-ze tch'ou kia.

Allegro.

Record phonographique no. 1715 [= 1548—1549].

Violons
(Seu-sien)
ou P'i-p'aGuitares
(San-sien)

Plus lent.

Teou tai chang inn iang hé!

Plus lent.

Eul tchouei iao huan é é è a

Chenn ze tch'uan pa koa hou siao i io ho ho

San è ia

etc.
lao kin seu etc.

Han-siang-ze sort de chez lui.

1. *T'eu tai-chang inn-iang eul tchouei huan*
Chenn tch'uan pa-koa siao i-san
lao kin seu t'ao touo-mien (chan)
Kiö tch'uan tch'ao-hiue tch'ou mao-ngan.

Portant des deux côtés de la tête des boucles d'oreilles,
 Le corps couvert de l'habit court aux pa-koa,
 Ayant lié autour des reins une ceinture de soie très douce,
 Chaussé de bottes à hautes semelles, il quitta sa paillotte.

2. *Siao-siang-ze tch'ou leao sien kia-toung*
Siao-siang-ze iou lai toung-ting-chang
Hoa-hia i-ko cheu-tzeu sa hia p'ou-tan
Cheou tsiè tchang tzeu mang gnien tcheou.

Siao-siang-ze sortit du domaine des immortels,
 Sia-siang-ze s'installa sur le toit de la demeure,
 Traça une croix (?)
 Appuyant son pouce contre son médius vite récita ses prières.

3. *I k'eu fa chouei k'i k'oung tchoung*
Tsiou ti cheng-k'i i touo cheu-iounn
Kia-chang i touo hounng-iounn, hounng jou houo
Kia-chang i touo pe-iounn, pè cheu inn.

Il lança une gorgée d'eau au milieu de l'atmosphère,
 De la terre s'élève une masse de nuages.
 Il s'assied sur une nuée rouge, rouge comme le feu,
 Il s'assied sur une nuée blanche, blanche comme l'argent.

4. *Kia-chang i touo ho-iounn mei jan tch'eng*
Kia-chang i touo lan-iounn lan jan tiè
Kia-chang i touo hoang-iounn, hoang iou kin
Ou chă siang-iounn k'i tsa k'oung tchoung.

Il s'assied sur un nuage noir comme de l'encre,
 Il s'assied sur un nuage bleu comme l'indigo,
 Il s'assied sur un nuage jaune comme l'or,
 Ces beaux nuages de cinq couleurs montent dans l'atmosphère.

5. *Siao-siang ze tsan tsai iounn-t'eu chang.*
Tsan tsai iounn-t'eu kuan feng-ming
Ti-t'eu tseou lou, l'ai-t'eu k'an
Kuan-kien Tch'ang-ngan tsai mien-ts'ien.

Siao-siang-ze se tient debout sur la tête du nuage.
 Debout sur la tête du nuage il voit clairement,
 Baissant la tête il avance, levant la tête il regarde
 Et aperçoit devant lui la ville de Si-ngan-fou.

6. *Tch'ang-ngan tch'eng la hao ti-fang*
Wo iou sin tiao Tch'ang-ngan
Iou lai tao Tch'ang-ngan
Cheu-tzeu tang kai.

La ville de Si-ngan-fou est un bel endroit.
 J'ai l'idée d'aller à Si-ngan-fou.
 J'arrive à Si-ngan-fou,
 Au carrefour du milieu de la ville.

Notes explicatives.

Han-siang-ze tch'ou kia, quoique se chantant sous forme de chanson, rentre dans la catégorie des *Tao-k'in* ou petite comédie.

La grande comédie chinoise se divise en: *Eul hoang ts'iang* et *Luan-t'an*. Le nom dérive du mode sur lequel les paroles sont chantées. Le *Eul hoang-ts'iang* n'est pas connu, mais c'est le *Luan-t'an* qui est en usage au Chan-si, Chen-si et Kan-sou. Pour jouer la petite comédie: *Tao-k'in*, il suffit de cinq ou six acteurs. Comme on le voit par l'exemple donné ici, un des acteurs chante une phrase suivie d'un bref interlude instrumental.

C'est parmi ces *Tao-ts'ing* qu'on trouve le plus grand nombre de comédies immorales.

Les *Siao si*, jeux de marionnettes qui se donnent en plein jour, se chantent aussi sur le mode du *Luan-t'an*; il en est de même des *Choa ing ze* spectacle d'ombres chinoises, qui se font avec des bonshommes en baudruche.

La mélodie ci-contre, est celle du terroir de Cheng mou-sien; elle diffère quelque peu de celle de Yu-lin.

Strophe 1. *Siao-siang-ze*, on *Han-siang-ze*, est un des huit esprits nommés: *Pa toung chenn sien*, les esprits des huit cavernes.

Tchoung li k'uan de la dynastie des Han; on le représente avec un éventail, une cigogne lui apporte un bâton. *Liu toung pin* — disciple du précédent, a une épée fixée derrière le dos; *Tchang keue lao*, monté sur son âne; *Ts'ao kouo kiou*, frère d'un empereur Soung; *Li t'ie koai*



sous la forme d'un mendiant boiteux, s'appuie sur une béquille; *Han-siang-ze* jouant de la flûte; *Lan ts'ai hou* représenté comme un mendiant; *Ho sien kou*, portant un bouquet de fleurs.

L'imagerie populaire représente encore les *Pa toung chenn sien* formant un groupe. Nous copions ici les esprits des huit cavernes. *Han-siang-ze* est muni de sa flûte. *Li t'ie koai* a sa béquille.

XX. *Hoa-chan-mieull*.

Moderato.

Record phonographique no. 1711 [= 1540—1541].

T'ien-tsin wei tch'eng si iang lieull (iao) ts'ing lou
Vive.

i - ko mei gnieu" fou cheu sing ming Siao kia

jeull cheu kiou touo Tchang fou nan - hiue k'ou - iong koug
rall.

Hé! iue iue" lai tao Seu iue" tchoung.

On peint une face d'éventail.

1. *T'ien-tsin wei-tch'eng si, iang lieull ts'ing*
lou i-ko mei-gnieull fou cheu sing ming
Siao kia-jeull cheu-kiou touo
Tchang-fou nan-hiö k'ou ioung koug.

A T'ien-tsin, à l'ouest de la ville, les saules sont verts.
 Il y a une jeune femme qui ne sait ni son nom ni son surnom.
 Cette jeune femme a déjà plus de dix-neuf ans,
 Son mari est encore à l'école où il faut de l'attention et du temps.

2. *Seu iue tao li lai siue-chang han-foung*
Pè-tch'ouei-ing tsouo-chang fang mien-siang luei-t'ing
Pa siè tchouo-zè tsai tang ting
T'eu i tsouo tch'ao-tch'eng sien hoa Pèking.

Lorsque la quatrième lune est arrivée, il souffle un vent chaud.
 Pè-tch'ouei-ing est assise sur la maison principale, la figure tournée vers le
 Elle a pris une table carrée, l'a placée au milieu, [palais impérial,
 La première des villes impériales, elle peint Pè-king.

3. *Hoa san koung, hoa liou ts'ie*
Kin luan pao-tien, hoa tch'ao-t'ing
Pa ta tch'ao-tch'eng
Tsan li si toung.

Elle peint les trois impératrices, elle peint les six concubines,
 La demeure impériale, elle peint l'empereur,
 Et les huit grands ministres
 Qui se trouvent debout à l'ouest et à l'est.

4. *Eul i tsouo tch'ao tch'eng hoa tsai kuan-toung*
Kuan-toung li ming
Pou tè t'ai-p'in
Toung-keou fan leao soung san heou.

La seconde des villes impériales, elle peint celle du Kuan-toung.
 Le peuple du Kuan-toung
 Ne peut avoir la paix.
 Car à Toung-keou, Soung-san-heou a fait révolution.

5. *Lao ta jenn ling-choai ping*
Tchoung-kia ing-hiunn la ts'ien sin
Hé! Toung-keou li-ming
Ts'ai ta t'ai-p'in.

Le grand homme conduit des soldats,
 De chaque famille les gaillards vont de l'avant.
 Hé! le peuple de Toung-keou
 Aura de nouveau la paix.

Notes explicatives.

Cette chanson peu répandue ici, est populaire dans la région de Ju-lin-fou.

Strophe 1. *Tch'eng* ville mûrée, fortification.

Strophe 2. *Pè-tch'ouei-ing* est un nom de femme.

Strophe 3. *Tch'ao t'ing* se dit aussi pour *Hoang-chang* empereur. — *Kiu luan pao tien*.
Kiu or ou d'or-jaune. Couleur impériale, *luan* écuries, remises impériales, le *pao* de *pao-peï*
 précieux, le précieux palais, l'endroit où l'empereur réside habituellement.

Strophe 4. *Kuan-toung*. La ville de Moukden: Fenn tiè fou, lieu d'origine de la dynastie
 mandchoue, Pè-king se dit encore *Choung tiè fou*. — *Li-ming* à la chevelure noire (*li*), le peuple.

Strophe 5. *Ing-hiunn* on dira plus ordinairement: *Hao-han-ze* gaillard.

XXI. *T'ai-p'in-gnien.*

Moderato.

Record phonographique no. 1712 [= 1542—1543].

I kiou t'euo chang ts'ai li toung Ta ma la san pien
lu - tcheu koug, lu - tcheu tsai tch'ao wei tsai siang T'ai - p'in
gnien Jeu pan kiunn wang hui mao koug. Gnien t'ai p'in.

Année de paix.

1. *I kiou t'euo-chang ts'ai li-toung*
Ta ma san pien lu-tcheu-koug
lu-tcheu tsai tch'ao wei tsai siang
T'ai p'in gnien.
Jeu-pan kiunn-wang hui-mao-koug
Gnien t'ai p'in.

A la première neuvaine, c'est le début de l'hiver.
 Lu-tcheu-koug frappe son cheval de trois coups de cravache.
 Lu-tcheu est ministre de l'empereur:
 Pacifique année!
 Hui-mao-koug vit tous les jours avec l'empereur:
 Année pacifique!

2. *Eui-kiou t'euo-chang leng k'i cheng*
Tchao-wang ling ping kia houo toung
Liou-tch'ou k'oung ting lang wenn koang
T'ai-p'in gnien
Kiu-hoa" siqo-ts'ie ling ta ping
Gnien t'ai-pin.

A la seconde neuvaine, le froid s'accroît.
 Le roi des Tchao conduit des soldats à l'est du fleuve,
 Assiège lang-wenn-koang dans la ville de Liou-tchou:
 Pacifique année!
 La concubine Kin-hoall conduit des soldats:
 Année pacifique!

3. *San kiou t'euo-chang toung ping leang*
Toü-pq san-kuan lang-liou-lang
Cha jenn fang houo cheu kiao-tsan
T'ai-p'in gnien
T'euo-ing, tao-pao chouo Menn-leang
Gnien t'ai-p'in.

A la troisième neuvaine, il gèle des glaçons.
Seul, défendant lè-ngan-fou, lang-liou-lang,
C'est Kiao-tsan qui tue et qui brûle:

Pacifique année!

En cachette, volant les trésors des cours, c'est Menn-leang:
Année pacifique!

4. *Seu kiou t'eou-chang siqo-han chang*
Tchang-fei ma-chang cheu kang-k'iang
Si tch'uan k'oung-ting Liou siè tchou

T'ai-p'in gnien

Toï-sin ts'ien li Kuan tai-wang
Gnien t'ai-p'in.

A la quatrième neuvaine, le petit froid monte.
Tchang-fei sur son cheval est terrible,
Au Seu-tch'uan Liou-siè-tchou fut battu:

Pacifique année!

Tout seul pendant mille stades Kuan-tai-wang (partit):
Année pacifique!

5. *Ou kiou t'eou-chang chouo Ou-k'i*
Ou-k'i cheu-eul k'iu-tchenn si
Tsai tch'ao pou t'ing Gniang-gniang hoa

T'ai-p'in gnien

Tchang eul hoang chq gniq leao t'ao
Gnien t'ai-p'in.

A la cinquième neuvaine, on parle de Ou-k'i.

Ou-k'i à douze ans partit vers l'ouest,

Etant près de l'empereur il n'écoula pas les paroles de Gniang-gniang:

Pacifique année!

Elle l'étouffa sous une toise deux pieds de sable jaune:

Année pacifique!

6. *Liou kiou t'eou-chang choui tao liou*
Cheu-pq Ma-tch'ao k'oung kiou tcheou
Ing-hiunn hao-han hoang-san iao

T'ai-p'in gnien

Tchouo-ting Ts'ao-ts'ao iao pao-tch'eou
Gnien t'ai-p'in.

A la sixième neuvaine, l'eau coule à rebours.

Ma-tch'ao, âgé de 18 ans, assiège neuf districts.

Le belliqueux gars Hoang-san-iao:

Pacifique année!

Veut prendre Ts'ao-ts'ao pour se venger:

Année pacifique!

7. *Ts'i kiou t'eou chang Li-cheu-ming*
Leao-toung fan-k'i Ka-sou-wenn
In gni-houo tiou T'ang-t'ien-tzeu
T'ai-p'in gnien
Pè p'ao Jenn-kouei chou t'a neng
Gnien t'ai-p'in.

A la septième neuvaine, Li-cheu-ming
 Au Leao-toung, Ka-sou-wenn ayant fait rébellion,
 Du fleuve bourbeux fut retiré lui empereur T'ang:
 Pacifique année!
 Jenn-kouei à la robe blanche a beaucoup de puissance:
 Année pacifique!

8. *Pa kiou t'eou-chang pa i-tan*
Pa-lang wai-kou tchao fou-ma.
Fou-ma tchao chou cheu gnien
T'ai-p'in gnien.
Tzeu Tch'ao houei kia k'au mou-ts'in
Gnien t'ai-p'in.

A la huitième neuvaine, on porte des vêtements plus légers.
 Pa-lang en Mongolie fut gendre du roi,
 Il y resta comme gendre pendant dix ans:
 Pacifique année!
 Il demanda licence de retourner chez lui pour voir sa mère:
 Année pacifique!

Notes explicatives.

Il paraît que cette chanson d'éclosion assez récente est populaire non seulement ici mais un peu partout. Elle se rattache au genre de *Tchenn tchou ta kiuen lien* et *Siou houo-pao*. Nous y retrouvons même certains personnages déjà rencontrés plus haut. La remarque faite alors s'applique également ici; l'un ou l'autre des héros ou des faits évoqués est connu; mais en général, le peuple de nos contrées ne comprend pas les souvenirs historiques ou légendaires qu'il chante. La chanson actuelle offre cette particularité qu'elle est très régulièrement construite, tous les vers ayant sept pieds. La phrase stéréotypée: Année pacifique, est passablement ironique, car tous les événements rapportés sont du genre belliqueux. Il manque une strophe, mon chanteur n'en sachant pas plus long.

«Apparemment pour faire passer le temps, dit le P. WIEGER, dans des Rudiments. Tome I, p. 246, on divise le grand froid en neuf neuvaines. Les *kiou* commencent au solstice d'hiver, 22 décembre.»

Strophe I. Lu-tcheu-koung, général de Li-cheu-ming, encore nommé Ming-hoang, l'intelligent empereur, premier de la dynastie des T'ang. Ce Lu-tcheu-koung ou Lu-tcheu-kin-te est représenté avec la figure noire et portant une massue. Les Mongols harcelaient sans cesse Li-cheu-ming dont ils voulaient se défaire. Lorsque Li-cheu-ming partit en Corée et au Leao-toung pour étouffer la révolte de Ka-sou-wenn, il était accompagné de Lu-tcheu-koung et de Tchang-seu-kouei, ses meilleurs capitaines. Un certain Hiue-jenn-kouei, officier distingué, mais cassé au rang de simple soldat par Tchang-seu-kouei qui le jalousait, servait dans l'armée.

Les troupes conduites par Tchang-seu-kouei traversent une rivière bourbeuse, l'empereur s'enlise avec son cheval et doit sous peine de mort remettre un écrit par lequel il reconnaît céder son pouvoir à Ka-sou-wenn. Aux abois, le malheureux déchire un pan de son habit, se mord le doigt et avec son sang écrit l'acte de cession.

Hiue-jenn-koueï, très craint de Ka-sou-wenn qui avait souvenance des anciennes prouesses du valeureux guerrier, s'approche de l'empereur qui ne le reconnaît pas sous l'habit de simple soldat, et lui demande: «Sire, faut-il vous retirer de là *ou-de* ou bien *wenn-de*?» C'est-à-dire, de la manière militaire ou de la manière ordinaire, en traînant les choses en longueur. Comme on pense bien, Li-cheu-ming opina pour le mode rapide. Hiue-jeun-koueï passa sa lance sous le ventre du cheval embourbé, d'un seul coup retira l'homme et la bête, et s'esquiva.

L'empereur désireux de retrouver ce héros, envoya lu-tcheu-koung aux nouvelles. Longtemps les recherches furent vaines, lorsque le général vit à l'écart un soldat qui faisait ses doléances à la lune; énumérant ses malheurs, ses prouesses, le service qu'il venait de rendre à l'empereur lu-tcheu-koung, s'étant approché en tapinois étreignit Hiue-jeun-koueï en lui maintenant les bras derrière le dos.

«Qui que tu sois, lâche-moi, dit Hiue-jenn-koueï, ou tu verras que ma force surpasse la tienne.» Ce disant il envoya rouler lu-tcheu-koung qui se releva tenant en main un pan arraché à la robe blanche de Hiue-jenn-koueï.

Il rentra chez l'empereur, et Tchang seu kouei informé de l'histoire se présenta à Li-cheu-ming et présenta son gendre comme étant le sauveur tant recherché. Par malheur, le pan déchiré du gendre et le lambeau d'étoffe, ne concordaient pas.

«Ce n'est pas étonnant, dit le jeune homme, j'ai aggrandi la déchirure. Mais toi lu-tcheu-koung qui mets mon courage en doute, je te provoque à la lutte.»

Ils s'étreignirent, lu-tcheu-koung étouffa son adversaire, Hiue-jeun-koueï survenant fut reconnu. Tchang-seu-koueï démasqué fut occis et le héros comblé d'honneurs! —

Jeu-pan-jeu-peull tous les jours. De là l'expression *tsouo-peull*, être compagnon ordinaire, compagnon journalier, commensal.

Hui-mao-koung, était un célèbre devin qui prédisait les choses futures.

Strophe 2. Sous les Tcheou, il y avait en Chine beaucoup de petits états feudataires. L'un de ceux-ci, l'état de Tchao, avait sa capitale à Han-tan au Tche-li. Le roi des Tchao alla assiéger lang-wenn-koang à Liou-tchou, ce dernier fut aidé par une femme valeureuse nommée Kin-hoa¹¹.

Strophe 3. Nous avons déjà rencontré lang-liou-lang et Menn-leang. (*Tchenn-tchou tao kiuen lien* chanson XV). Ce dernier était un des officiers de lang-liou-lang et s'était rendu fameux par ses rapt de chevaux chez les Mongols. Il allait dans les résidences des rois mongols (*ing-p'an*), tuait les *ta-pang-ze* veilleurs de nuit, s'attachait les sonnettes des veilleurs et s'emparait de tous les objets précieux. Il s'empara du *ing-p'an* de Tiè-ts'ing-wang dans lequel avaient été emmenés lang-seu-lang et lang-pa-lang. Il fit une hécatombe des chats de Tiè-ts'ing-wang encore nommé Siao-ing-tsong.

Strophe 4. Nous retrouvons ici Tchang fei.

Kuan-tai-wang, ou Kuan-ïu, ou Lao-ïè, ayant entendu dire que son ami Liou-pi se trouvait à mille stades de distance, seul, conduisant les deux épouses de Liou-pi, traversa cinq villes de son ennemi Ts'ao-ts'ao, tua six chefs militaires qui voulaient l'arrêter et arriva chez Liou-pi avec ses deux compagnes.

Au second vers il est dit: *Tchang fei ma-chang cheu kang k'iang* proprement: dur, rude et violent.

Le dicton chinois proclame: *Iou li pou tsai kang-k'iang*, lorsqu'on a raison on ne se livre pas à des violences, on ne se met pas en colère.

Strophe 5. Ou-k'i, à l'âge de 12 ans était sous les Tcheou, généralissime des Liè kouo ou états feudataires. Ce Ou-k'i tua tant de monde en Mongolie, que Wang-mou-gniang-gniang outrée de tant de cruauté, fit tomber sur lui du sable céleste et l'ensevelit avec ses soldats sous une couche d'une toise et deux pieds d'épaisseur. C'est là l'origine des *Cha-wo* ou dunes de sable de la Mongolie.

Dans la chanson: Siou hou pao, à la strophe 29, nous avons vu que Wang-mou-gniang-gniang est la mère des neuf étoiles-femmes.

Dans les légendes de l'antiquité chinoise, les exemples de précocité abondent. Citons entre autres: Kan-louo qui à 12 ans était *tsai-siang*, le plus haut grade militaire, Li-miè à sept ans était grand mandarin sous les T'ang, K'oung-ioung à quatre ans étonnait le monde par ses sages paroles.

Strophe 6. Ma-tch'ao, fils de Ma-t'eng, capitaine célèbre sous les Han. Ce Ma-t'eng avait résolu de tuer Ts'ao-ts'ao (voir strophe 4). Celui-ci usant de ruse attira Ma-t'eng dans un guet appens et le tua. Ma-tch'ao voulut venger son père et assiégea plusieurs territoires. Ts'ao-ts'ao qui avait une barbe fleurie et une robe rouge, pris de peur se dépouilla de sa robe ordinaire et se rasa la barbe; mais comme Ma-tch'ao découvrit la ruse, Ts'ao-ts'ao se couvrant la tête d'un pan de sa robe dut s'enfuir. Hoang-san-iao accomplit de nombreuses prouesses au Si-tch'uan ou Seu-tch'uan.

Chouei tao liou l'eau coule à rebours. C'est le *ing-chouei* l'eau du dégel, qui peut couler sur la glace à l'encontre du courant, la glace n'étant pas unie et égale.

Strophe 7. L'explication en a été donnée à la première strophe. *Jenn kouei*, est une abréviation de *Hiue jenn kouei*.

Strophe 8. A propos de lang-pa-lang, voir ce qui a été dit à la strophe 20 de *Siou-houo-p'ao* et à la chanson: *Tchen tchou tao kiuen lien*.

XXII. *Tsa-teou-kiō-kiō*.

Record phonographique no. 1700 [= 1518—1519].

Le chant est tellement étouffé par l'accompagnement que je n'ai pu le transcrire; il m'a été impossible de retrouver mon chanteur; et on donnait ici une autre version mélodique se rapprochant beaucoup de la chanson I, *Soung leull*.

Cueillette des haricots.

1. *Ja tch'oung toung-hai tchao si louo*
Cheou t'i-chang tchoŭ-lou" tsq teou kiō
Tao ti la sa leao san leang pa
Ti t'euo chang tsq teou kiō-kiō

Le soleil sortant de la mer orientale descend vers l'ouest.
 Portant en main la corbeille de bambou pour cueillir des haricots,
 Je suis allée sur le champ cueillir deux, trois poignées,
 Et tête baissée je cueille des cosses de haricots.

2. *T'ai-t'euo kuan, tchao-kien mien ts'ien*
Lai leao neou de kouo-kouo
Kiao i cheng i kouo-kouo gni tsouo-hq
Siqo-mei ze ki gni hiuè iuan wang.

Regardant en relevant la tête, j'aperçois devant moi
 Que mon grand frère est arrivé.
 Je l'appelle: «Grand frère, assieds-toi!
 Ta petite sœur te contera ton chagrin.»

3. *Tao pè-jeu, neou tan chouei*
Ki-cheu tan tao iè wq.
Neou t'ouei mouo eul kenn pan
San kenn, seu kenn, tchenu hao chouei.

Pendant la journée, je porte de l'eau
 Plusieurs dizaines de fois jusqu'à la nuit.
 Je dois tourner la meule jusqu'à la seconde veille
 Et puis dormir tout juste pendant la troisième et la quatrième veille.

4. *Neou de kOUNg, neou de p'ouo*
Kiao neou k'i lai chao houo
Kouo iou tã, chouei iou cheng
Leao i pã chẽ ts'ai chao pou kOUNg.

Mon beau-père, ma belle-mère
 Ordonnent de me lever pour faire du feu.
 La marmite est grande, l'eau profonde,
 Je prends une poignée de brindilles humides et ne puis faire bouillir (l'eau).

5. *KOUNg-kOUNg ta la, p'ouo-p'ouo ma*
Leao ha ko gniu-siu ts'uan pou iao chouo
Neou iou sin, sin-seu chang le kiao
Leao pou ha ma-ma, ta-ta, wo-de kouo-kouo.

Mon beau-père frappe, ma belle-mère maudit.
 Reste mon mari, inutile de le dire,
 J'ai envie de me suicider en me pendant,
 Mais je ne puis abandonner ma mère, mon père et mon grand frère.

(Le beau-frère répond:)

San-cheu gnien, seu chouei liou-tch'eng houo
San-cheu gnien, si-feull ngao-tch'eng p'ouo.

L'eau dormante, après trente ans peut couler en fleuve.
 Une bru, après trente ans peut devenir une femme de ménage.

Notes explicatives.

Cette chanson est fort répandue dans la région de Hoai-uan et Ning-t'iao-leang, elle n'est pas imprimée.

Nous avons ici l'histoire assez banale d'une bru mécontente de ses beaux-parents et qui médite des pensées de suicide. On sait qu'en Chine le fils marié habite presque toujours chez son père, et que les belles-mères tyrannisent bien souvent leurs belles-filles qui sont considérées comme les servantes auxquelles échoit toute la besogne. Il s'agit dans la chanson présente d'une fille du peuple; car elle s'occupe d'ouvrages manuels tels que la cueillette des haricots, portage de l'eau, et l'ouvrage au moulin. Dans la contrée de Ning-t'iao-leang, ce sont surtout les femmes qui vont puiser l'eau au puits et la rapportent dans deux seaux pendus à un bâton; parfois elles se mettent deux à cette besogne et alors une grande cruche est pendue au milieu d'un long bâton dont chaque femme tient un bout. Le *mouo* est le moulin à farine, bien souvent actionné par un âne; si cet animal fait défaut, ce sont les femmes qui font cette besogne.

En somme, la bru qui se plaint ici n'a pas beaucoup de griefs. Qu'elle doive travailler, et travailler d'âpre, c'est le lot commun de toutes les brus de la classe populaire en Chine. Son beau-père la frappe, sa belle-mère la maudit; inutile de parler de son mari, c'est naturel qu'il se mette de la partie. En revanche, il arrive trop souvent que la belle-fille, une fillette de 15 ou 16 ans, ne fait rien de convenable et en bien des cas, il n'y a que des arguments frappants capables de vaincre leur entêtement. Le proverbe le dit:

Gniu jenn t'eu-fa tch'ang, tsiè-cheu tuan. La femme a les cheveux longs et l'esprit court. Et encore:

Sin si-feull tsa tao,
Mao pou chong kouo-tsao.

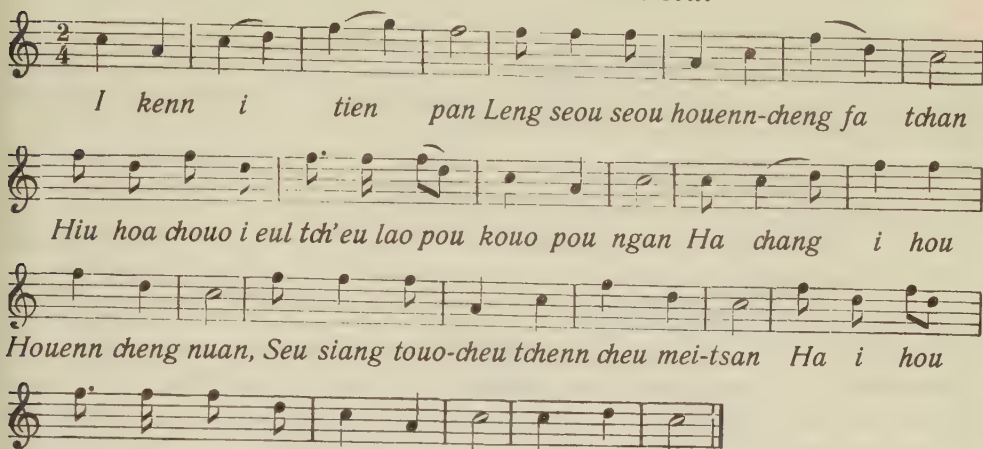
Une nouvelle bru ne peut trouver ni le coupoir, ni la marmite, ni le fourneau.

Que les cas de suicides causés par l'humeur acariâtre de la belle-mère, ne soient pas rares, c'est ce qu'on n'ignore pas.

La réponse du frère aîné est bien chinoise: Patience, tu deviendras plus âgée à ton tour, et alors tu pourras prendre ta revanche. — Elle n'a donc qu'à vivre de l'espoir de pouvoir ennuyer sa bru future!

Moderato.

XXIII. Tsouei-han ou kenn-seu.



I kenn i tien pan Leng seu seu houenn-cheng fa tchan

Hiu hoa chouo i eul tch'eu lao pou kouo pou ngan Ha chang i hou

Houenn cheng nuan, Seu siang touo-cheu tchenn cheu mei-tsan Ha i hou

houo leng leng houenn cheng fa nuan Tch'eng hao han.

De l'ivrogne qui mourut à la cinquième veille.

1. *I kenn i tien pan*
Leng seu-seu houenn-cheng fa tchan
Hiu-hoa Chouo i eul tch'eu lao pou kouo pou ngan
Ha-chang i hou houenn-cheng fa nuan
Seu-siang touo-cheu tchenn cheu mei tsan
Ha i hou houo leng-leng houenn-cheng fa nuan
Tch'eng hao han.

A la première veille,
 Transi de froid, le corps tremble.
 Le proverbe dit: Deux pieds de toile ne couvrent pas bien,
 Mais qu'on boive une mesure, tout le corps a chaud.
 En y pensant longtemps, vraiment c'est charmant.
 Boire une mesure! Comme du feu tout le corps s'échauffe,
 On devient gaillard.

2. *Eul kenn eul tien pan*
Ing-tsiou touo-cheu, houenn-cheng juan
Tzeu seu-siang: Kin-iè iou tsiou neng de nuan
Chouei hia kiao eul p'i ngan jan
Kiao cheng gniang-ze: Fou wo chouei tchan
Wo tsouei-han houng tch'eng-tch'eng chouei de chou-t'an
Pou siang-kan.

A la seconde veille,
 Buvant longuement, son corps est faible.
 Il pense: «Cette nuit, grâce au vin, j'aurai chaud.
 Je dormirai sans doute tranquille.»

Il appelle sa femme: «Pousse-moi pour que je sois couché d'aplomb.
Moi, ivrogne titubant, je dormirai tranquille,
Cela ne peut mal!»

3. *San kenn san tien pan*
Leng-k'i hia-kiang t'ien chenn han
Leng sin-lai, tsouei-han tch'ou tch'eng i k'ouo tan.
Hao siang mao-heouⁿ tch'eu lă suan
lao pou tsai ha, kin iè nan ngan
Kiao gniang-ze: K'oai na tsiou iu wo tsai nuan
Kan-kin pan.

A la troisième veille,
Le froid tombe, le ciel est glacé.
S'éveillant de froid, l'ivrogne est pelotonné comme une boule.
Il ressemble à un singe qui aurait mangé du piment ou de l'aïl.
S'il ne boit plus, cette nuit il sera difficilement tranquille.
Il appelle sa femme: «Vite, du vin pour que j'aie chaud,
Apporte-le tout de suite.»

4. *Seu kenn seu tien pan,*
Wei leng ha tsiou pou ting tsan
Tao pou jou kouo lai kouo k'iu ti-hia tchoan
Jenn chouo: Tch'ou li pou leng tchan
Fan cheng t'iao ti tao-tiè menn-han
Ei io io! Ei io io! lien henn ki fan
Pa k'i tuan.

A la quatrième veille,
Contre le froid le vin est inefficace.
Rien de tel que de se promener de long en large.
Les hommes disent: «Lorsqu'on dépense des forces on ne tremble pas de froid.»
— Le corps se renversant, tombant par terre, il butte la tête en avant contre
le seuil de la porte,
Ei io io! ei io io! il crie plusieurs fois en suivant
Et exhale le souffle.

5. *Ou kenn ou tien pan,*
Ma-chenn k'oung-tchou kia chang tch'uan
Pa tsouei seu t'ai-de leao tsai luan fenn t'an
Ta keou k'oung lan, siao keou juan
Ha-pa ki de sin leao hou luan
Ts'i, ts'i, ts'i, ts'ao, ts'ao, tchoung jenn lai k'an
Hao chang ts'an.

A la cinquième veille,
Lié par une corde de chanvre on y passe un chevron.
On porte l'ivrogne qu'on abandonne sur le cimetière public.
Les grands chiens le rongent, les petits chiens le happent,

Un petit roquet plein de convoitise rôde alentour
En bavardant, en jacassant, tout le monde vient voir
Plein d'inquiétude.

Notes explicatives.

Cette chanson de date toute récente a été faite par un certain Wang-seng-ioung, lettré de Ju-lin, qui voulait se venger d'un petit mandarin grand buveur. Elle a été adaptée sur la mélodie du *Iang-keull* que nous avons déjà donnée aux explications de la chanson *Wang-keull* no. II. On s'est contenté de reprendre quelques périodes de la mélodie pour pouvoir placer tous les vers de la strophe.

Cette chanson est remarquable au point de vue de l'uniformité des strophes. Le premier vers de chaque strophe a cinq syllabes; le second en a sept, etc. Elle dénote aussi une certaine virtuosité chez le poète qui a construit toute sa chanson sur une seule rime.

Strophe 1. *Leng-seou-seou, Houo-leng-leng, Houng-tch'eng-tch'eng.* Nous avons déjà fait remarquer ces onomatopées chères aux Chinois. — *I hou* récipient de fer blanc ou de cuivre pour l'eau de vie. — *I tan* veut dire proprement une charge; mais lorsqu'on dit: *Ha i tan* il faut comprendre: boire 100 petites tasses *tchoung-ze*. — *Eul tch'eu lao pou*; *lao pou* toile de coton, se dit encore *penn pou* par opposition au *iang pou* toile occidentale, le calicot. — *Kouo pou ngan* couvrir de manière à ce que rien ne reste découvert, couvrir complètement. *Ngan* proprement: adhérer au corps.

Strophe 2. *Tsiou-neng* par la force du vin. Dans notre contrée, *tsiou* doit toujours se traduire par «eau-de-vie», *chao-tsiou*. En effet on n'y connaît pas d'autre boisson alcoolisée, sauf le *hoang tsiou* ou *kan tsiou* qui n'est presque pas en usage et ne se trouve qu'en ville. — *pi* synonyme de *i-ting* sans contredit; *ngan-jan-jan* ou *ngan-jan* sans affaires, sans préoccupations, tranquillement.

Strophe 3. *Han* est synonyme de *leng* froid. *Ien han*: *leng* de *li-hai* très froid. *Mao heou*^u proprement: singe poilu — c'est une expression consacrée.

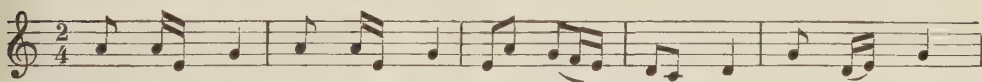
Strophe 4. *Pou ting tsan* ou encore: *Pou ting cheu* sans utilité. — *Kouo lai kouo k'iu*: aller et venir en passant. — *Tao tiè* tomber la tête la première, synonyme de *p'eng t'eu* ou *pö lan t'eu* cogner de la tête.

Strophe 5. *Ha-pa-ze* petit roquet à pattes tordues.

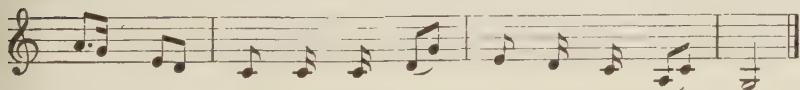
XXIV. *Heng heull heng.*

Moderato.

Record phonographique no. 1718 [= 1554—1555].



Mien iang io! chan iang io! tou kan chang Eul mei ze



tsou tsai cha ia le cha la ia le leang chang.

Mien iang chan iang tou kan-chang
Eul mei-ze tsou tsai cha leang chang.

Gardant les moutons et les chèvres
La seconde sœur est assise sur la colline de sable.

Cette chanson et les suivantes ont été notées en écoutant chanter des mendiants ou des chanteurs ambulants. Dans ce cas, il ne fallait pas viser à écrire les paroles, pas toujours compréhensibles, mais la mélodie que la reprise des couplets permettait de compléter.

Moderato.

XXV. Li hong t'ai.

Wo lao-han ming kiao Li-houng-t'ai Tchang gnien ngan koa han
 tchang gnien gnien mai Kin gnien iao ngan koa penn pou ti lai
 Ts'ai kiao i kouo ta kiö lao-p'ouo tsao-t'a lao iè hoai.

Allegretto.

XXVI. Ping pa leang.

Tch'ou i cheu ou miao menn k'ai Na i iao o
 o, Gniou t'eou ma mien iè iao o iè iao o leang pien
 p'ai Na i eull lai..

Chanson du terroir de Ju-lin.

Andantino.

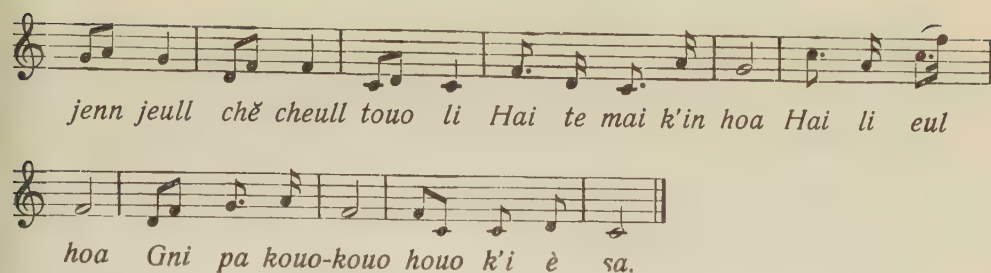
XXVII. Toung ping.

Tchenn iue la li ts'oung siao, Eul iue la iu eul chouei chang
 p'iao Sia cheu lao tzeull kouo kouo teng i teull wo.

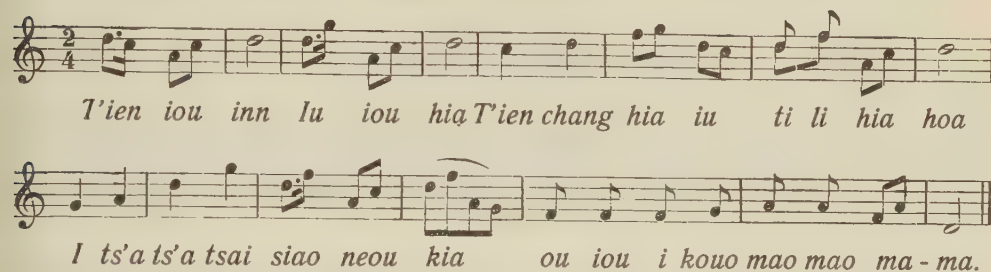
Allegretto.

XXVIII. Hai lieull hoa.

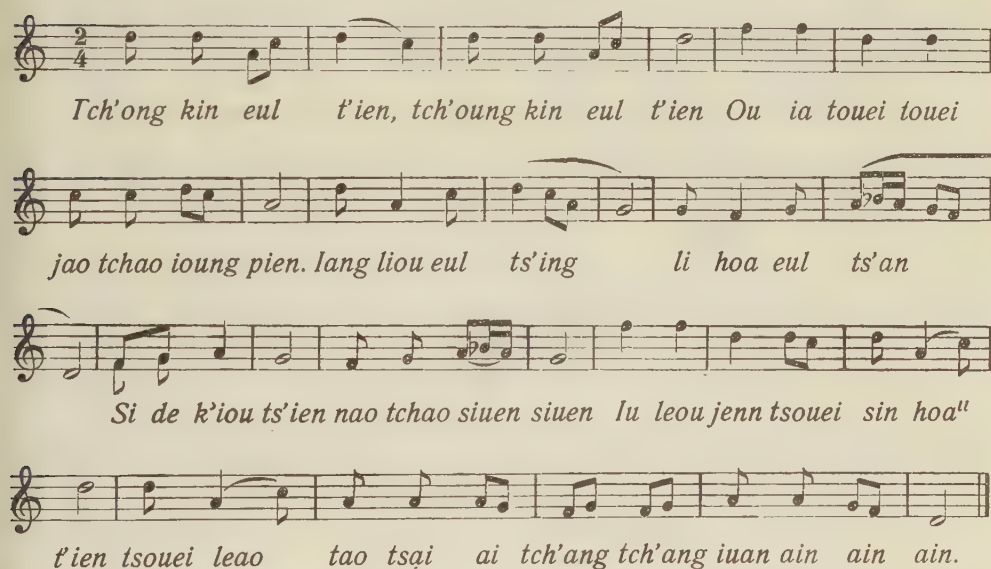
Kin tsao - k'i lai iao tsao - k'i ien toung li di - ko liou ien
 ts'oung t'ien k'i Gni gniang cheng gni mei mao k'i Ngai gni de-ko



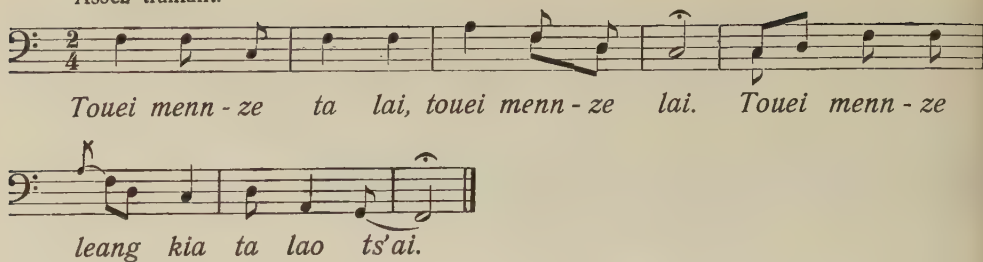
Andantino.

XXIX. Mao ma ma.

Allegretto.

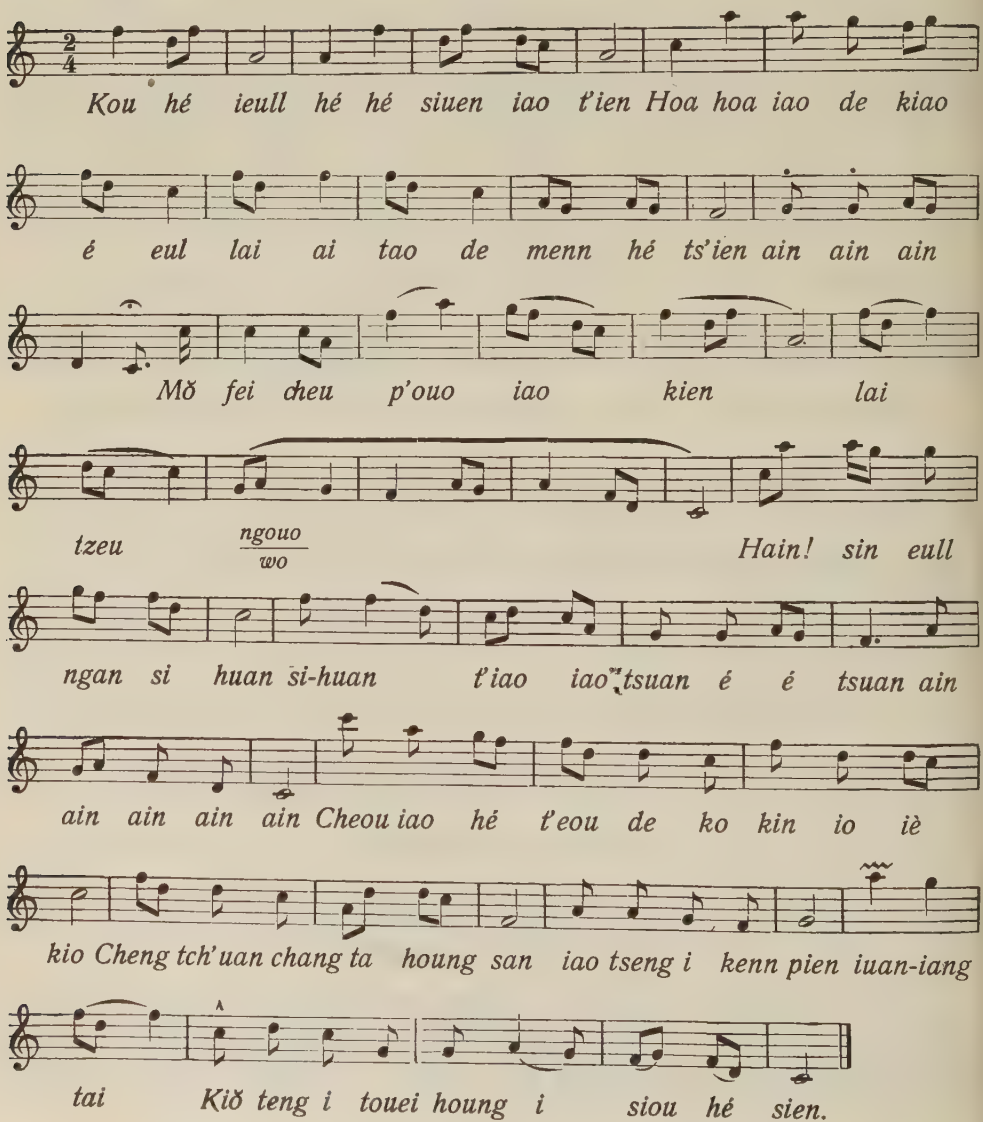
XXX. Seu king louo.**XXXI. Appel de mendiant.**

Certains mendiants avant de chanter, entonnent un appel pour attirer les gens à leur porte. Cette introduction est une flatterie à l'adresse de ceux dont le famélique espère recevoir une obole; il les appelle «grands richards» ce qui est toujours flatteur pour un Chinois.

Assez trainant.

Des deux grandes portes venez!
Des deux portes venez!

Des deux portes les deux familles
Sont de grands richards.

*Andantino.***XXXII. Ting-pien tzeu ts'in.**

Une noce à Ting-pien.

1. *Kou ieull siuen t'ien**Hoa hoa kiao lai tao menn ts'ien**Mǎ fei cheu p'ouo-p'ouo kia lai tzeu wo**Sin eull ngan si-huan**Cheou t'eu kiu-kiō**Cheng chang tch'uan ta hounng san**lao tseng i kenn iuan-iang tai**Kiō-teng i touei hounng siou-sien.*

Les musiciens mènent du bruit vers le ciel.

Un palanquin très orné arrive devant la porte,

Peut-être la belle famille vient me chercher.

Mon cœur est content.

Qu'on me relève les cheveux, vite, vite!

Sur le corps je retirerai une longue robe rouge,

Aux reins je nouerai la ceinture de mariage,

Aux pieds je chausserai une paire de petits souliers rouges.

2. *Kou, sao, pa wo ts'an**Kou, sao, pa wo ts'an**Kin ts'an, man ts'an**Cheng tsouo tsai kiao li pien.**Pou chouo gni-menn tch'eng chang kiao**Han chouo: neou-ki lai de man**I choang tiè gniang**Leang ien luei pou kan**Neou iou sin tiao t'eu k'an**Cheng tsouo tsat kiao li pien.*

Ma tante et ma belle-sœur me soutiennent,

Ma tante et ma belle sœur me soutiennent.

Tantôt me soutiennent vite, tantôt me soutiennent lentement

Mon corps est assis dans l'intérieur du palanquin.

On ne doit pas dire: «Soulevez le palanquin!»

Mais qu'on dise que j'arrive lentement.

Tous les deux, père et mère,

Des deux yeux pleurent sans les laisser sécher.

J'ai envie de tourner la tête pour regarder

Mais mon corps est assis à l'intérieur du palanquin.

3. *Kiao-fou gni hao tuan!**Kiao-fou gni hao tuan!**Ta tao chang gni pou tseou.**Hou tchuan-chang siao wan**Tsao cheu neou-ki fa sin kiao**Tch'eu tseu tsai tch'eu tsao fan**Lai tao hoa t'ang ts'ien*

Hia kiao ts'ai hounq tchan
Gni tsé neou-ki p'ei tch'eng ts'i
Gni tsai cheu sin t'eull-chang de jenn.

Porteurs de palanquin que vous êtes ennuyeux!
 Porteurs de palanquin que vous êtes ennuyeux!
 Vous ne marchez pas sur la grande route,
 Mais bêtement vous faites des petits détours.
 De bonne heure déjà j'avais le cœur inquiet,
 Marchant tard (nous arriverons) seulement pour manger le déjeuner.
 Arrivés devant l'endroit orné
 Je descends du palanquin et marche sur les fentres rouges
 Toi, avec moi, tu as acquis une épouse.
 Toi, tu es le premier homme de mon cœur.

4. *Cheu-pa chang wo k'iu gni*
Iang ming t'ien-hia.
San t'ien chang houei menn k'iu tzeu lao ts'a kia
Tchoung t'ou lou la liu-ze wo de ta-ta
Ta menn tao, cheu i li, kiang sin kio hia.
Tchang mou-gniang kien gniu-siu henn pou te tsenn-mo
Chao l'eou tai ou cheou-cheu tso iao kien t'a.
Ts'i sao-sao tch'ou iou-tch'a iao kouo-ze hia
Siao i-ze gnia pien-cheu ko-pin iao-pa.
Ts'in tsiè-fou tch'eu leang wan mo iou tsoou kia.

— A dix-huit ans je te pris pour épouse.
 Et la renommée (s'en est répandue partout sous le ciel —)
 Après trois jours, nous retournons en la maison de mes parents
 A moitié de la route mon père (arrive) conduisant un âne.
 Arrivés à la grande porte, nous saluons, on retire les bagages,
 La maman Tchang voyant son gendre ne sait que faire.
 Sur la tête n'ayant ni voile ni bijoux, elle doit le voir. [chandron.
 La belle sœur de l'épousée pour préparer un brouet, verse la graisse dans le
 La petite belle sœur fait des *pien-cheu*, on l'entend presser.
 Le beau-frère ayant avalé deux bols, ne peut plus rien ajouter.

5. *La tchouo-ze tzeu pan teng*
I k'i ngan-hia
Chang si chang lou ngan t'a.
Wo de ta-ta
San wan ts'ai, liou wan jou, kiou k'ouei wei ta.
Sin gniu-siu tch'eu pou leao kia pao tai na.
T'a wei lè jenn-lao-han tchouo leao leang pa
T'a tiou-tiou k'an pou kouo, kiang ts'in chouo fa.
Sin gniu-siu houei-menn-k'iu t'ai de tch'eou ts'a
Tsiou pou p'a jenn-ki siao-hoa?

Apportant la table et le banc,
 Ensemble on les place.
 En haut de la table, on le place lui.
 Et mon père —
 Trois bols de légumes, six bols de viande, neuf bols de grand arôme.
 Le nouveau gendre ne pouvant plus manger, enferme dans son mouchoir.
 Son grand père, le vieux, en prend deux poignées
 Son beau frère, ne pouvant voir cela le semonce:
 Un nouveau gendre qui va chez ses beaux-parents, c'est par trop laid!
 Est-ce que tu ne crains donc pas qu'on se moque de toi?

Notes explicatives.

Cette chanson m'a été dictée par un chanteur ambulant originaire de la contrée de Pao-t'ou. Il intitule sa chanson: Une noce à Ting-pien, sans doute parce qu'il se trouve dans la région de Ting-pien; comme il l'intitulerait: Une noce à Ning-t'iao-leang, s'il chantait là-bas. Ce qui semble le prouver, c'est que la chanson parle de palanquin *kiao* et qu'à Ting-pien il n'en est jamais fait usage pour les noces. On se sert du char *kiao-tch'eu ze* dont la capote est recouverte d'étoffe rouge; pour les mariages moins huppés la mariée est même transportée à dos de cheval ou d'âne.

On remarquera que les strophes sont très irrégulières mais comme la mélodie est très ample, qu'elle est bourrée de syllabes purement euphoniques, il y a toujours moyen de l'une ou l'autre façon, d'adapter les paroles.

Strophe 1. *Kou-ieull* encore dit *kou-tsiang* ou plus ordinairement ici *tch'ouei-kou-chou* musiciens, *p'ouo-p'ouo-kia* la belle famille, proprement la famille de la belle-mère par rapport à la nouvelle mariée. — *Cheou-t'eu* relever les cheveux en boule, en nœud, en chignon, ce qui est *chou-t'eu*. Ce détail ne se vérifie pas non plus à Ting-pien, car cela se pratique deux trois jours avant la noce, la date exacte doit être indiqué par le *nin-iang* devin. — *Houng san ze*. *Houng siou sien*. Tunique et souliers rouges. On sait que le rouge est la couleur de la joie comme le blanc est celle du deuil. — *luan-iang*, canard mandarin, mâle et femelle, comme on les rencontre toujours par couples, les Chinois en ont fait l'emblème de la fidélité conjugale. Ici: ceinture de mariage (à laquelle en certaines contrées est pendu un *pao kin* miroir de cuivre).

Strophe 2. *Ts'au* soutenir sous les bras, lorsque la mariée s'avance sur les fentres rouges pour aller vers le char ou le palanquin. A Ning-t'iao-leang elle est portée. — J'ai envie de regarder, mais je suis assise dans le palanquin — avec un voile rouge devant la figure.

Strophe 3. Les paroles dites par la mariée aux porteurs de palanquin sont évidemment en aparté. Le métier de porteurs est réputé vil; pour éviter que ceux-ci ne se permettent des plaisanteries, il y a toujours un *pa kiao menn de* ou *gnia (ia) kiao de* un frère puîné de la mariée, qui prend place avec elle dans le palanquin.

Hoa t'ang ts'ien la place où l'on fait le *pai-t'ien-ti*.

Strophe 4 *Wo k'iu gni*. Ces paroles sont dites par l'époux, la femme n'emploiera pas le terme *k'iu*. La coutume veut que quelques jours après le mariage les nouveaux époux aillent faire visite aux parents de la mariée. *Kin-kio-hia* on enlève les bagages, *p'ou-kai jou-ze* les literies. — *Cheou-cheu* = *tsan-huan-iun-ts'i* ornements d'argent. La belle-mère est tellement empressée de voir son gendre qu'elle ne se donne même pas le temps de faire toilette. — *lou tch'a* du thé à la graisse, breuvage régional très employé ici. On frit de la farine dans de la graisse, on y verse de l'eau bouillante, ou fait bouillir pendant un certain temps, et on sert chaud. Cette boisson est très appréciée par nos gens. — *Pien-cheu* viande ou légumes hâchés qu'on entoure d'une couche de pâte et dont on fait des boulettes bouillies à l'eau ou à la vapeur, d'aucuns les font ensuite frire. Dans notre contrée, ce mets est distingué et est de rigueur au matin du premier jour de l'an.

Strophe 5. *T'a lui*, terme très employé par les femmes pour désigner leur mari; elles disent encore *jenn ki* on. Parfois: *tsa-menn na-i-ko* celui-là qui est nôtre, le nôtre.



The Pepet Law in Philippine Languages.

By CARLOS EVERETT CONANT, Lecturer of Indonesian Languages, University of Chicago.

In the vocalism of Indonesian languages the original indifferent vowel plays an important rôle. Resembling the Hebrew *shēwa*, and the obscure vowel of many Indo-European languages, it was so colorless and indefinite in pronunciation that it developed differently in different speech groups. In some languages it remained practically unchanged, as in Javanese, where it is called *pepet*¹, while in others it evolved into various and more or less definite vowel sounds, e. g., IN² *atěp* roof became Jav. *atěp*, Mal. *atap*, Tag. *átip*, and Bis. *atúp*.

BRANDSTETTER³ gives the following concise statement of the varied representation of *pepet* in several of the more important languages of Indonesia:

"The *Pěpět* Law: Where the IN parent speech (Ursprache) had an *ě* (called *pěpět* in Javanese), OJav., Tontb., Bug. and Karo also have *ě*, Mkb. and Mak. *a*, Bis. and Toba *o*, Tag. *i*, Day. *e*, Mal. in final syllable *a*, in the penultimate syllable *ě*, Mlg. in accented syllable *e*, in a syllable following the tone, *i*."

The following table will illustrate the above law:

	rice	sugar cane	roof	hear	six
Jav.	—	<i>těbu</i>	<i>atěp</i>	<i>děňěr</i>	<i>ěněm</i>
Mak.	—	<i>tabu</i>	<i>ata</i>	<i>lanéré</i>	<i>anañ</i>
Bis.	<i>bugás</i>	<i>tubó</i> ⁴	<i>atúp</i>	<i>duňóg</i>	<i>unóm</i>
Toba	<i>boras</i>	<i>tobu</i>	—	—	<i>onom</i>
Tag.	<i>bigás</i>	<i>tuńó</i>	<i>átip</i>	<i>diníg</i>	<i>anim</i>
Day.	<i>behas</i>	<i>tewu</i>	<i>atep</i> door	—	—
Mal.	<i>běras</i>	<i>těbu</i>	<i>atap</i>	<i>děnar</i>	<i>ěnam</i>
Mlg.	—	—	—	<i>reni</i>	<i>enim</i>

¹ *Pepet* or *ě* will be employed throughout the article to designate the original indifferent vowel.

² The list of abbreviations:

Bgb. Bagobo	IN Indonesian	OMlg. Old Malagasi
Ban. Banawi	Inb. Inibaloi	Pamp. Pampanga
Bat. Batán	Isn. Isinai	Pang. Pangasinan
Bil. Bilan	Itw. Itawi	Phil. Philippine
Bkl. Bikol	Jav. Javanese	Sml. Samal
Bis. Bisaya	Klm. Kalamian	Sbl. Sambal
Bol. Bolinao	Knk. Kankanai	Sng. Sangir
Bon. Bontok	Kuy. Kuyunon	Sund. Sunda
Bug. Bugis	Lep. Lepanto	Tgk. Tagakaolo
Chro. Chamorro	Mgd. Magindanao	Tag. Tagalog
Day. Dayak	Mak. Makassar	Tgb. Tagbanwa
Gad. Gaddang	Mal. Malay	Ting. Tingyan
Har. Haraya	Mlg. Malagasi	Tir. Tirurai
Hlg. Hiligaina	Mnb. Manobo	Tontb. Tontemboan
Ibg. Ibanag	Mkb. Minankabau	Yog. Yogad
Ilk. Iloko	OJav. Old Javanese	

Bis., when not qualified, will be here intended to include the three great dialects, Hiligaina, Cebuan, and the Samar-Leyte dialect.

³ "Mata-Hari", Luzern 1908, p. 52.

⁴ Unless otherwise indicated, *u* and *o* are interchangeable in Philippine languages.

For *u* of Tag. *tubó* see below, p. 933.

It is the purpose of the present study to trace the evolution of this indifferent vowel (pepet) thru several of the Philippine languages and dialects. The material will be treated under seven classes or types, as follows:

I. the *ap*-class, represented by Phil. *atěp* roof, i. e. words having *a* in the first of two syllables the second of which has pepet;

II. the *pa*-class: Phil. *běgas* rice;

III. the *ip*-class: Phil. *nipěn* tooth;

IV. the *pi*-class: Phil. *běli* to buy;

V. the *up*-class: Phil. *pusěd* navel;

VI. the *pu*-class: Phil. *pěnu* full;

VII. the *pp*-class: Phil. *lěběň* to excavate.

Following out this classification, it will be convenient to limit the study at first to eleven of the more conspicuous speech groups, viz.: Tag., Pang., Ilk., Mgd., Tir., Pamp., Ibg., Bkl., Bis., Bgb., and Sulu. The first comparative table will give a general view of the phenomena of the seven classes in the eleven languages named. This will be followed by a series of seven tables, each illustrating a single class, and arranged in the order given above. After studying the phenomena of the pepet law as shown by the material thus presented, other languages and dialects will be examined according to the same classification, tho less formally and completely, owing to their greater scarcity of available material.

Class	I <i>ap</i>	II <i>pa</i>	III <i>ip</i>	IV <i>pi</i>	V <i>up</i>	VI <i>pu</i>	VII <i>pp</i>
Phil.	<i>atěp</i>	<i>běgas</i>	<i>nipěn</i>	<i>běli</i>	<i>pusěd</i>	<i>pěnu</i>	<i>lěběň</i>
Tag.	<i>átip</i>	<i>bigás</i>	<i>nipin</i>	<i>bill</i>	<i>púsud</i>	<i>punó</i>	<i>libín</i>
Pang.	<i>atép</i>	<i>belás</i>	<i>nipén</i>	<i>bill</i>	<i>puség</i>	<i>pánu</i>	—
Ilk.	<i>atép</i>	<i>bagás</i>	<i>nípen</i>	—	<i>púseg</i>	<i>punnó</i>	—
Mgd.	<i>atep</i> ¹	<i>begás</i>	<i>nípen</i>	—	<i>puset</i>	<i>penú</i>	<i>lebeň</i>
Tir.	<i>atef</i>	<i>begás</i>	<i>kifen</i>	<i>betlei</i>	<i>fused</i>	<i>fenó</i>	<i>lebeň</i>
Pamp.	<i>atáp</i>	<i>abyás</i>	<i>ipan</i>	<i>abli</i>	<i>púsad</i>	<i>apnú</i>	<i>albán</i>
Ibg.	<i>atóp</i>	<i>baggá'</i>	<i>nípan</i>	<i>balli</i>	<i>futád</i>	<i>pannú</i>	<i>labbán</i>
Bkl.	<i>atúp</i>	<i>bagás</i>	<i>nípon</i>	<i>bill</i>	<i>púsod</i>	<i>panó</i>	<i>lubón</i>
Bis.	<i>atúp</i>	<i>bugás</i>	<i>nípon</i>	<i>bill</i>	<i>púsod</i>	<i>punó</i>	<i>lubón</i>
Bgb.	<i>atop</i>	<i>buggás</i>	<i>nípon</i>	<i>balli</i>	<i>pusod</i>	<i>punnó</i>	<i>lubbón</i>
Sulu	<i>atup</i>	<i>bugas</i>	<i>ipun</i>	<i>bi</i>	<i>pusud</i>	—	<i>lubaň</i> .

An examination of the above table with reference to the individual languages shows that pepet regularly becomes *i* in Tag., *e* in Pang., Ilk., Mgd. and Tir., *a* in Pamp. and Ibg. and *u* in Bkl., Bis., Bgb. and Sulu. Languages which, like Tag., regularly show *i* for original pepet, may be spoken of as *i*-languages, those of the Pang. type, as *e*-languages and those of the Pamp. and Bgb. types, as *a*-languages and *u*-languages, respectively.

Before proceeding to our comparative and analytic study of the pepet vocalism, attention should be called to certain other phonological peculiarities

¹ The sources for Mgd., Tir., Bgb. and Sulu do not, as a general rule, indicate the stress accent. Wherever ascertainable, the stressed syllable will be marked in this paper by the acute accent (').

of the languages examined. Most, if not all, of these peculiarities will be found to exist to a greater or less extent in other Indonesian speech groups, and a general comparative study of any one of them, metathesis, for example, would be worthy of separate treatment in a copious article. For our present purpose, however, it will be sufficient to note such secondary phonetic changes as must be taken into account in order to recognize the original phonetic equivalence of words so dissimilar in appearance as Pamp. *abyás* and Ibg. *baggá'*, both accurately representing Phil. *begas* rice, according to individual phonetic laws of the two languages. Thus, while both Pamp. and Ibg. are *a*-languages regularly showing *a* for pepet in the penult, the Pamp. *abyás* has metathesis of the first syllable and *y* for the usual Phil. *g* of the RGH series, neither of which phenomena is shared by Ibg. *baggá'*, which doubles the Phil. *g* and represents Phil. final *s*, as regularly, by an Ibg. *t* that has degenerated to the glottal top (hamza), tho it is retained with full pronunciation in the Ibg. dialects, Gad., Itw. and Yog. *baggát*. Compare here Ibg. *appá'* four, beside Gad., Itw., Yog. *appát*.

Consonant gemination. — Several Phil. languages and dialects double a single intervocalic consonant under certain conditions.

The languages of the above table which show this doubling are Ilk., Ibg. and Bgb., the examples being Ilk. *punnó*, Ibg. *baggá'*, *ballí*, *pannú*, *labbán'*, and Bgb. *buggás*, *balli*, *punnó*, *lubbón'*.

Other speech groups showing gemination of consonants are the Ibanag dialects called Gaddang, Itawi, and Yogad, and the Igorot dialect, Inibaloi. The following brief table will illustrate the more common cases:

	Phil.	Ilk.	Ibg.	Gad.	Itw.	Yog.	Inb.	Bgb.
four	<i>ěpat</i>	<i>uppát</i>	<i>appá'</i>	<i>appát</i>	<i>appát</i>	<i>appát</i>	<i>appat</i>	<i>appať</i>
six	<i>ěněm</i>	<i>inném</i>	<i>annám</i>	<i>annēm</i>	<i>ěnnēm</i>	<i>annēm</i>	<i>annim</i>	<i>annam</i>
seven	<i>pítu</i>	<i>pitó</i>	<i>pitú</i>	<i>pitú</i>	<i>pitú</i>	<i>pitú</i>	<i>pitto</i>	<i>pitto</i> .

In all these languages the gemination is real, that is, the two consonants are distinctly pronounced, e. g., the *pp* of the word for "four" is sounded as in Ital. *Giuseppe*, and not as in Eng. *upper*.

The first two of the three examples follow the law of gemination of a single consonant following a pepet vowel (see below, pp. 927 ff.). But it is to be noted that the *t* of Phil. *pítu*, where the preceding vowel is not originally pepet, but *i*, is doubled only in Inibaloi and Bagobo, an indication that these two languages have a stronger tendency to gemination than the others, tho in this instance it is quite possible that the phenomenon is due to analogy with the gemination of the other numerals. This latter explanation is further borne out by the persistence of the single *t* of Phil. *batú* "stone" in all the geminating languages here enumerated¹.

¹ BLAKE, "Contributions to Philippine Grammar", Jour. Am. Or. Soc., vol. 27, New Haven 1907, p. 336, has noticed the doubling of single consonants in Ilk. and Ibg., but one of the two examples given for Ibg., namely, *battu*, is erroneous, the correct form being *batú*. In the same article (pp. 331 and 332) attention is called to the varied vocalism seen in Tag. *bigas*, *dinig*, *siliđ*, the suffix *-in*, and *anim*, and their cognates in Bis. Bkl. Ilk. Pang. Mgd. Ibg. and Pamp. It is then stated "quite possible that this varied vocalism is the representation of a fourth

The *rr* written by Padre BENNÁSAR in Tir. words is not a case of gemination, but is the Spanish mode of representing a single *r* sharply trilled. In certain languages, notably, Ibg. and its dialects, double consonants are often the result of assimilation rather than gemination (see below, under consonant assimilation).

Consonant assimilation. — Cases of both partial and total assimilation¹ are to be found in abundance in certain philippine speech groups.

The most common illustration of partial assimilation is that of a nasal conforming to the class of the following consonant, a common example being the variants Tag., Pamp., Mgd., Sulu, Tir., Bgb., Kuy. *kambiñ* goat, and Bkl. Bis. *kandiñ*, Gad., Itw. *gandiñ*. The Ibg. word *kazziñ* shows total assimilation. The most striking example of partial assimilation presented by the material to be examined in this paper is that of the Pamp. change of a stop consonant to the class of the consonant immediately following. The consonants in question are most commonly brot into contact with each other as a result of metathesis, e. g. Pamp. *abpá* fathom from Phil. *děpa*, where, after metathesis, the dental sonant *d* becomes the labial sonant *b* before the labial surd *p*. In the same manner labial-to-palatal assimilation is shown by Pamp. *agkás*, from Phil. *bėkas* to shoot an arrow, and the labial *p* of Phil. *apdu* gall becomes the dental *t* before *d* in Pamp. *atdú*. This partial assimilation of stops is, however, very limited and of exceptional occurrence, even in Pamp., as is shown by Pamp. *atbú* (Phil. *tėbu*), *atbús* (Phil. *tėbus*), *abták* (Phil. *bėtak*), *akbág* (Phil. *kabag*), *akdál* (Phil. *kadėl*), *agtál* (Phil. *gėtėl*), *apdá* (contrasted with *atdú* for *apdú*), and the Pamp. variants *agpán* and *abpán* rule, standard.

Total assimilation is a characteristic of some languages, notably Ibg. and its dialects, e. g. Ibg. *ággu* gall (Phil. *apdu*), *ággau* day (Ilk. &c. *aldau*), the consonant of the RLD series becoming *g* in Ibg. as in *igún* nose and 'píga how much?, Ibg. *illúg* egg (Phil. *itlug*), Ibg., Itw. *uffú*, Gad. *úffu*, beside Pang. *ulpó* thigh. The Ilk. equivalent *luppó* shows metathesis and gemination. Assimilation follows metathesis in Ibg. *appá* (Phil. *děpa*) fathom (see below, table II). The case of Ibg. *tallú* &c. will be treated below (p. 935). The Ibg. assimilation of a final consonant to a following initial consonant does not concern us here.

Metathesis. — This, perhaps the most striking characteristic of the Indonesian languages, shows a high degree of development in Philippine speech, where its manifestations are exceedingly varied and often so complex as to render their classification difficult.

primitive Philippine vowel, an indistinct vowel like the Indo-European shewa (Cf. BRANDSTETTER, 'Tag. u. Mad.', p. 34), which in a similar way is represented by several different vowels in the various Indo-European languages (Cf. BRUGMANN, "Grundriß &c.", zweite Bearb., Straßburg 1897, Bd. 1, p. 170)". The existence of the pepet vowel in the IN parent speech had years before been established by the Dutch scholars and BRANDSTETTER, who had identified this obscure vowel with the prototype of the *i:u* correspondence of Tag. *bigás* and Bis *bugás*. My own study of the pepet vocalism of Phil. languages was begun in the Philippine Islands in 1901 and was suggested by BRANDSTETTER's treatment of the IN obscure vowel in his "Die Beziehungen des Malagasy zum Malaischen", Luzern 1893, pp. 21, 22, 23, *et passim*.

¹ Cf. SIEVERS, "Grundzüge der Phonetik", 5th ed., Leipzig 1901, p. 277.

A case commonly noted is that of the metathesis of two consonants thrown together by the syncopation of an intervening vowel from which the stress has been removed by the addition of a formative suffix, e. g. Tag. *aptán* from *atíp*, Bis. *ínnon* for *inumón* from *inúm*; but the cases of metathesis appearing in the material collected for the present study are mostly of a different character, in which the transposition is not of concurrent consonants, but of a consonant and an adjacent vowel or of two consonants more or less widely separated. Metathesis of a consonant and adjacent vowel is seen in Pamp. *altáu*, *abyás*, *atyás*, *abpá* (table II below), Ibg. *appá* (for *adpa* < *dapa*), Mgd. *alpá* or *arpá* (beside *lepá*, *repá*), and Ilk. *luppó* beside Pang. *ulpó* (see above).

Metathesis of consonants separated by a vowel is seen in Bkl. *gabát* (Phil. *bégat*) weight, Ilk. *gasút* (Phil. *gatus*) hundred, Ilk. *gessát* (Phil. *gétas*) to cut or break thread. Initial and final consonants exchange places in Ilk. *sagát* (Phil. *tégas*) hard, Ilk. *subbút* (Phil. *těbus*) to redeem, the Ilk. variants *gorróod* and *dollóog* thunder, and Pang. *samít*, Ilk. *sam'ít* beside Tag., Bis. *tam'ís* sweet.

Loss of intervocalic *l*. — Several languages show, with greater or less regularity, loss of an *l* between vowels, sometimes with, and sometimes without, resulting contraction. Sulu always drops *l* between two like vowels, which are then contracted, e. g. *dān* (Phil. *dalan*) way, *bī* (for *bili*, Phil. *běli*) to buy, *o* (for *olo*, Phil. *ulu*) head. The *l* is retained in Sulu *walu* eight but lost in *kauhan* (Cebú Bis. *kaluha'án*) twenty. The loss is less regular in Tag. where no resulting contraction takes place, e. g. *dāan* way, but *dālan* to sow; *bilí* to buy; *púo* or *púwo* ten (Phil. *pulu*), but *úlo* head. In Bontok "ten" is (*sim*)*pó'o*, while three and eight are *toló* and *waló*, respectively. Kankanai and Tingyan also have *tulú* (*toló*), but *wá'o* (Phil. *walu*), and (*sim*)*pó* ten, tho *l* reappears in Ting. *duapulú* twenty. In Isn. the Phil. numerals *tělu*, *walu* and *pulu* become *tiu*, *weu* and *piu*, respectively, while *l* remains in Isn. *sala* sin, and *tulid* straight.

RGH and RLD laws. — The phenomena of these laws, even within the limits of Philippine territory, are too varied and complex to permit of detailed study here¹. While the consonant of the RGH series appears in most Phil. languages as *g*, as contrasted with the *r* of Toba and Mal. and the *h* of Day. and Sangir, there are several of them in which it is represented by other sounds, notably *r*, *l* und *y*, tho the Phil. *g* often appears in the same languages alongside the other representatives. The following table, showing examples for the RGH consonant in initial, medial and final position, will present the more common cases:

	night	hundred	vein	rice	lip
Phil.	<i>gabi</i>	<i>gatus</i>	<i>ugat</i>	<i>bégas</i>	<i>bibig</i>
Ilk.	<i>rabi</i>	<i>gasút</i>	<i>urát</i>	<i>bagás</i>	<i>bibir</i> and <i>bibig</i>
Tir.	—	<i>ratus</i>	<i>urrat</i>	<i>begás</i>	<i>bewer</i>
Pang.	<i>lábi</i>	<i>lasús</i>	<i>ulát</i>	<i>belás</i>	<i>bibíl</i>

¹ For a more extensive study of these laws see "RGH Law in Philippine languages", JAOS vol. XXXI, pp. 70—85.

	night	hundred	vein	rice	lip
Inb.	(ka)l'bi(an)	dasus	ulat	bekás	—
Klm.	labil	—	—	—	bibil
Knk.	labi	gasut	uwat	—	—
Bon.	lafi	lasót	wath ¹	—	—
Lep.	labi	—	uat	—	—
Ban.	—	—	ulot	—	—
Ting.	lábi	kásut	—	bogas	—
Pamp.	—	gatus	uyát	abyás	—
Bat.	—	yatús	úyat	—	bibi.

Ilk. and Tir. are the *r*-languages, the *r* being more regularly found in the latter. The *l*-languages are Pang., Klm. and the Inb., Knk., Bon., Lep., Ban. and Ting. The *y*-languages are Pamp. and Bat. It is to be noted that most of these languages have also *g* in some of the examples, this *g* in a few cases being changed to the corresponding surd *k*.

Cases of apparent irregularity in the representation of the RLD consonant will be treated as they appear in the tables that follow.

Other phonetic peculiarities appearing in the material to be examined will be given attention only when deemed necessary in order to identify a word with its cognates in other languages.

We now proceed to the study of the pepet law by examining the material classified as outlined above (p. 921).

Table I: the *ap*-class.

	roof	plant	grasp	sharp	within, under	great, much	leech
Phil.	atěp	taněm	dakěp	tarěm	dalěm	dakě-l-a	limatěk
Tag.	átip	taním	dakíp	talím	lálím	dakilá, malaki	limátik
Pang.	atép	taném	dakép	tarém	dalém	dakél	—
Ilk.	atép	taněm	dakép	tadém	adále	dakkél	alimátek
Mgd.	atep	—	dakep	tare	idale	dakel	limatek
Tir.	atef	—	—	tarrem	dalem	dakel	limetek
Pamp.	atáp	tanám	dakáp	tarám	lalam	dakál	limátak
Ibg.	atóp	tanám	dakóp	tarám	aralám	dakál	alimatók ^k
Bkl.	atúp	tanúm	dakúp	tarúm	irárum	dakúl, dakulá	limátuk
Bis.	atúp	tanúm	dakúp	talúm	dálum	dakú	limátuk
Bgb.	atop	—	dakop	—	tadalom	dákol	limatok
Sulu	atup	tanam	dakup	—	ha-lum	dakola	limatok.

In the *ap*-class the operation of the pepet law is remarkably uniform. If we disregard Sulu *tanam*, which may have been borrowed from Mal., the examples in the above table show no exception to the rule that pepet becomes *i* in Tag., *e* in Pang., Ilk., Mgd. and Tir., *a* in Pamp. and Ibg., and *u* (or *o*) in Bkl., Bis., Bgb. and Sulu. The *o* of Ibg. *atóp*, *dakóp*, *alimatók*^k is no exception, as it regularly stands for an Ibg. *a* representing Phil. *ě* when followed by a final glottal stop (hamza) which represents one of the surd stops, *k*, *t* or *p*. This *o* has an open sound as in Ital. *può*, and is entirely distinct from the Ibg. *u*. When a suffix is added to the root, the surd stop is restored and

¹ The Bon. examples in this paper are taken from JENKS, "The Bontoc Igorot", Manila 1936.

the Ibg. *a* reappears, e. g., *atór*, with the locative suffix *-an*, becomes *atappán* place of roof(ing) with Ibg. doubling of original *p*. Phil. *a* regularly remains unchanged in Ibg., e. g. *baggáʔ*, *taggáʔ* (table II below).

The consonant of the RLD series is given in the hypothetical Phil. words heading the tables as *r* when medial (*tarēm*), and as *d* when initial (*dalēm*) or final (*pusēd*, table V). This *r* is here used merely as a convenient symbol and is not to be considered as in any way indicative of the original character of the RLD consonant, which in the majority of Phil. languages appears as *l* when intervocalic. I have chosen *r* in order to differentiate the RLD consonant from an original *l*.

The discussion of prefixed elements, as seen in the case of Phil. *dalēm* and *limatēk*, where the identity of the examples is evident, is here unnecessary.

Sulu *ha-lum* is for *ha-lalum* (<*ha-dalum*) with loss of intervocalic *l* and resultant contraction. The Phil. words for "great, much" show three variations: *dakš*, *dakəl* and *dakéla*. The first variation is shown by Bis. *dakú* and Tag. *malakí* (for *ma-dakí*). The intermediate *dakel* is the prototype of the majority of the examples, including, besides those here given, Batán *rakuh*, where *h* represents Phil. *l* (see below, p. 939). The third variation appears in Tag. *dakilá*, Bkl. *dakulá* (great beside *dakúl* much), and Sulu *dakola*, and probably in Klm. *dakólo* and Chro. *dánkulo*¹.

Table II: the *pa*-class.

	rice	hard	fathom	to chew	demolish	weight	erupt, float
Phil.	<i>bēgas</i>	<i>tēgas</i>	<i>dēpa</i>	<i>sēpa</i>	<i>gēba</i>	<i>bēgat</i>	<i>lētau</i>
Tag.	<i>bigás</i>	<i>tigás</i>	<i>dipá</i>	<i>sapá</i>	<i>gibá</i>	<i>big'át</i>	<i>litáu</i>
Pang.	<i>belás</i>	<i>segát</i>	<i>depá</i>	<i>sepá</i>	<i>gebá</i>	<i>belát</i>	<i>letáu</i>
Ilk.	<i>bagás</i>	<i>sagát</i>	<i>deppá</i>	<i>sapá</i>	<i>rebbá</i>	—	<i>lettáu</i>
Mgd.	<i>begás</i>	<i>tegás</i>	<i>lepá, repá, alpá, arpá</i>	<i>sepá</i>	<i>gebá</i>	<i>begat</i>	<i>letau</i>
Tir.	<i>begás</i>	<i>tegás</i>	—	<i>sefá</i>	<i>gebá</i>	<i>begat</i>	<i>letau</i>
Pamp.	<i>abyás</i>	<i>atyás</i>	<i>abpá</i>	<i>sapá</i>	—	<i>báyat</i>	<i>altáu</i>
Ibg.	<i>baggáʔ</i>	<i>taggáʔ</i>	<i>appá</i>	<i>sapá</i>	—	—	<i>látau</i>
Bkl.	<i>bagás</i>	<i>tagás</i>	<i>dupá</i>	<i>sápa</i>	<i>gabá</i>	<i>gabát</i>	<i>latáu</i>
Bis.	<i>bugás</i>	<i>tugás</i>	<i>dupá</i>	<i>supá</i>	<i>gubá</i>	<i>bug'át</i>	<i>lutáu</i>
Bgb.	<i>bugás</i>	<i>tuggás</i>	<i>duppá</i>	<i>suppa</i>	<i>gubbá</i>	—	<i>luttau</i>
Sulu	<i>bugas</i>	—	<i>dupa</i>	<i>sopah</i>	—	<i>bogat</i>	—

With the exception of the Ilk. and Bkl. examples, this class shows a uniform and undisturbed operation of the pepet law. Tag. *sapá* is an isolated exception for which I have found no parallel among the thirty words of this class which I have examined. The Mgd. variants for Phil. *depa* are interesting as showing the unstable representation of RLD in that language, the consonant occurring indifferently, as *r*, *l* or *d* (cf. further Mgd. *rugu*, *lugu* or *dugu* blood), and a peculiar metathesis in which *le*, *re* become, with change of vowel, *al*, *ar*.

¹ But see my paper "Consonant Changes and Vowel Harmony in Chámorro", "Anthropos", vol. VI (1911), pp. 136—146.

It is especially worthy of note that the geminating languages, Ilk., Ibg. and Bgb., show frequent doubling in this class, that is, of a consonant following the pepet vowel, while table I shows only one case of gemination (Ilk. *dakkél*) before the pepet vowel. Likewise in the following tables, as a general rule classes IV, VI and VII show doubling of the medial consonant in the geminating languages, as contrasted with classes III and V, in which no examples of gemination appear. Ibg. *táddag* is not an example of gemination, but of assimilation (Phil. *tindĕg*). It may therefore be set down as a working rule that: Those Philippine languages and dialects which permit of consonant gemination double a single intervocalic consonant preceded by a vowel representing original pepet, whatever be the nature of the following vowel; but this gemination does not take place between two vowels of different origin, the second of which is a pepet vowel.

Ilk. *bagás*, *sagát* and *sapá*, contrary to the above rule, show no gemination, and at the same time have *a* instead of *e* in the first syllable, while the other Ilk. examples have the regular doubling and the *e* representation of pepet. The *bagás* type, tho constituting half the examples here given, is exceptional (see additional list of *pa*-class examples given below), but the regular coincidence of the *a* vocalism and the single consonant is significant, and not to be regarded as merely accidental. The identity of the three words with those listed as their cognates in other Phil. languages is unquestionable, from both the semantic and the phonetic standpoint, the metathesized *sagát* being supported by Pang. *segát* and the similarly metathesized Ilk. *subbút* (Phil. *těbus*) to redeem (table VI), and the pepet origin of the first *a* of *sapá*, in spite of the isolated Tag. *sapá*, being further vouched for by Mal., Jav. *sapah* and Toba *sopa*. Thus we are prepared to treat these three words as forming a category of Ilk. words in the *pa*-class showing at the same time the ungeminated consonant and the *a* vocalism of pepet. The explanation of this striking phenomenon is simply that the pepet vowel is assimilated to the *a* of the following syllable when only a single consonant intervenes, while the attractive force of the *a* of the second syllable is not sufficient to affect the pepet vowel of the preceding syllable when the two vowels are further separated by gemination. The vowel *u* (*o*), on the other hand, has a stronger influence in Ilk. over the pepet vowel of the preceding syllable, as shown by Ilk. *punnó* (Phil. *pěnu*), *tubbó* (Phil. *těbu*), &c. of table VI, where the regressive vocalic assimilation takes place in spite of the intervening gemination. The following additional examples are given as further illustration of the pepet vocalism of the *pa*-type in Ilk. and Bkl.:

Phil.	Ilk.	Bkl.	Tag.	Bis.	Phil.	Ilk.	Bkl.	Tag.	Bis.
<i>bėkas</i>	<i>bekkás</i>	<i>bukás</i>	<i>bikás</i>	<i>bukás</i>	<i>lěna</i>	<i>lenńá</i>	<i>laná</i>	<i>liná</i>	<i>luńá</i>
<i>bětak</i>	<i>betták</i>	<i>baták</i>	<i>biták</i>	<i>butak</i>	<i>lětak</i>	<i>letták</i>	<i>laták</i>	<i>liták</i>	<i>lutak</i>
<i>běak</i>	—	<i>baák</i>	<i>biák</i>	<i>bú'ak</i>	<i>pěsa</i>	<i>pessá</i>	<i>pasá</i>	<i>pisá</i>	<i>pusá</i>
<i>děg'as</i>	<i>deg'ás</i>	—	<i>dig'ás</i>	<i>dug'ás</i>	<i>těna</i>	<i>tenńá</i>	<i>taná</i>	<i>tiná</i>	<i>túna</i> .
<i>gėtas</i>	<i>gessát</i>	<i>gatás</i>	—	<i>gutas</i>					

Ilk. *deg'ás* is no exception to the rule for gemination nor to the law of assimilation just stated, since the hamza takes the place of, and is equivalent to, an additional consonant.

Turning our attention now to the Bkl. words of this class, we find that they regularly show *a* for original pepet, instead of the *u* of the *ap*-class (table I), only two out of the fifteen examples cited showing *u*, viz., *dupá* and *bukás*. Is this Bkl. *a* to be explained also as due to vocalic assimilation as in the case of the Ilk. *bagás*-type? Our answer depends upon an examination of the Bkl. examples of the other classes where regressive vocalic assimilation could affect the pepet vowel, that is to say, those having the pepet vowel in the first syllable. In all of these classes there are Bkl. examples showing *a* for pepet, apparently without regard to the quality of the vowel in the next syllable, e. g. Bkl. *sapí* (Phil. *sěpi*), *panó* (Phil. *pěnu*), *danüg* (Phil. *děněg*), *lunúd* or *lanúd* (Phil. *lěněd*). On the other hand, Bkl. always shows *u* (*o*) for pepet in a final syllable (cf. tables I, III, V and VII). We thus discover that Bkl. has a tendency to represent pepet in the penultimate syllable by *a*, and is therefore not a *u*-language exclusively, but also an *a*-language in so far as the natural representation of penultimate pepet is concerned. We are prepared to say, then, that the first *a* of Bkl. *bagás* is not to be explained in the same manner as that of the Ilk. *bagás*, namely, as a case of assimilation, but the regular Bkl. vocalism of penultimate pepet. Such occasional exceptions as *dupá* and *bukás* are probably due to the working of analogy. For the metathesis of Bkl. *gabát* and Ilk. *gessát*, see above (p. 924). Worthy of note is the variety of the RGH consonant in Pang., Ilk. and Pamp., while the Tir. examples in table II show only *g* (see above, p. 926).

Table III: the *ip*-class.

	tooth	slave	cockroach	desire	to stand	black
Phil.	<i>nipěn</i>	(ě) <i>ripěn</i>	<i>ipěs</i>	<i>iběg</i>	<i>tinděg</i>	<i>itěm</i>
Tag.	<i>nipin</i>	<i>alipin</i>	<i>ipis</i>	<i>ibig</i>	<i>tindig</i>	<i>itim</i>
Pang.	<i>nipén</i>	<i>aripen</i>	<i>ipés</i>	<i>ibeg</i>	<i>talindég</i>	—
Ilk.	<i>nipen</i>	<i>adipen</i>	<i>ipes</i>	—	—	—
Mgd.	<i>nipen</i>	<i>uripen</i>	<i>ipes</i>	—	<i>tindeg</i>	<i>item</i>
Tir.	<i>kifen</i>	<i>rifen</i>	<i>ifes</i>	<i>ibeg</i>	<i>tindeg</i>	<i>itam</i>
Pamp.	<i>ipan</i>	<i>alipan</i>	<i>ipás</i>	—	<i>tindig</i>	—
Ibg.	<i>nipan</i>	<i>aripan</i>	<i>ipó'</i>	—	<i>táddag</i>	—
Bkl.	<i>nipon</i>	<i>oripun</i>	—	<i>ibüg</i>	<i>tindug</i>	<i>itúm</i>
Bis.	<i>nipon</i>	<i>ulipon</i>	<i>ipus</i>	<i>ibug</i>	<i>tindug</i>	<i>itúm</i>
Bgb.	<i>nipon</i>	—	<i>ipús</i>	<i>ibug</i>	<i>tindug</i>	<i>itum</i>
Sulu	<i>ipun</i>	<i>ipun</i>	—	—	<i>tindog</i>	<i>itum</i>

The *ip*-class, like the *ap*-class, shows remarkable uniformity of the pepet vocalism. The *i* of the first syllable evidently exerts no influence over the pepet vowel. Pamp. *tindig* and *tiníg* (Phil. *tiněg*, Tag. *tinig*, Bis. *tinog* voice) are exceptions for which there is at present no explanation. The possibility that they are borrowed from the neighboring language, Tagalog, is remote owing to their primitive meaning. Tir. *itam* is a Mal. loan word. The *o* of Ibg. *ipó'*, of which there are several examples in the tables that follow, is for Ibg. *a* as explained above (p. 927). In Ibg. *táddag* *n* is assimilated to the following *d* and the *a* of the first syllable is due either to an exceptional assimilation to the following *a*, or to analogy. The initial (ě) of (ě)*ripěn* will be discussed below (pp. 934 ff.).

Table IV: the *pi*-class.

	to buy	strip off	seed		to buy	strip off	seed
Phil.	<i>běli</i>	<i>sěpi</i>	<i>běŋ'i</i>	Pamp.	<i>abli</i>	<i>aspi</i>	<i>bini</i>
Tag.	<i>bill</i>	<i>sipit</i>	<i>binhi</i>	Ibg.	<i>balli</i>	<i>tappi</i>	<i>bini</i>
Pang.	<i>bill</i>	<i>sipit</i>	<i>bini</i>	Bkl.	<i>bill</i>	<i>sapi</i>	<i>banhi</i>
Ilk.	—	—	<i>bin'i</i>	Bis.	<i>bill</i>	<i>sipit</i>	<i>binhi</i>
Mgd.	—	—	<i>benih</i> (Mal.)	Bgb.	<i>balli</i>	—	<i>binni</i>
Tir.	<i>betlei</i>	<i>sefē</i>	<i>benē</i>	Sulu	<i>bi</i>	—	—

Unquestioned examples of the *pi*-class are few. Total regressive assimilation of vowels has here been more extensive than in any of the other classes, tho its operation has in some cases been so erratic as to defy classification.

So great is the apparent irregularity of vocalism here that the investigator is strongly tempted to set up a variable prototype, e. g., *běli*: *bili*, pending the identification of further material for comparison. Most of the examples, however, are readily explained as due to the law of vocalic assimilation restricted by an intervening consonantal increment, such as that produced by gemination, between the pepet vowel and the following *i*.

Before proceeding with the study of the Phil. examples, let us further justify their classification by reference to their cognates in some of the other related languages. The *ě* of Phil. *běli* is represented regularly according to the general pepet law (p. 920) in OJav. *wěli*, Mal. Bali *beli*, Toba *boli*, Mak. *balli*. Čam *blēi* shows loss of pepet as in *braḥ* (Phil. *bēgas*, Mal. *bēras*). But Day. *bili* and Mlg. *vidi*, in both of which we should expect *e*, show assimilation to the following *i*. For *sěpi* I have traced no cognates outside of Phil. territory. Cognate with Phil. *běŋ'i* are Mal. *benih*, Toba *boni*, which show the regular vocalism, and OJav. *winih*, Sund. *binih*, Mak. *biné*, Bug. *winé*, and Day. *binyi*, which show assimilation. The *h* of Tag. *binhi*, Bkl. *banhi*, and Bis. *binhi* takes the place of the hamza, as often in the *h*-languages (cf. Tag. Bkl. Bis. Bgb. Sulu *dahun*, Phil. *da'un* leaf). It is quite possible that the same holds true for the *y* of Day. *banyi*¹.

Returning to the Phil. material in table IV, we find in the Tag. examples neither difficulty nor assistance, since Tag. is an *i*-language. The Pang. Ilk. Bis. and Sulu examples all suffer assimilation of the pepet vowel to the following *i*. The Tir. words have regularly *e*. The *t* of Tir. *betlei* is obscure, but there can be little doubt of the identity of this word, as it is the only Tir. term for barter (buy or sell), and offers no other phonetic difficulty, the final *ei* being practically the same sound as the final *ē* of *sefē* and *benē*, and representing original *i*, just as *eu* in Tir. *bateu* stands for original *u*. Pamp. has assimilation in *bini*, but not in *abli* and *aspi*, where it is prevented by the intervention of two consonants brot together by metathesis. Likewise in Ibg. the pepet vowel is assimilated in *bini*, where only a single consonant separates it from the attracting vowel, but not in *balli* and *tappi*, where gemination

¹ BRANDSTETTER, "Mata-Hari", Luzern 1908, p. 24, considers the phonetic interrelation of these cognates "vielfach unklar". The Ilk. variant *beni* given in this citation is not found in the LÓPEZ-CARRO Iloko dictionary, nor have I found it in other sources.

takes place. Ibg. *tappi* has *t* for Phil. *s* regularly as in *taki'* (Phil. *sakit*) pain. Bkl. here wavers between the regular *a* and assimilation. Most peculiar and inconsistent of all the examples studied for any class are the Bgb. *balli* and *binni*, especially when we compare here Bgb. *palli* (IN *pili*) to choose, showing *a* for an unmistakably original *i*.

Mal. *sepit*, Sund. *jepit*, Jav. *sapit* (with exceptional *a*) pinchers must be referred to a prototype having *pepet* in the first syllable, which suffers assimilation in Mak., Bug. *sipi*. The Phil. cognates have *i* in both syllables in all the eleven languages of the classified tables: Tag., Pang., Ilk., Mgd., Pamp., Bkl., Bis., Bgb. *sipit* (with varying accent), Ibg. *sipi'*, Tir. *sifit*, Sulu *gipit* (if *g* can be explained). Whether assimilation of the *pepet* vowel has here acted independently in the various Phil. languages or had already taken place in the Phil. prototype is an open question; but that the IN prototype was a word showing *pepet*, and that the penultimate *i* of the non-*i* languages is a result of assimilation at some stage of IN speech evolution is, in my opinion, beyond doubt. A good example of the *pi*-class outside of Phil. territory is IN *tēpi* edge, border, which shows the regular vocalism in Mal. and Jav. *tepi*, Toba *topi*, Mak. *tappi*, Bug. *teppi*. It seems probable that assimilation is prevented in the Mak. and Bug. examples by the intervening consonant gemination as in Mak. *balli*, while it appears in Mak. *biné*, *sipi* and Bug. *winé*, *sipi*. If this is true, we have in Mak. and Bug. an exact parallel to the Phil. law of vocalic assimilation. The only possible Phil. cognates of Jav. *tepi* &c. which I have been able to trace are Bkl. *tapi* to lack little of, Bis. *tapi* edge of boat, Pang. *tāpi* board, and Ilk. *tappi* to fill to the edge, run over. If these are to be with the non-Philippine words, which to me seems more than probable, the uniform Phil. *a* is very obscure.

Table V: the *up*-class.

	navel	brain	hair	knee	worm	snake	yes
Phil.	<i>pusēd</i>	<i>utēk</i>	<i>buēk</i>	<i>tuēd</i>	<i>ulēd</i>	<i>ulēg</i>	<i>uē(n)</i>
Tag.	<i>pūsud</i>	<i>ūtak</i>	<i>buhók</i>	<i>túhod</i>	<i>óod, ówod, óhod</i>	—	<i>óo</i>
Pang.	<i>puség</i>	<i>uték</i>	<i>buék</i>	—	—	<i>ulég</i>	<i>on</i>
Ilk.	<i>pūseg</i>	<i>útek</i>	<i>boók</i>	—	—	<i>úleg</i>	<i>wen</i>
Mgd.	<i>puset</i>	<i>utek</i>	<i>buk</i>	—	<i>uled</i>	<i>ular</i> (Mal.)	<i>wai</i>
Tir.	<i>fused</i>	<i>utek</i>	<i>ebuk</i>	<i>etur</i>	—	<i>urrar</i>	<i>hoo, hēe</i>
Pamp.	<i>pūsad</i>	<i>útak</i>	<i>buák</i>	<i>tud</i>	<i>ulád</i>	—	<i>ówa</i>
Ibg.	<i>futád</i>	<i>utók</i>	<i>vu^k, vu^t¹</i>	<i>tuád</i>	—	<i>ulág</i> mouse	<i>uwán</i>
Bkl.	<i>pusód</i>	<i>hútuk</i>	<i>búhuk</i>	<i>túhud</i>	<i>úlud</i>	—	<i>óho</i>
Bis.	<i>púsod</i>	<i>útok</i>	<i>buhók</i>	<i>túhud</i>	<i>úlud</i>	—	<i>óo</i>
Bgb.	<i>pusod</i>	<i>utuk</i>	—	—	<i>olod</i>	—	<i>oo</i>
Sulu	<i>pusud</i>	<i>utuk</i>	<i>buhok</i>	<i>tuhud</i>	<i>ud</i>	—	<i>hu.</i>

¹ The correct Ibg. word is *vu^k*, and not *vu^t*, tho the latter is the only form given by PAVO in his "Diccionario Español-Ibanág" (sic), Manila 1867. Both forms are given in the older work of BUGARÍN, "Diccionario Ibanag-Español", Manila 1854, and *vu^k* only in a still older MS Ibg.-Span. dictionary in my possession. The *k* form is also supported by the testimony of the Ibg. dialects Gad. and Itw., which have *buk* and *ahúk*, respectively, the final *k* being here fully pronounced. As the original final surd stops are not distinguished in pronunciation in Ibg., where they pass into hamza, except when supported by a suffix, they are often confused with each other in that language. This is especially frequent with words, which, like *bu^k*, have no

With the exception of Tag., the languages here present the regular pepet vocalism, unless pepet is lost entirely as occurs in several cases, where the two vowels are concurrent, e. g., Pang. *on*, Mgd. *buk*, Tir. *ebuk*, *elur*, Pamp. *tud*, Ibg. *vu^k*.

This is probably best explained as an absorption of the weak pepet vowel by its neighbor. Sulu *ud* and *hu* are examples of contraction of two concurrent similar vowels, the former after loss of the intervening *l* (see above, p. 924). In some words, however, Sulu, being an *h*-language, bridges the hiatus between two vowels by the intercalation of *h*. Phil. *buëk* and *tuëd* show this *h* uniformly in Tag., Bkl., Bis. and Sulu. *buhuk*, *tuhud*.

Tag., which has hitherto shown regularly *i* for pepet, here deviates from its regular vocalism, and, with the single exception of the isolated *útak*, substitutes *u(o)*. We evidently have before us an example of progressive vocalic assimilation, which is not paralleled elsewhere in the material of the eleven languages here tabulated, unless the isolated Ilk. *boók* is thus to be explained. The assimilation with which we have to do in the other classes is regressive. Progressive assimilation is likewise doubtless the explanation of the second *u* of Sund. *buuk* hair and *tuur* knee¹, and of Batán *buúk*, *túud*, Klm. *tood*, Kuy. *boók*. That this assimilation in Tag. is prevented by the intervention of more than one consonant is indicated by the regular *i* of Tag. *butlig* wart, whose pepet origin is vouched for by the cognates, Pang. *butlég*, Bkl., Bis. *butlóg*, Pamp. *butlig*. We are already prepared for this case of prevented assimilation by our study of the same phenomena in the *pa*-class and the *pi*-class.

The *a* of Tag. *útak* is an exception to which I know no parallel in Tag. BRANDSTETTER (Prodromus, p. 51) sets up the variant series *utak*, *utek*, *utok* to account for the vocalic variety seen in Tag. *ítak*, Jav. *utok* and *utëk*, and Mak. *otoq* (*q*=hamza). I am, however, strongly of the conviction that further investigation of the laws of pepet evolution as affected by the more powerful action of the laws of assimilation and analogy will establish the original identity of these various forms, and the preponderance of examples showing a vowel of unmistakable pepet origin, together with those whose

forms with suffix to preserve the character of the original stop. The erroneous *t* written by Payo and by Bugarín (or one of his numerous revisers) in addition to the correct *k*-form, is doubtless due to popular analogy with other Ibg. words of more or less similar meaning properly ending in original *t*, e. g. *kulút* kinky hair, *gunút* hair of the wild palm, *duddút* hair of the body. The Ibg. word, therefore, does not belong with Mal. *rambut*, as suggested by BRANDSTETTER ("Prodromus", p. 42), but with Toba *buk*, Sund. *buuk* and the Phil. words in *k*. For my orthography *v* instead of the *t* of the Spanish dictionaries and grammars, cf. my paper "F and V in Philippine Languages", p. 139.

¹ BRANDSTETTER, "Prodromus", p. 41, instead of setting up a dissyllabic IN prototype *buëk*, *tuëd*, from which both the dissyllabic and the monosyllabic forms are easily derived as explained above, considers the monosyllabic type the original one and then attempts to explain the longer forms Tag. *buhók*, *túhod*, Sund. *buuk*, *tuur* as extensions of this prototype, admitting, however, that the extension (Zerdehnung) seen in Bis. and Tag. *buhók* is "rätselhaft". In the same work (p. 48) the author shows how simply and naturally the dissyllabic prototypes with pepet: *těrás*, *těrab*, *běrat* degenerate, thru OJav. *twas*, *twab*, *bwat*, to New Jav. *tos*, *a-tob*, *bot*.

vowel could have developed from either *pepet* or another vowel, makes it certain that when such identity is established it will be on the basis of original *pepet*. That the positing of variant forms in general in the study of IN phonology and morphology is merely a convenient makeshift for a temporary classification of phenomena not yet sufficiently investigated, and hence does not commit the investigator to any theory that may later be proved untenable, is distinctly stated by BRANDSTETTER ("Mata-Hari", p. 53, par. 96), and this is the only possible method of proceeding to a scientific arrangement of many phonetic phenomena presenting problems awaiting solution in this comparatively new field of research.

The similarity, both in form and meaning, of Phil. *ulěd* and *ulěg*, together with the fact that most Phil. languages having the one word do not have the other, would at first sight suggest a confusion here of the final RLD and RGH consonants, and lead one to the conclusion that the word with a final consonant wavering between that of the RLD and the RGH series has come to have the exclusive meaning "worm" in some languages and that of "snake" in others. But in spite of the physical similarity of the two objects, worm and snake, they seem never to have been confused by the primitive Indonesian, certainly not by the Filipino, all of whose languages, so far as I have been able to examine them lexically, have distinct words for the two ideas. Thus the blank spaces under "worm" and "snake" in the above table (V) may be semantically filled out as follows; "worm": Pang. *bigis*, Ilk. *eggēs*, Tir. *sofot*, Ibg. *tuggit*; "snake": Tag. *áhas*, Mgd. *nipai*, Pamp. *ubiñan*, Ibg. *iráu*, Bkl., Bis. *hálas*, Bgb. *bakossan*, Sulu *has* (the Tag., Bkl., Bis. and Sulu words being, of course, identical). Under none of the definitions given is there any suggestion of confusion between the concepts "worm" and "snake". Add to this the uniform RLD consonant in the words having the former meaning and the equally uniform RGH consonant of the others, as well as the existence in Mal. of both *ulat* (*hulat*) worm and *ular* snake¹, and the probability of confusion of the two prototypes disappears.

The exceptional *a* of Tir. *urrar* may be due to the influence of the adjacent *r* sounds. The *w* of Ilk. *wen* and Mgd. *wai* represents the original *u* which, after loss of accent, has weakened to a semivowel; that of Pamp. *ówa* and Ibg. *uwán* is a semivocalic glide developed between the two vowels, while in Bkl. *óho* the *h* is inserted in *búhok*, *túhod*. The vocalism of Mgd. *wai*, where we should expect *we*, is unclear. The Tir. variants *hoo*, *hēē* exemplify a law of vocalic interchange peculiar to Tir., and as yet little understood, but paralleled by the Tir. pluralizing variants *de*, *do*, *da*.

Table VI: the *pu*-class.

	full	sugar cane	redeem	pedere	sound	to sate	to boil
Phil.	<i>pěnu</i>	<i>těbu</i>	<i>těbus</i>	<i>ětut</i>	<i>těnug</i>	<i>běsug</i>	<i>sěbu</i>
Tag.	<i>punó</i>	<i>tubó</i>	<i>tubós</i>	<i>utót</i>	<i>tunóg</i>	<i>busóg</i>	<i>subó</i>
Pang.	<i>pánu</i>	<i>tabú</i>	—	<i>atót</i>	<i>tanól</i>	—	<i>sabó</i>

¹ The *t* of Mal. *ulat* is for the sonant *d* of the RLD series by the law of final stop consonants, the *r* of *ular* regularly for RGH.

	full	sugar cane	redeem	pedere	sound	to sate	to boil
Ilk.	<i>punnó</i>	<i>tubbó</i>	<i>subbút</i>	<i>uttót</i>	—	<i>bussúg</i>	<i>sobbó</i>
Mgd.	<i>penú</i>	<i>tebu</i>	<i>tebus</i>	<i>tud</i>	<i>tanuk</i>	—	—
Tir.	<i>fenó</i>	—	<i>tebús</i>	<i>etút</i>	—	<i>besor</i>	—
Pamp.	<i>apnú</i>	<i>atbú</i>	<i>athús</i>	<i>atút</i>	<i>atní</i>	<i>absí</i>	<i>asbó</i>
Ibg.	<i>pannú</i>	<i>tavvú</i>	<i>tavvú^t</i>	<i>attú^t</i>	<i>tannúg</i>	<i>battúg</i>	<i>tavvú</i>
Bkl.	<i>panó</i>	<i>tubú</i>	<i>tubús</i>	<i>atót</i>	<i>tanóg</i>	<i>basóg</i>	<i>sabó</i>
Bis.	<i>punó</i>	<i>tubó</i>	<i>tubós</i>	<i>utót</i>	<i>tunóg</i>	<i>búsog</i>	<i>subó</i>
Bgb.	<i>punnó</i>	<i>tubbó</i>	<i>tubbos</i>	<i>uttót</i>	—	<i>bussog</i>	—
Sulu	—	<i>tubu</i>	—	<i>utut</i>	—	—	—

Tag. shows *u* for pepet as in the preceding class, but here by regressive assimilation. Ilk. likewise has *u* for the same reason (cf. above, p. 931). Pang. shows *a* instead of the regular *e*. This is evidently a case of partial assimilation to the following *u*. The geminating languages here show doubling of the medial consonant in all the examples (see above, consonant doubling), and the Pamp. examples, excepting *atút*, show metathesis in the first syllable. Ilk. *subbút* is an example of metathesis of initial and final consonants not infrequent in that language (see above, under metathesis). Mgd. has an exceptional *a* in *tanuk*, which shows the surd *k* finally for the sonant *g*, as Mgd. *puset* for Phil. *pusěd* (table V). A comparison of the final consonantism with that seen in Mgd. *uled* (Phil. *ulěd*) and Mgd. *tud* (Phil. *ětut*) would indicate that final stops in Mgd. waver between surd and sonant, whatever may have been the original sound.

In Pamp. *atní* and *absí* we have a peculiar treatment of original final *ug*, the *g* of the RGH series becoming the semivowel *y* or *i*, which with the preceding *u* first forms a diphthong *ui*, from which the labial element is later lost after shifting of accent to the final component *i*.

The Bkl. words have the regular *a* for pepet in the penult in five of the seven examples here tabulated, in spite of the following *u* (cf. above, p. 931).

Table VII: the *pp*-class.

	excavate	pole	hear	cleave, stick	thorn	to close (hand)	six
Phil.	<i>lēbēñ</i>	<i>těkěñ</i>	<i>děneg</i>	<i>děkěť</i>	<i>těněk</i>	<i>kěmkěm</i>	<i>ěněm</i>
Tag.	<i>libiñ</i>	<i>tikiñ</i>	<i>diñig</i>	<i>dikiť</i>	<i>tinik</i>	<i>kimkim</i>	<i>anim</i>
Pang.	—	<i>tekén</i>	<i>deñel</i>	—	<i>tenék</i>	<i>kemkém</i>	<i>aném</i>
Ilk.	—	<i>tekkén</i>	<i>deññég</i>	<i>rekkét</i>	<i>tennék</i>	<i>kemkém</i>	<i>inném</i>
Mgd.	<i>lebeñ</i>	<i>teken</i>	—	<i>deket</i>	<i>tenek</i>	—	<i>aném</i>
Tir.	<i>lebeñ</i>	—	—	<i>deket</i>	—	<i>kemkem</i>	<i>enem</i>
Pamp.	<i>albán</i>	<i>atkán</i>	—	—	—	<i>kamkám</i>	<i>anám</i>
Ibg.	<i>labbán</i>	<i>takkán</i>	—	<i>dakkó^t</i>	<i>tannó^k</i>	—	<i>annám</i>
Bkl.	<i>lubún</i>	<i>tukún</i>	<i>dañúg</i>	<i>dokót</i>	<i>túnok</i>	<i>komkóm</i>	<i>anúm</i>
Bis.	<i>lubún</i>	<i>tukún</i>	<i>duñúg</i>	<i>dukút</i>	<i>tunúk</i>	<i>kumkúm</i>	<i>unúm</i>
Bgb.	<i>lubbún</i>	—	—	<i>dókkot</i>	—	<i>komkom</i>	<i>annám</i>
Sulu	<i>lubañ</i>	—	<i>duñuk</i>	—	<i>tunok</i>	<i>kumkum</i>	<i>unom</i>

This class, like the *ap*-class (table I), is remarkably uniform in its pepet vocalism. This is evidently due to the fact that the development of the pepet vowel is here undisturbed by the attractive influence of a neighboring dissimilar vowel.

Aside from the exceptional *a* in the ultima of Bgb. *annám* and Sulu *lubañ*, for which no explanation can here be offered, and the peculiar vocalism of the first syllable of Phil. *ěněm* to be treated below, the Bkl. shows the only peculiarity requiring special comment. It will be noted that in this class Bkl. has *a* for penultimate pepet only two of the seven examples listed, the other five showing *u*. The following additional list of words in the *pp*-class shows nearly the same proportion of Bkl. examples having *a* in the penult:

Phil.	Bkl.	Tag.	Other languages	
<i>běgkěš</i>	<i>bugkús</i>	<i>bigkís</i>	Bis. <i>búgkus</i>	Mal. <i>berkas</i>
<i>bětěk</i>	<i>butók</i>	<i>bittk</i>	Pang. <i>beték</i>	Ilk. <i>bették</i>
<i>dělěš</i>	<i>dolós</i>	<i>dills</i>	Pang. <i>delés</i>	Ibg. <i>dalló'</i>
<i>gětěl</i>	<i>gútul</i>	<i>gtil</i>	Pang. <i>getél</i>	Pamp. <i>agtál</i>
<i>někněk</i>	<i>noknók</i>	<i>niknik</i>		
<i>pětěš</i>	<i>pútus</i>	<i>ptis</i>	Bis. <i>putús</i>	Pamp. <i>aptás</i>
<i>sěgěd</i>	<i>sogód</i>	<i>sigid</i>	Tir. <i>seged</i>	Pamp. <i>asyád</i>
<i>těgěb</i>	<i>tagób</i>	<i>tigib</i>	Mgd. <i>tegeb</i>	Pamp. <i>atyáb</i>
<i>těřek</i>	<i>tárok</i>	<i>tldik</i>	Ilk. <i>teddék</i>	Pamp. <i>atdák</i>
<i>těřs</i>	<i>tadós</i>	<i>tiris</i>	Pang. <i>serét</i>	Pamp. <i>atdás</i>

Ibg. *dalló'* has an original final *t* for Phil. *s* regularly as in *tabbu'* (Phil. *těbus*), and Pang. *serét* has metathesis of initial and final consonants.

Penultimate *a* and *u* interchange in the Bkl. variants *lanúd*. *lunúd* to sink in water (cf. the cognates Pang. *lenéd*, Ilk. *lennéd*, Bis., Sulu *lunúd*). Thus we see that while the penultimate pepet vowel in Bkl. here, as in other classes, wavers between *a* and *u*, the latter predominates to such an extent that it may, for our purpose be considered the rule, and *a* the exception. If we contrast with this case that of the *pu*-class (table VI), where Bkl. regularly shows *a* in spite of an original *u* of the following syllable, we are forced to the conclusion that vocalic assimilation cannot explain the phenomena before us. In fact, the only certain case of vocalic assimilation in the Bkl. material studied is that of *bili* in the *pi*-class, beside the unassimilated pepet vowel of *sapi* and *banhi*.

Now a review of all the Bkl. material we have collected shows that pepet invariably becomes *u* (*o*) in a final syllable, and, as a rule, becomes *a* in the penult of all classes except the *pp*-class, where it regularly becomes *u*. Of the two pepet vowels we have seen that *u* is the more stable, and hence, if there are two pepets in the same word, naturally evolving like sounds, as is seen in all the other languages of the *pp*-class, the two vowels will naturally be *u* rather than *a*. The exceptions like *danúg* are explained as due to analogy, the *a-u* succession following that of the *pu*-class and the large number of other Bkl. words of the same vocalism.

A pepet vowel in initial position develops peculiarly in certain languages. This vowel most commonly appears as a weak, colorless *a*. Its most conspicuous examples are the IN numerals *ěněm* six and *ěpat* four, to which may be added Phil. (*ě*)*ripěñ* (table III).

The same *a* appears in the reduplicated syllable of Phil. *tět(ě)lu* three, which has become stereotyped in some languages while others show the simple IN form *tělu*¹.

¹ Cf. BLAKE, "Contributions to Philippine Grammar" in J. of the Am. Or. Soc., vol. 28, p. 204.

Phil.	Tag.	Pang.	Ilk.	Mgd.	Hlg.	Bgb.	Kuy.	Inb.
ěpat	apát	apát	uppát	apat	apát	appát	apát	áppat
ěněm	aním	aném	inném	anem	anúm	annám	aném	anním
(ě)ripěn	allpín	aripén	adipén	uripén	ulipón	—	—	—
tět(ě)lu	tatló	(taló)	(talló)	(telu)	tatló	tatló	tatló	(táddu)

The parenthesized *taló* and *telu* are from the unreduplicated prototype *tělu*. Ilk. *talló* and Inb. *táddu*, as well as Ibg., Gad., Itw., Yog. *tallu*, may phonetically represent either the simple or the reduplicated form. If they are from the simple *tělu*, the double consonant is the result of gemination (see above, p. 922), but if from the reduplicated *tět(ě)lu*, it is the result of regressive assimilation following syncopation of the intervening weak *ě*. It is probable, however, that the Ibg. *tallú* and Ilk. *talló* are, notwithstanding their similarity of appearance, from different prototypes, the former being from Phil. *tět(ě)lu* and the latter from Phil. *tělu*. The unassimilated *t* of Ilk. *itlóg* egg stands as evidence against the reduplicated prototype for Ilk. and the same may be said of the Inb. *táddu* in view of Inb. *exduk*¹ egg, where assimilation does not take place. In Ibg., on the other hand, Phil. *itlug* appears as *illúg*. With this evidence alone, Ibg. *tallú* could be referred to *tět(ě)lu* as well as to *tělu*, and the former prototype is suggested as the more probable by the Bat. *tatdú*² (Phil. *tět(ě)lu*).

Ilk. *talló*, *uppát*, *inném* show an exceptional variety of pepet representation which is difficult to account for. It is possible that the quality of the following consonant has here affected that of the weak vowel in question. Hlg. has, beside the forms here given, *toló*, *upát*, *unúm*, like the other Bis. dialects (except Kuy.).

The *a* vocalism of the original unaccented pepet which appears consistently in *tět(ě)lu*, *ěpat* and *ěněm*, in several languages and dialects instead of the regular pepet vowel peculiar to those languages is doubtless due primarily to the influence of the original *a* in the last syllable of all but one of the first five IN cardinals, *ěsa*, *dua*, *tělu*, *ěpat*, *lima*. Thus the original final *a* of *dua* would tend to give an *a* coloring, especially in counting, to the weak unaccented pepet of the following *tělu*, and this influence would have a still greater effect upon the more isolated pepet of the reduplicated

¹ Orthography of SCHEERER, "The Nabaloi Dialect", Manila 1905, p. 103; *x* represents the sound of *ch* in the Scotch word *loch*.

² *Tatdú* is doubtless the correct form. It is taken from a word list given to me orally by a Batán servant boy at Aparri (north coast of Luzón) in October 1904. This boy had recently arrived from his native island, Batán, and I hence consider his word list more reliable than that which I took one year later at Clavería (North Luzón) from a native of Batán who had many years before migrated with his family to Luzón. The latter gave *táddu*, which, if correct, shows assimilation of *t* to the following *d*, since Bat. does not double a single consonant. He similarly gave the word for goat as *kaddín*, which the servant boy had pronounced *kandín*. Furthermore, *tatdo* is the form found both in the Batán *Catecismo* of Padre RODRÍGUEZ (reprinted by RETANA in his "Archivo del Bibliófilo Filipino", vol. 2, Madrid 1896), p. 13, *et passim*, and in the Batán "devocionario" entitled "Nu Napia Amigo", Manila 1901, p. 62, *et passim*. I would therefore discard both *táddu* and the by-form *tatlo* given by SCHEERER, "The Batán Dialect as a Member of the Philippine Group of Languages", Manila 1908, Plate I.

form *tět(ě)lu*. The initial *a* of *apát* would in turn be due, either to the assimilative influence of the original *a* of the final syllable, or to analogy with the already established *a* of the first syllable of its predecessor, *tatlú*, or more probably, to both these influences combined. Finally, the *a* of *lima* exerts its influence upon the initial unaccented pepet of its successor *ěněm*, and the *a* thus resulting is now amply fortified by the analogy of the penultimate *a* of *tatlú* and *apát*. The *a*'s thus arising then become still more firmly established by mutual support under the natural operation of the laws of analogy.

A striking example of analogy is furnished by the Pamp. numerals *adwá* and *apulú*, which have prefixed an *a* owing to the initial *a* of *atlú*, *apát*, *anám*. For the *i* of *isá* one in non-*i* languages there seems to be no satisfactory explanation, unless we posit the variants *ěsa*, *isa*. Tag. and Bon. *isá* could be referred to either of these variants, but the following forms must go back to *ěsa*: Knk. *esá*, Kal. *eta*, Bat. *asá*¹, Bis., Isn. *usá*. Tgb. and Hlg. have both *usa* and *isa*. Other examples of the *isa* type are Bkl.², Pang., Pamp., Sulu, Mgd., Tgk. *isá*, Ilk., Ting. *maisa* (for *ma*+*isa*), Itw. *isa*, Ibg., Gad. *itte* (*t* regularly for Phil. *s* and *e* as in Ibg. *dúe* two beside *dúa*), Kuy. *isará* (lit. "one only"). The proclitic form *sa* seen in Bkl. *saró*, Inb. *saxéi*, Ibg. *táddai*, Bgb. *sabbad*, Mnb. *sabad*, Tir. *seba'an* one, Tag. *sanpúwo*, Bkl. *sampúlo*, Mgd., Bgb. *sapulu*, Gad. *táfulu* (with secondary Gad. accent and regular *t* for *s*), Pang. *samplo* ten (lit. "one ten"), and Mal., Jav., Sund. *sa* one and *sapuloh* ten may be explained either as a third variant beside *ěsa*, *isa*, or as *ěsa* with loss of the initial pepet when the word becomes proclitic. Čam *sa* may represent either *sa* or *ěsa*, it being a peculiarity of that language to suppress a penultimate pepet vowel, e. g., Čam *brah* (IN *běras*) rice, *klău* (IN *tělu*) three, *pak* (IN *ěpat*), *nam* (IN *ěněm*). An IN *u* is thus suppressed in Čam *sa pluh* (IN *pulu*) ten.

It is evident from the above examination of the pepet vocalism of the numerals, that in several languages they form a distinct category subject to a special secondary influence, namely, the combined operation of assimilation and analogy, and hence may be set aside as not belonging to the general phenomena of the pepet law. Excluding, then, this peculiar vocalism of unaccented pepet in the numerals and in the first syllable of the exceptional (*ě*)*ripěn*, we may now proceed to a more concise statement of the evolution of the indifferent vowel in each of the eleven languages above tabulated.

Tagalog: Pepet regularly becomes *i*; but when the vowel of an adjacent syllable of the same root word is an original *u* (*o*), pepet is assimilated to this vowel, becoming *u* (*o*), but not to a preceding *u* (*o*) if more than a single consonant intervenes, e. g. *púsud* (Phil. *pused*), *punó* (Phil. *pěnu*), but *butlíg* (Phil. *butlěg*).

¹ BLAKE, *op. cit.*, p. 203, explains the initial *a* of *asá* as prefix. I quote his explanation without comment: "Batan *asa* is probably the root particle *sa* which is found in the majority of the forms of one, with a prefix *a* probably identical with the *a* of Tagalog *ang*, just as the *i* of *iisa* is identical with the *i* of Pampangan *ing*".

² Bkl. *isá* is the form used in counting, cf. MARCOS DE LISBOA, "Vocabulario de la Lengua Bicol", Manila 1865, s. v. *isá*.

Pangasinan: Pepet regularly becomes *e*, exceptionally *i* or *a*. It appears as *i* by assimilation to an original *i* of the following syllable in the same root word (*bilí*: Phil. *běli*), and as *a* by partial assimilation to an original *u* (*o*) of the following syllable (*pánu*: Phil. *pěnu*).

Iloko: Pepet regularly becomes *e*, exceptionally *a*, *i* or *u*. It appears as *a* by assimilation to an original *a* of the following syllable in the same word when only a single consonant intervenes (*bagás*: Phil. *běgas*), and as *ě* or *u* by assimilation to an original *i* or *u*, respectively, of the following syllable of the same word (*bin'í*: Phil. *běni*, *punnó*: Phil. *pěnu*).

Magindanau: Pepet appears regularly as *e*, exceptionally as *i*. It becomes *i* by attraction to an original *i* in the following syllable of the same root word (*sipit*: IN *sěpit*).

Tirurai: Pepet becomes uniformly *e*, except in *sifit*: IN *sěpit*, where it becomes *i* lbg. assimilation to the *i* of the following syllable.

Pampanga: Pepet regularly becomes *a*, exceptionally *i* by assimilation to an original *i* of the following syllable in the same root word when only a single consonant intervenes (*bini*: Phil. *běni*, but *abli*: Phil. *běli*).

Ibanag: Pepet regularly becomes *a*, exceptionally *i* by assimilation to an original *i* of the following syllable in the same root word when only a single consonant intervenes (*bini*: Phil. *běni*, but *balli*: Phil. *běli*).

Bikol: Pepet regularly becomes *u*(*o*) in a final syllable and *a* in the penult; but if the original vowel of both syllables is pepet, it becomes *u*(*o*) in both. Before an original *i* of the following syllable in the same root word, it is sometimes assimilated, becoming *i* (*bilí*: Phil. *běli*), and sometimes becomes the regular penultimate *a* (*sapí*: Phil. *sěpi*).

Bisaya: Pepet regularly becomes *u*(*o*), exceptionally *i* by assimilation to an original *i* of the following syllable in the same root word (*bilí*: Phil. *běli*).

Bagobo: Pepet becomes *u*(*o*) except when followed by an original *i* in the next syllable of the same root word, when it either is assimilated, becoming *i* (*binni*: Phil. *běni*), or becomes *a* (*balli*: Phil. *běli*).

Sulu: Pepet regularly becomes *u*(*o*), exceptionally *i* by assimilation to an original *i* of the following syllable of the same root word (*bi* < *bii* < *bili* < Phil. *běli*).

Other languages and dialects. We now continue our study by examining the pepet vocalism of the following languages and dialects, one of which, Chamorro, tho not within Philippine territory, is conveniently classified here:

1. Ata (near Mt. Apo, S. Mindanao) ¹.
2. Banawi (mountains of N. Luzón).
3. Batán (Batán Islands, to N. of Luzón).
4. Bilan (mountains of S. Mindanao, S. of Ata territory).
5. Bontok (Igorots of Lepanto-Bontok province, N. Luzón).

¹ For more detailed geographical information cf. SCHEERER's sketch map in his work, "The Batán Dialect &c.", p. 17, and, for the Luzón territory, WORCESTER's authoritative work, "The Non-Christian Tribes of Northern Luzon", in the Philippine Journal of Science, vol I, No. 8, Manila 1906.

6. Chamorro (Marianne Islands).
7. Gaddang (Ibanag dialect, N. Luzón).
8. Inibaloi (Igorots, Benguet province, N. Luzón).
9. Isinai (mountains of Nueva Vizcaya province, N. Luzón).
10. Itawi (Ibanag dialect, N. Luzón).
11. Kalamian (N. Palawan).
12. Kankanai (Igorots of N. Benguet, N. Luzón).
13. Kuyunon (Bisaya dialect, Cuyo Islands, between Panay and Palawan).
14. Lepanto (mountains of N. Luzón).
15. Manobo (mountains E. of Gulf of Davao, S. Mindanao).
16. Samal (Samal I. Gulf of Davao, S. Mindanao).
17. Sambal (Zambales province, W. Luzón).
18. Tagakaolo (Apo range, W. of Gulf of Davao, S. Mindanao).
19. Tagbanwa (Palawan I.).
20. Tingyan (mountains of N. Luzón).
21. Yogad (Ibanag dialect of N. Luzón).

E-languages.

Lepanto: Pepet becomes *e*: *zelok* (Tag. etc. *itlug*, Mal. *telor*) egg, *oeg* (*ulëg*¹) snake, *tiñed* (*těñěd*) back of neck. The last example shows *i* in the penult. For loss of *l* in *oeg*, cf. Lep. *uat* (*ugat*) vein, where the consonant of the RGH series, appearing secondarily as *l*, is lost in intervocalic position, and *buan* (*bulan*) moon, where the *l* is original; but *i* seems not to be lost before *o(u)*, *zelok*, *olo* (*ulu*) head (cf. above, p. 924). The discrepancy between the final consonant sounds of *zelok* and *oeg* is more apparent than real, since final stops are generally not exploded in Philippine languages, and it is probable that to the German ear of SCHADENBERG, from whose list the above examples are taken, the same consonant appeared, now as *k*, now as *g*.

Kankanai: Pepet becomes regularly *e*, exceptionally *u(o)*: *esá* (*ěsa*) one, *epát* (*ěpat*) four, *eném* (*ěněm*) six, *ewég* (*ulëg*) snake, *toló* (*tělu*) three, *bú'ok* (*buěk*) hair, the *o* of the last two examples being the result of assimilation to a neighboring original *u(o)*. In this last respect, Knk. is sharply differentiated from the neighboring dialect Inb., which has *bú'ek*. The first *e* of *ewég*, on the other hand seems to be case of assimilation of an original *u* to an accented pepet vowel.

Inibaloi: Pepet regularly becomes *e*, exceptionally *i* and *a*: *atép* (*atěp*) roof, *ačálem* (Ilk. *adálem*, Tag. *lalim*) deep, *ačaxel* (*dakěl*) much, *bekás* (*běgas*) rice, *utek* (*utěk*) brain, *púseg* (*pusěd*) navel, *bú'ek* (*buěk*) hair, *úleg* (*ulěg*) snake; *atút* (*ětut*) pedere *táddo* (*tělu*) three, *áppat* (*ěpat*) four, *annim* (*ěněm*) six, *mačím* (*marěm*) afternoon. Where *a* occurs it is in the penult, and the two examples of *i* are in an accented final syllable ending in *m*. The *č* (= *ch* in *church*) of *ačálem*, *ačaxel*, and *mačím* is the regular representative in Inb. of the RLD consonant, and *x* (= *ch* in Scotch *loch*) is for intervocalic *k*, cf. also Inb. *koxo* (*kuku*) finger nail.

Kuyunon: Pepet regularly becomes *e*, exceptionally *a* and *u*: *idálem* (*iralěm*, Bis. *iálum*) below, *ráet* (Bis. *da'ut*, Tag. *la'it*) bad, *lieg* (Bis. *lí'ug*, Tag. *lí'ig*) neck, *ibeg* (*iběg*) desire, love, *ipen nípěn* tooth (with loss of initial

¹ When not otherwise indicated, the parenthesized form is to be understood as Phil.

ñ as in Pamp. *ipan* and Sulu *ipun*, table III); *aném* (ěněm); *tatló* (tět[ě]lu), *apát* ěpat; *punó* (pěnu) full, *tubús* (těbus) redeem, *bóok* (buěk). The numerals show the penultimate *a* (cf. pp. 935 and ff.), and the *u* (*o*) of the last three examples is the result of *u*-assimilation as in Tag.

Kalamian: Pepet regularly becomes *e*, exceptionally *u* (*o*): *eta* (ěsa), *epat* (ěpat), *enem* (ěněm), *kenái* (Bat. *anái*, Chro. *unai*, OJav. *hěni*) sand, *kiripen*¹ (ěripěň) slave, *bitonken* (bituěň) star, *kuled* (ulěđ) worm; *tolo* (tělu), *dakólo* (Chro. *dánkulo*, cf. above. p. 926) great, *tood* (tuěđ) knee. The first *o* of *tolo* and *dakólo* is the result of assimilation to the *o* of the following syllable, and the second *o* of *tood* shows assimilation to an original *u* (*o*) immediately preceding, as contrasted with *bitonken* and *kuled*, where progressive assimilation is prevented by intervening consonants. Klm. *eta* has *t* for Phil. *s* like the Ibg. dialects, e. g. Klm. *katawa*, Ibg. *atawa* (*asawa*) spouse, Klm. *toto*, Ibg. *tutú* (*susu*) uber. One of the chief characteristics of Klm. is a parasitic *k*, which is seen most commonly prefixed to an initial vowel, as in *katawa*, *keuai*, *kiripen*, *kuled*, sometimes in the interior of a word, as in *bitonken* and *takon* (Tag., Pang. *taón*, Mal. *tahun*) year, and sometimes finally, as in *lotok* (Bis. *lúto*, Tag. *lutó*) to cook², *polok* (IN *pulu*) ten.

Languages showing both *e* and *a*.

Batan: Pepet regularly becomes *e* in a final root syllable, and *a* in a penultimate syllable: *ñipěň* (ñipěň) tooth, *ipwés* (ipěs) roach, *puség* (pusěđ) navel, *uhed* (ulěđ) worm, *rahēt* (daět, seeunder Kuy) bad, *bituhěň* (bituěň) star, *ánem* (ěněm) six, *labeň* (lěběň) to bury, *adñeyen* (děňěg-ěň) hear (imv.), *asá* (ěsa) one, *tatďú* (tětlu) three, *ápat* (ěpat) four, *atút* (ětut) pedere; it becomes *u* by progressive assimilation in *túud* (tuěđ) knee, and *buúk* (buěk) hair, where no consonant intervenes, contrast *puség* *bituhěň*. Bat. has both *dadaké* and *rakuh* meaning great, the former being Phil. *dakě* (Bis. *daku*, Tag. *malakí*) with reduplication, and the latter the extended form *dakěl* (see above table I). For the exceptional *u* instead of *e* in *rakuh* there is no satisfactory explanation. In *sehseh*³ (Tag. *silsíl*., Ilk. Pang. *selsél*, Pamp. *salsál*, Ibg. *tattál* (Bis., Bkl. *sulsúl*), both syllables show *e* for pepet contrary to the rule for penultimate *a*. We have here the reduplication of a monosyllabic root as in the case of Phil. *kěmkěm* (table VII, p. 933), a type that is very common in all Philippine languages, and in such forms pepet seems always

¹ Written *quiripuen* in Padre JERÓNIMO's Vocabulario, the *u* being written after the labial *p* to indicate the obscure sound of *e*, cf. Padre COSGAYA's Spanish orthography of the Pang. cognate *aripuěň* (pronounced *aripen*, with *e* as in Ger. *sagen*).

² Padre JERÓNIMO's *coser* (p. 17 of the "Vocabulario Castellano-Calamiano") is evidently erroneously written for *cocer*. This is indicated, not only by the phonetic correspondence of the Phil. words, but by the meaning of the words in the list immediately preceding and following *coser*, the order being *comido*, *crudo*, *coser*, *serveza* for *ceíveza*), *vino* &c., where *serveza* shows the same error.

³ From the form written *ipanejsej* repent (imperative) in "Nu Nap:a Amigo, p. 421, *et passim*. The Phil. root *sělsěl*, which develops different shades of meaning in different languages, based on the general idea "to crush, blunt, rivet", has often in the reflexive and passive the derived meaning "be sorry, repent".

to develop the same vowel in the two syllables, as tho they were treated as separate words.

The *h* of *sehseh*, like that of *uhed* and *rakuh* is the regular representation of Phil. *l* in Bat., cf. also Bat. *uhó* (*ulu*) head, *hañyit* (*lañit*) sky, *rahan* (*dalan*) way. It is strongly aspirated, approaching the spirant sound of *g* in Ger. "Ziege", and hence is represented in the Span. orthography of *Nu Mapia Amigo* by *j*. When taking the word lists from natives of Batán Island I observed the close similarity of this sound to that Inb. *x* (see above, p. 938). The *h* of *bituhén* and *rahet* is parasitic, as often in the *h*-languages, Tag., Bis., Bkl., Sulu (cf. the medial parasitic *k* of Kalamian, p. 939), where it bridges the hiatus between two vowels, i. e., replaces intervocalic hamza.

The retention of Phil. *l* in Bat. *labeñ* is an exception for which I have found no parallel. Bat. *adñeyen* (*děñěg-ěñ*) shows metathesis of the first syllable and *y* for Phil. *g* (RGH) as regularly (see above, p. 924).

Togad. Gaddang and Itawi: These are dialects of Ibg. and, like that language, regularly represent pepet by *a*, which, however, is sometimes modified, becoming obscure *e* of the *e*-languages: Gad., Yog., Itw. *baggá* (*běgas*) rics, *tállu* (*tětlu*) three, *appát* (*ěpat*) four, Gad. *fútag* (*pused*) navel, Gad., Yog. *útag* (*utěk*) brain, Gad. *pannú* (*pěnu*) full, Gad. *attú*, Itw. *attu* (*ětut*) pedere, Gad., Yog., Itw. *anném* (*ěněm*) six, Gad. *ñipen*, Yog. *ñipén*, Itw. *ñipan* (*ñipěn*) tooth. This *e* may be considered as a secondary modification of *a* since original full vowels are often thus obscured in these dialects, e. g. Gad. *mápie* (Ilk. *mappýá*) good, Gad. *kámet* (Tag., Bis. *kamot*) hand, Itw. *memmemá* (*ma-mama*, IN *mama*) to chew, but Gad. *mámmama*.

Like Ibg., these dialects are characterized by consonantal gemination (*baggát*, *appát*), total regressive assimilation of consonants (*tállu*, see discussion of Tag. *tallú*, pp. 935 ff.), *f* for Phil. *p* before *u* (Gad. *fútag*, Itw. *fútag*, Yog. *tá-fulu*, Phil. *pulu*, but Gad., Yog., Itw. *appát*, *pitú* seven, and *t* for Phil. *s* except before *i* (Gad., Yog., Itw. *baggát*, Gad. *fútag*, Itw. *fútag*, Yog. *tagatút* [*sagatus*] one hundred, but Ibg. *sikú*, Gad. *síku*, Phil. *siku* elbow); but they differ from Ibg. in retaining unchanged the final surd stops, *k*, *t*, and *p* (*baggát*, *útag*) and the pepet *a* preceding such final surd stop (*útag*, but leg. *utók*).

U-languages.

Tingyan: Pepet regularly becomes *u* (*o*), exceptionally *a*, *e* or *i*: *dákon* (*dakě-n*) great, *bogás* (*běgás*) rice, *tulu* (*tělu*) three, *upát* (*ěpat*) four, *boók* (*buěk*) hair; *anám* (*ěněm*) six; *beken* (Day., Tir., Mgd. *beken*, Har., Sulu *bukun*) not so; *nebiñ* (*ñipěn*) tooth, *maisa*, for *ma + isa* (*ěsa* or *isa*) one. The material is not sufficient for an analysis of the exceptional vocalism, *a*, *e* and *i*. The *n* of *dákon* is doubtless a connective (the *ligazón* of the Spanish grammarians) like the *n* of Bis. *dakúñ balai* large house.

Isinai: Pepet becomes uniformly *u* (*o*): *osa* or *ossa* (*ěsa*) one, *opat* (*ěpat*) four, *onom* (*ěněm*) six, *lubu* (*lěběñ*) bury, *anon* (*kan-ěñ*, Tag. *kán'in*, Bis. *kán'on*) food.

The change of IN *k* to hamza seen in *anon* is a peculiarity of Isn. and may occur in any position, initial, medial, or final, e. g. *a* (*ka*) you (sing.)

in *Christiano á?*¹ Are you a Christian? *a(ak)* I in the answer to the above question, *O Ama, christiano á* Yes, Father, I am a Christian, *ana'* (*anak*) offspring, *le'ai* (*laki*) male. The loss of *ñ* in *lubu* has, so far as I know, no parallel in Isn.

Tagbanwa: Pepet regularly becomes *u* (*o*), exceptionally *i* or *a*: *bugas* (*bēgas*) rice, *itom* (*itēm*) black, *usa* (*ěsa*) beside *isa* (*isa*) one (see above, p. 936), *tulo* (*tělu*) three, *unon* (*ěněm*) six, *bo'ok* (*buěk*) hair, *madlom* (OJav. *malēm*, Mal. *malam*, Čam *mo'lam*, Ilk. *malēm*, Chro. *mačum*) night, *ka'un* (Bis. *ká'on*, Tag. *ká'in*) eat; *nipin* (*ñipěn*) tooth; *bituan* (*bituěn*) star. Tgb. *nipin* has initial *n* for IN *ñ*.

With the final *n* in *unon* for IN *m*, compare Tgb. *lina* (*lima*) five, but the *m* is retained unchanged in *itom* and *madlom*.

Chamorro: Pepet becomes *u* (*o*), exceptionally *e*: *átuf* (*atěp*) roof, *tānum* (*tanēm*) plant, *pugas* (*bēgas*) rice, *lótša* (Tag. *lisá*, Bis. *lusá*) nit, *túlo* (*tělu*) three, *gūnum* (*ěněm*) six, *hūnug* (*děněg*) hear; *nifen* (*ñipěn*) tooth.

The *e* of *nifen* is due to the *i* of the preceding syllable².

The consonantal peculiarities of Chro. illustrated by the above examples are the following: IN *p* becomes *f* (*átuf*, *ntjen*); IN *b* becomes *p* (*pugas*, cf. *pūlan*, IN *bulan* moon); the consonant of the RLD series becomes *h* initially (*hūnug*, cf. *hānum*, Phil. *danum* water); a parasitic *g* is developed (*gūnum*, cf. *gínem*, IN *inum* drink) and IN initial *ñ* is simplified to *n* (*nifen*, cf. *naan*, Phil. *ñalan* name).

Unclassified languages.

Banawi: Pepet becomes *i* in *olig* (*ulěg*) snake.

Bontok: In this dialect, the development of the pepet vowel, like that of other sounds, notably original *b*³, seems to be of a variable and uncertain character. It appears as *i* in *isá* (*ěsa* or *isa*), *ipát* (*ěpat*) four, *iním* (*ěněm*) six, *púsig* (*pusěd*) navel; as a light *ě* in the last syllable of *útěk* (*utěk*) brain, and *čūñ-něñ* (*děñ(ě)g-ěñ*) hear; as the sound of *u* in Eng. *but*⁴ in the first syllable of the last example, and in *owúg* (*ulěg*) snake; and as *o* in *foók* (*buěk*) hair and *toló* (*tělu*) three. In Bon. *čúkcúki* great is seen the Phil. *dakě* (table I) with reduplication of all except the pepet vowel, the original *a* being obscured to *ú*.

With Bon. *č* for Phil. *d* (RLD) in *čūñ-něñ* and *čúkcúki*, compare *čúwa* (*dua*) two. The *w* of *owúg* is a labial glide after loss of intervocalic *l* (see above, p. 924). With the *f* of *foók*, compare Bon. *lifo* (*ribu*) thousand.

In view of the vocalism of the numerals and *pusig* and *čúkcúki*, it is probable that Bon. should be classified among the *i*-languages, the other vowels being explained as cases of vocalic assimilation, total (*foók*, *toló*) or partial (*útěk*, *owúg*).

¹ This question and the following answer are copied literally from Padre ALARCÓN's "Catecismo", p. 32. 22, where *á* is written for 'a, and *á* for *a*'.

² Cf. my paper "Consonant Changes and Vowel Harmony in Chamorro", "Anthropos", vol. VI (1911), pp. 136—146.

³ Cf. JENKS, "The Bontoc Igorot", Manila 1905, p. 229, and my paper, "F and V in Philippine Languages", Manila 1908, in Division of Ethnology Publications, vol. V, part II, p. 137.

⁴ Cf. JENKS, *op. cit.*, p. 228: *ú* = *u* in *but*.

Sambal¹: Pepet becomes *i, e, a* or *u(o)*: *alaki* (*dakě*) large (Bol.); *nipen* (*ñipěn*) tooth, *kánen* (*kan-ěn*) food, cooked rice, *ánem* (*ěněm*) six, *ápat* (*ěpat*) four, *táro* (Bol.) *tólo* (Iba) three, *búyas* (*běgas*) rice, *bitúun* (*bituěn*) star.

Sbl. *nipen* shows *n* for original *ñ* as in several other speech groups, and *y* for the consonant of the RGH series in *búyas*, as in Pamp. and Bat. (see above p. 925).

Ata: This is probably an *a*-language: *tatló* (*tět(ě)lu*) three, *appát* (*ěpat*) four, *annám* (*ěněm*) six. In *ponnó* (*pěnu*) full we evidently have a case of regressive assimilation of which this same root has furnished so many examples in other languages. Ata, like Bgb., is a geminating language, as is apparent from the examples here given.

Bilan: This, like the preceding, is probably an *a*-language: *atló* (*tělu*) three, *faat* (*ěpat*) four, *aguaman* (*ěněm*) six. Bil., like Tir. and Tgk., is an *f*-language. With *faat* compare Bil. *fito* (*pitu*) seven. Metathesis is especially frequent and varied in character in this language. It is seen in the first syllable of *atló* and *faat*, for *taló* and *afat*, and in the last syllable of the root in *gasfaolan* (for *gas-falo-an*, IN *pulu*) ten, beside *atló falo* (*tělu pulu*) thirty. The peculiar form *aguaman* (*agwaman*) may be easily explained on the basis of Phil. *ěněm* and comparison with the other numerals in Bil. To *aman* for *anam* by metathesis, is prefixed the parasitic *gw* from *gwaló* (*walu*) eight (cf. Inb. *gwaló*, Chro. *gwálog*), the *g* analogy being assisted by the *g* of *nagfitó* seven, *gásium* nine, and *gasfaolan* ten, and to this increment is further added the initial *a* of the first three Bil. cardinals *anisu*, *aluú*, *atló*.

Manobo: Pepet becomes *u (o)* in *upat* (*ěpat*) four, *ika-unum* (*ěněm*) six, and *ponó* (*pěnu*) full. Mnb. *ikaltó* three (properly third) is formed from the ordinal prefix *ika* and Phil. *tělu* with syncopation of pepet and metathesis of the consonants thus brot together.

Tagakaolo: Pepet becomes *u (o)* in *ufat* (*ěpat*) four and *ka-nuon* (*ěněm*) six. The latter form, if correctly written, is difficult of analysis. Tgk. is an *f*-language: with *ufat* compare *fitó* seven and *folo* ten.

Samal: Pepet becomes *u (o)* in *toó* (*tělu*) three, *upat* (*ěpat*) four, and *ika-unum* (*ěněm*) six. One is *isa* in Sml. Syncopation of *l* appears in *toó* and *waó* (*walu*) eight.

Recapitulation.

I-languages: Tagalog, probably Bontok, and perhaps Banawi.

E-languages: Iloko, Inibaloi, Kankanai, Kalamian, Kuyunon, Lepanto, Magindanao, Pangasinan, Tirurai, Batán (*ā* in penult).

A-languages: Pampanga, Ibanag, and its dialects, Gaddang, Itawi, and Yogad, and probacly Ata and Bilan.

U-languages: Bagobo, Bisaya, Chamorro, Isinai, Sulu, Tagbanwa, Tingyan, and probably Manobo, Samal, and Tagakaolo. Bikol has *u (o)* in the ultima, and *a* in the penult except in the *pp*-class where it has *u*.

¹ The examples are taken from the lists in Appendix B of REED's "Negritos of Zambales" in „Ethnological Survey Publications”, vol. II, part. I, Manila 1904. The words were selected from the two colums headed “Zambal of Bolinao” and “Zambal of Iba”. Where the Bol. and Iba forms differ, I have so indicated in parenthesis.

Doubtful: Sambal.

It is seen from the above recapitulation that languages of the same class are often widely separated geographically, and conversely, that several classes may have representatives within a comparatively small area. In fact the different classes are so universally commingled geographically, that no given territory can be said to favor any one of the different vowels evolved from original pepet.

From a review of the classified phenomena of pepet vocalism as a whole, it is evident that deviations from the normal development of the indifferent vowel according to the regular operation of the pepet law are due almost exclusively to the interference of the laws of vocalic assimilation and analogy.

Our study has also developed the fact that some Philippine languages, like Malay and Malagasi, show a double pepet vocalism, one vowel regularly appearing in the penult and another in the ultima of the IN prototype, and that the Philippine languages, wherever they show this double vocalism, have *a* in the penult. This is the case of Batán and Bikol, and doubtless of the exceptional *a* seen in the penult of some Bagobo words, and sporadically elsewhere. That this penultimate *a* is not the result of assimilation or analogy, but an undisturbed and natural development of the indifferent vowel in a special position, has appeared from a searching investigation of the Bikol material, and the testimony of the Batán.

We have also found that several languages have a special penultimate *a* in the Phil. numerals *tělu*, *ěpat* and *ěněm*, due to the combined action of assimilation and analogy.

Bibliography.**1. Sources consulted for the Philippine languages and Chamorro.****Ata.**

MONTANO J. Rapport à M. le ministre de l'instruction publique sur une Mission aux îles Philippines et en Malaisie (1879—1881). Paris 1885.

Ragobo.

GISBERT MATEO. Diccionario Español-Bagobo. Manila 1892. (The dictionary proper is preceded by a grammatical sketch of the Bagobo language, pp. IX—XVI.)

— Diccionario Bagobo-Español. Manila 1892. (Not printed with the foregoing.)

Banawi.

SCHADENBERG ALEX. Beiträge zur Kenntnis der im Innern Nordluzons lebenden Stämme. (An article pub. in "Verhandlungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte", Nov. 16, 1889, pp. 649—727.)

Batan.

CONANT C. E. A list of Batán words (MS) orally taken from two natives of Batán Island, one of whom, a servant boy recently arrived from his native island, gave his list at Aparri, north coast of Luzón, Oct. 7, 1904, and the other, an elderly settler in Clavería, a small town on the northwest coast of Luzón, gave his list at the latter town, Nov. 9, 1905. About 200 words.

Dominican missionary or missionaries (not named). Nu Napia Amigo anmana Devocionario du chirin nu Ibatán á ichasantos nu cristiano: á pinarin da ni Padres Misioneros du Islas Batanes. Manila 1901. (Bound together with the following, which is also bound separately.)

— Visitas du Santísimo caní Santa María á pinayapu ni S. Alfonso Ligorio. Manila 1901.

- PAULA FRANCO DE and CASTAÑO NICOLÁS. *Diccionario Español y Batán*. (Date and place uncertain. About 200 items of this work have been copied by Retana, *Archivo del Bibliófilo Filipino*, vol. II, Madrid 1896, Prólogo, pp. XIII—XIX.)
- RODRIGUEZ JOSÉ. *Catecismo de la Doctrina Christiana*. Manila 1834. (Reprinted by Retana) *Archivo del Bib. Fil.*, vol. II, Madrid 1896, pp. 260—306.)
- SCHEERER OTTO. *The Batán Dialect as a Member of the Philippine Group of Languages of Ethnology Publications*, vol. V, part I, Manila 1008.

Bikol.

- LISBOA MARCOS DE. *Vocabulario de la lengua Bicol*. 2^a ed., Manila 1865. (The only dictionary. A folio vol. in 2 parts, Bkl-Sp. and Sp.-Bkl, 417 and 104 pp.)
- HERREJÓN SANTOS. *Lecciones de Gramática Bicol-Hispana*. Binondo 1882.
- VERA ROMÁN MARÍA DE. *Gramática Hispano-Bicol*. Manila 1904.

Bilan.

- MONTANO J. Raport &c. (see Ata).

Bisaya. (Cebuan.)

- CONANT C. E. *A Bisaya-English Dictionary* (MS) prepared at Cebú, P. I., 1906, with collaboration of Vicente Sotto and Juan Villagonzalo. About 5500 words.
- ENCARNACIÓN JUAN FÉLIX DE LA. *Diccionario Bisaya-Español*, 3^a ed. Manila 1885, 437 pp. fol. bound together with the following.
- *Diccionario Español-Bisaya*, 3^a ed., Manila 1885, 349 pp. fol. (The standard work for the Cebuan dialect. It also contains many words from other Bis. dialects.)
- ENCINA FRANCISCO. *Gramática Bisaya-Cebuana del P. FR. EN. AUGUSTINO CALZADO reformada por el M. R. P. FR. NICOLAS GONZALEZ*, Manila 1885.
- GUILLÉN FÉLIX. *Gramática Bisaya para facilitar el estudio del Dialecto Bisaya Cebuano*. Malabon 1898.
- ZUECO DE S. JOAQUIN RAMON. *Método del Dr. OLLENDORF para aprender á leer, hablar y escribir un idioma cualquiera, adaptado al Visaya*. 2^a ed. Manila 1884.

Bisaya. (Hiligaina. Spoken in Panay and Occidental Negros.)

- MENTRIDA ALFONSO DE. *Diccionario de la lengua Bisaya, Hiligaina y Haraya de la Isla de Panay*. Manila 1851. (This work comprises the first 460 pp. of a vol. of 827 folio pp. the second part which is the following item.)
- MARTIN JULIAN. *Diccionario Hispano-Bisaya*. Manila 1842. (The only large dictionary of the Panayan dialects. My access to this rare work was due to the courtesy of the Hon. T. H. Pardo de Tavera, who kindly allowed me to consult his copy in his library at Manila.)
- LOZANO RAYMUNDO. *Cursos de lengua Panniana*. Manila 1876. (Contains a Bisaya-Spanish dictionary, pp. 91—231.)
- MÉNTRIDA ALONSO. *Arte de la lengua Bisaya-Hiligayna de la Isla de Panay . . . corregido y aumentado por el M. R. P. JOSÉ APARICIO*. Tambobong 1894.

Bisaya. (Samar and Leyte.)

- SÁNCHEZ DE LA ROSA ANTONIO. *Diccionario Hispano-Bisaya para las provincias de Samar y Leyte*. Manila 1895. (480 folio pages, bound together with the following item.)
- Diccionario Bisaya-Español . . . para las provincias de Samar y Leyte*. Manila 1895. (332 pp. fol.)
- *Gramática Hispano-Visaya . . . de las provincias de Leyte y Samar*. Manila 1887. (Contains a most instructive *Compendio Visaya*, pp. 298—327. Note that the author wrote *Bisaya* [not *Visaya*] in his later work just listed.)
- FIGUEROA ANTONIO. *Arte del Idioma Visaya de Samar y Leite*. 2^a ed. Biondo 1872.

Bisaya. (Masbate and Ticao.)

- ROSA PABLO DE LA. *Vocabulario Visaya-Inglés — Método práctico sang ingles agud mapag-adalan sang mga taga isla sang Masbate cag Ticao*. Manila 1905.

Bisaya (of Cuyo — Kuyunon).

- AUGUSTINIAN FRIAR AN. *Adalan sa mga Christianos nga insultat sa cuyunon ig sa isarang Padre AUGUSTINO RECOLETO*. 2^a ed. Manila 1904. (A pamphlet of 72 pp. containing the Christian doctrine in Kuyunon.)

CONANT A. E. A word list of the Kuyunon dialect (SM) furnished orally by a native of Cuyo. Manila 1904. Contains the numerals and names of parts of the body (ca. 50 words).

Bontok.

JENKS A. E. The Bontoc Igorot. Ethnological Survey Publications, vol. I, Manila 1905.

Chamorro.

CONANT C. E. Consonant Changes and Vowel Harmony in Chamorro. Publ. in "Anthropos", vol. VI, pp. 136—146.

FRITZ GEORG. Chamorro-Grammatik. In "Mitteilung des Seminars für orientalische Sprachen an der königlichen Friedrich Wilhelms-Universität zu Berlin, Jahrgang VI, erste Abteilung: Ostasiatische Studien". Berlin 1903, pp. 1—27.

— Chamorro-Wörterbuch in zwei Teilen: Deutsch-Chamorro und Chamorro-Deutsch, auf der Insel Saipan, Marianen, gesammelt von G. F., kaiserl. Bezirksamtman auf Saipan. Berlin 1903.

IBAÑEZ DEL CARMEN ANICETO. Diccionario Español-Chamorro que dedica á las escuelas de Marianas el P. Fr. A. Ib. del C. Cura Párroco de Agaña. Manila 1865.

SAFFORD W. E. The Chamorro Language of Guam. Published serially in vols. V, VI and VII of the "American Anthropologist", Washington, D. C. 1903, 1904, 1905.

Gaddang.

CONANT C. E. A Brief Comparative Word List of the Yogad, Gaddang, and Itawi Dialects (MS). A list of 75 English words with their equivalents, in the three dialects taken orally from several natives in N. Luzón, 1904 and 1905.

RODRIGUEZ JOSÉ. Catecismo de la Doctrina Christiana en lengua Ga-dang impreso por primera vez el año 1833. 2^a ed. Manila 1897. (173 pp.)

Haraya.

(See above, Bisaya Hiligaina. Padre PEDRO CHIRINO gives the Haraya version of the "Ave Maria" in his famous work "Relación de las Islas Filipinas", 2^a ed. Manila 1890, p. 54. MÉNTRIDA, in his Hiligaina grammar [pp. 18—20] gives the Haraya "declinación" of the articles and pronouns. Padre HILARIO SANTARÉN wrote a "Catecismo Histórico" entirely in the Haraya dialect, printed by the Colegio de Santo Tomás, Manila 1877.)

Hiligaina.

(See Bisaya Hiligaina.)

Ibanag.

BUGARIN JOSÉ. Diccionario Ibanag-Español compuesto en lo antiguo por el R. P. Fr. J. B., reducido á mejor forma por el R. P. Fr. ANRONIO LOBATO DE STO. TOMÁS; compendiado por el R. P. Pr. JULIAN VELICHON, Vicario Provincial; reducido á método mas claro, con un suplemento, y dado á luz por el R. P. Fr. RAMON RODRIGUEZ, antiguo ministro en Cagayan y actual Procurador General de la Provincia del Santísimo Rosario, de orden de N. M. R. P. Provincial Fr. ANTONIO CARRILLO. Manila 1854. (The only large Ibg.-Span. dict. published. It is a folio vol. containing 12 + 280 + 76 pages.)

MS Ibanag-Spanish dictionary (title page lacking) containing 174 folios (348 pp. and an "Índice de las raíces anticuadas estrahidas de cuerpo del Diccionario para mayor comodidad" containing 16 folios to "quippal". It is very closely but clearly written and contains a large number of words and definitions not found in the foregoing.

PAYO PEDRO. Diccionario Español-Ibanág (sic). Manila 1867.

FAUSTO DE DUEVAS JOSÉ MARÍA. Arte Nuevo de la Lengua Ybanág. 2^a ed. Manila 1854.

(The so-called grammars of NOLASCO DE MEDIO and NEPOMUCENO are manuals in Ibg. for the study of Spanish.)

Iloko.

CARRO ANDRÉS. Vocabulario Iloco-Español. 2^a ed. Manila 1888. (The only large Ilk.-Span. dict., a folio vol. containing XII + 295 pp.)

FLORESCA ROMUAL DO. Vocabulary English-Ilocano. Vigan 1904. (237 pp. small 8 vol.)

LOPEZ AND CARRO. Gramática Ilocana. 3^a ed. Malabón 1895.

Inibaloi.

SCHEERER OTTO. The Nabaloi Dialect. Ethnological Survey Pub. vol. II, Manila 1905. (Corrected and checked by my own lists taken in Baguio, Benguet 1903, 1905, and 1906.)

Isinai.

ROCAMORA FRANCISCO. Catecismo de la Doctrina Cristiana en la lengua de Isinay ó Inmcas. Manila 176. (176 pages.)

CONANT C. E. Isinai-English Word List compiled from the foregoing. Baguio, Benguet, P. I., 1907 (MS).

Itawi.

(See Gaddang.)

Kalamian.

JERÓNIMO DE LA VIRGEN DE MONSERRATE. Vocabulario Castellano-Calamiano. MS of 1789 published by W. E. RETANA, Arch. del Bib. Fil. vol. II, pp. 207—224.

Kankanai.

CONANT C. E. Kankanai Word Lists (MS) taken orally from eight Kankanai boys, each being questioned privately, at Baguio, Benguet 1903. Fifty words, chiefly numerals and parts of the body.

LAGSACA M. (Quoted by SCHEERER, "Batán Dialect", p. 20 *et passim*.)

Kuyunon.

(See Bisaya of Cuyo.)

Lepanto.

SCHADENBERG ALEX. *op. cit.*, for Banáwi, q. v.

Magindanao.

JUANMARTÍ JACINTO. Diccionario Moro-Maguindanao-Español and Diccionario Español Moro-Maguindanao. Manila 1892. (The two parts bound in one 4th vol. 272 and 242 pp.)

— Gramática de la Lengua de Maguindanao según se habla en el centro y en la costa sur de la Isla de Mindanao. Manila 1892.

SWITH Capt. C. C. A Grammar of the Maguindanao Tongue. Washington, D. C., 1906. (A translation of the foregoing.)

Manobo.

MONTANO J. Rapport &c. (see Ata.)

Pampanga.

BERGAÑO DIEGO. Vocabulario de la lengua Pampanga en Romance. Reimpreso: Manila 1860. (The only large dictionary, 343 pp. fol., of which pp. 279—343 are taken up with a "Diccionario de Romance en Pampango".)

— Arte de la lengua Pampanga. Manila 1729.

FERNANDEZ ELIGIO. Nuevo Vocabulario Español, Tagalo y Pampango. 4th ed. Manila 1896.

PARKER LUTHER. An English-Spanish-Pampango Dictionary. Manila 1905.

Pangasinan.

COSGAYA LORENZO FERNANDEZ. Diccionario Pangasinan-Español. Manila 1865. (in two parts: "Diccionario de la lengua Pangasinana" and "Vocabulario Hispano-Pangasinan", 330+121 pp. fol. The only large dictionary and exceedingly rare. I secured my copy privately in Manila after searching for a copy for two years in vain.)

PELLICER MARIANO. Arte de la lengua Pangasinán ó Cabolóan. 3^d ed. Manila 1904.

Samal.

MONTANO J. Rapport &c. (see Ata.)

Sambal.

REED W. A. Negritos of Zambales. Ethnological Survey Pub. voll. II, part I, Manila 1904.

Sulu.

COWIE ANDSON. English-Sulu-Malay Vocabulary. London 1893.

HAVNES T. H. English, Sulu, and Malay Vocabulary. Published in Journal of the Straits Branch Roy. As. Soc., Dec. 1885 and Dec. 1886.

Tagakaolo.

MONTANO J. Rapport &c. (see Ata.)

Tagalog.

- NOCEDA JUAN DE and SANLUCAR PEDRO DE. Vocabulario de la lengua Tagala. Reimpreso en Manila 1860. (642 pp. fol. in two parts: "Vocabulario Hispano-Tagalog (sic)" pp. 423—642. The most complete and reliable dictionary.)
- NIGG CHARLES. A Tagalog English and English Tagalog Dictionary, Manila 1904. (360 pp. 8 vol.)
- MINGUELLA DE LAS MERCEDES TORIBIO. Ensayo de Gramática Hispano-Tagala. Manila 1878.
- SAN JOSE FRANCISCO DE. Arte y Reglas de la lengua Tagala. Manila 1832.
- S. AUGUSTIN GASPAR DE. Compendio del Arte de la lengua Tagala 3^a ed. Manila 1979.
- TOTANES SEBASTIAN DE. Arte de la lengua Tagala, y Manual Tagalog (sic). Binondo 1865.

Tagbanwa.

- EVERETT A. HART. Word list incorporated in SWETTENHAM's "Comparative Vocabulary of the Dialects of some of the Wild Tribes inhabiting the Malayan Peninsula, Borneo, &c.", *Journal of the Straits Branch of the R. A. S.*, June 1880.
- MARCILLA V. MARTIN CIPRIANO. Estudio de los Alfabetos Filipinos. Malabón 1895.

Tingyan.

- MEYER HANS. Eine Weltreise. Leipzig 1884.

Tigurai.

- BENNÁSAR GUILLERMO. Diccionario Tiruray-Español. Manila 1892.
- Diccionario Español-Tiruray. Manila 1893.
- Un P. misionero de la Compañía de Jesús (known to be Padre F. BENNÁSAR). Observaciones gramaticales sobre la lengua Tiruray. Manila 1892.

Yogad.

(See above, Gaddang.)

2. Other works which have been especially useful in the preparation of this article:

Set in ADRIANI N. Sangireesche Spraakkunst. Leiden 1893.

Set in BRANDSTETTER RENWARD. Malayo-polynesische Forschungen. Erste Reihe: II. Die Beziehungen des Malagasy zum Malaiischen. Luzern 1893. — Zweite Reihe: II. Tagalen und Madegassen. Luzern 1902. III. Ein Prodrömus zu einem vergleichenden Wörterbuch der malaio-polynesischen Sprachen. Luzern 1906. IV. Mata-Hari, oder Wanderungen eines indonesischen Sprachforschers durch die drei Reiche der Natur. Luzern 1908.

CABATON ANTOINE. Dix dialectes indochinois recueillis par PROSPER ODEND'HAL, administrateur des services civils de l'Indochine; étude linguistique par A. C. Reprint from the March-April, 1905, number of "Journal Asiatique", Paris 1905.

FAVRE L'Abbé P. Dictionnaire Malais-Français. Vienna 1875, 2 vols. 8vo., and Dictionnaire Français-Malais. Vienna 1880, 2 vols. 8vo.

FERRAND GABRIEL. Un texte arabico-malgache du XVI^e siècle, transcrit, traduit et annoté d'après les mss. 7 et 8 de la Bibliothèque nationale, being an extract from *Notices et Extraits*, vol. XXXVIII, pp. 449—576. Paris 1904.

FERRAND's great work on the Malagasi dialects, entitled "Essai de phonétique comparée du malais et des dialectes malgaches", Paris 1909, did not come to hand in time to be consulted for the present study.

HARDELAND AUG. Dajacksch-Deutsches Wörterbuch. Amsterdam 1859.

KERN H. Taalvergelijkende verhandeling over het Aneityumsch met een Aanhangsel over het Eromanga. Amsterdam 1906.

SCHMIDT P. W. Die Mon-Khmer-Völker, ein Bindeglied zwischen Völkern Zentralasiens und Austronesiens. Braunschweig 1906.

SIEVERS EDUARD. Grundzüge der Phonetik, 5^{te} ed. Leipzig 1901.

WORCESTER DEAN C. The Non-Christian Tribes of Northern Luzon, published in *The Philippine Journal of Science*, vol. I, no. 8. Manila, October, 1906.

Les Camacans¹.

Par l'abbé ETIENNE IGNACE, Membre de l'Institut historique de Bahia et du Musée National de Rio de Janeiro.

La tribu des Camacans ou Camacães, comme disent les Portugais², habite le sud de l'Etat de Bahia. «Et parmi les sauvages brésiliens connus sous le nom générique de Kamacans, on distingue la tribu des Mongoyos, héritiers du caractère primitif de la race célèbre des Tapouyas³.» Les Camacans Méniens constituent une autre branche de la grande nation qui sera l'objet de notre étude.

Aujourd'hui le plus grand nombre de ces Indiens est civilisé; on en rencontre peu à l'état sauvage.

Malgré cela, les Mongoyos sont peu connus; peu de voyageurs les ont visités. Les Capucins firent à peine autrefois quelques essais de catéchèse⁴.

Il est vrai, les Pères Bénédictins de Bahia vont inaugurer sous peu à Salobro un centre de mission pour la catéchèse des Camacans et des Patachos; ce sont ces bons religieux qui pourront nous renseigner, d'ici à deux ou trois ans, sur la situation présente de ces Amérindiens. Notre but sera plutôt historique. A l'aide des données fournies par les explorateurs, nous décrirons les anciennes coutumes de ce peuple.

I^o Particularités physiques.

Les Camacans sont enserrés entre les trois fleuves, Rio Pardo, Rio Ilheos et Rio de Contas. MARTIUS, au commencement du 19^e siècle évaluait leur nombre à deux mille têtes.

Comme autrefois, ils habitent dans de misérables huttes groupées en villages («rancharias»)⁵. Ils ont pour voisins les terribles Patachos, contre lesquels ils acceptent volontiers les expéditions de guerre qui leur sont confiées par les autorités du pays.

Les Méniens ou Meniengs habitent plutôt sur le Rio Belmonte.

¹ Bibliographie: 1^o MAXIMILIEN PRINCE DE WIED-NEUWIED, Voyage au Brésil (1815, 1816, 1817), trad. de l'allemand par Eyriès, Paris, 1822, t. III, pp. 150 sq. — 2^o Relation de FREI LUDOVICO LIORNE: manuscrit de la bibliothèque nationale de Rio de Janeiro, publié pour la première fois à la fin de ce travail. — 3^o FERDINAND DENIS, Descrição historica do Brazil (édition portugaise). Lisboa, 1844, t. II, pp. 298—303. — 4^o DEBRET, Voyage pittoresque et historique au Brésil, Paris, 1834, t. I, pp. 17 et 18. — 5^o SPIX und MARTIUS, Reise in Brasilien: zweiter Theil, München, 1828, pp. 691 sq. — 6^o IGNACIO ACCIOLI DE CERQUEIRA E SILVA, Dissertação historica... sobre as tribus indigenas que habitavam a provincia da Bahia, dans la «Revista do Instituto Historico de Rio de Janeiro», 1849, pp. 166 sq.

² «Die Nation der Camacans (von den Portugiesen bisweilen Camacães geschrieben)», MARTIUS, p. 692.

³ DEBRET, *op. cit.*, p. 17. — Cf. MARTIUS, p. 692 «und auch mit dem Namen der Mongioz, Mongoyós oder Monxocós bezeichnet...»

⁴ «Alle diese Indianer waren hier durch die Bemühungen eines ehrwürdigen Geistlichen von dem Kapuzinerkloster zu Bahia, FREY LUDOVICO LIORNE (von Livorno) versammelt, und so wie in den ersten Lehren der Kirche, im Ackerbaue unterrichtet worden.» MARTIUS, p. 691.

⁵ MARTIUS, p. 692. — Cf. DEBRET, p. 17: «Les forêts du Sertão, contigües aux Minas Geraës, sont le siège principal de cette étonnante peuplade de guerriers, et les bords du Rio Piabanha servent de limites à leur territoire et aux excursions des Patachos leurs voisins.»

« Leur teint, dit DEBRET, est d'un brun jaunâtre foncé, qui n'exclut pas un physique assez généralement beau. Robustes et musclés, ils vont entièrement nus comme les Botocudos, mais ils portent la chevelure longue et tombante jusqu'aux hanches; quelques-uns cependant, dérogeant à cet usage, coupent leurs cheveux au niveau de la nuque. Non contents de n'avoir pas de barbe au menton, ils ont l'habitude de s'épiler entièrement; quelques-uns même vont jusqu'à se couper les sourcils; mais tous sans exception se peignent le corps, pour se parer pendant les jours de fête, et ne manquent jamais de faire cette toilette lorsqu'ils veulent recevoir avec cérémonie les étrangers qui les visitent¹. » Tous ces détails se trouvent aussi dans l'ouvrage du prince de WIED qui fait observer, en outre, que la taille de ces Indiens est moyenne, leurs épaules larges, et le corps robuste.

Quant aux Méniens, comme ils proviennent du croisement des Nègres avec les Camacans, leur couleur est noirâtre et leurs cheveux crépus. Race déchue, leur langage est aussi dégénéré que leurs personnes; à peine quelques vieillards parlent-ils le camacan pur².

Pour le tatouage, les Mongoyos se barbouillent de longues raies noires, tandis que leurs femmes portent des demi-lunes concentriques sur le sein et des lignes sur le visage.

Qu'on se représente l'habitat pittoresque des Camacans, et l'on comprendra aisément l'instinct de liberté qui les anime. Il y a, certes, dans ces parages, un reflet du véritable Eden. Remontant le cours sinueux de l'incomparable Rio Pardo, on se trouve toujours entre des rives d'une végétation luxuriante, peuplées d'oiseaux de toute espèce (sabias, japùs, bemtivis, etc.). On arrive ainsi à Yacarandá où commencent à poindre les épaisses forêts, dans lesquelles on pourra rencontrer les Patachos et les Camacans. Quand on a joui d'un spectacle aussi grandiose, on est presque tenté d'abandonner la monotonie des villes pour entrer dans la compagnie de ces pauvres sauvages!

De leur liberté, les Camacans en sont très jaloux. « Et ces sentiments d'inquiète défiance, d'amour de la liberté, d'attachement au sol natal, ont toujours une telle puissance chez les plus sauvages des Mongoyos, qu'ils s'effraient d'une simple visite dans les cantons civilisés, ne séparant jamais l'idée d'hommes blancs de l'idée de tyrannie. Isolés ainsi sous leurs toits rustiques, ils frémissent encore aujourd'hui au souvenir des invasions européennes; et cette tradition de défiance et de haine transmise d'âge en âge, semble avoir puisé une nouvelle force dans les trois siècles qui l'ont nourrie. Aussi, à l'approche d'un voyageur étranger, leur premier soin est-il encore de cacher leur jeunes enfants, et surtout les enfants mâles, toujours poursuivis de la crainte héréditaire des cruautés du quinzième siècle³. »

Cependant les Mongoyos accueillent très bien les étrangers qui viennent les voir amicalement⁴. Le *caoui* (liqueur fermentée) ne manque pas dans ces occasions, et alors, on le comprend, les Indiens dansent toute la nuit.

¹ DEBRET, p. 18.

² DEBRET, p. 18.

³ DEBRET, p. 17.

⁴ MAXIMILIEN DE WIED, p. 165.

II^o Les Mœurs.

C'est surtout dans les villages que l'on peut observer avec intérêt la construction des cabanes camacanes, faites de bois et de terre, ainsi que la solidité de leurs toitures, revêtues d'écorces d'arbre. «Peu distantes les unes des autres, ces habitations sont toujours environnées d'un bocage touffu de bananiers¹.»

Les Mongoyos ont coutume de se tatouer avec du roucou, du génipape et avec une couleur brune qu'ils appellent *catua*². En dehors de ce premier vêtement par trop primitif, souvent ils n'en avaient pas d'autres. Maintefois les hommes se ceignaient avec le *tacanhoba*, à l'instar des Botocudos. Le vrai nom toutefois de cet étui chez nos Camakans était *kyranayka*. Quelquefois aussi les maris se coiffaient de bonnets de plume.

Les femmes portaient le *couyhi*, ou tablier formé de minces cordelettes suspendues à un cordon servant de ceinture³.

Aujourd'hui, les Mongoyos ont presque tous l'usage des vêtements⁴, du moins à en croire FERDINAND DENIS.

L'accoutrement le plus singulier est celui des chefs. Et à ce sujet laissons parler MAXIMILIEN DE WIED, l'ethnographe le plus célèbre des Camacans: «Le capitam mor Yoãa da Sylva Santos, dit-il, étant arrivé dans une de leurs «aldeas», y fut reçu avec solennité. Leur chef s'était barbouillé de rouge la tête, les pieds et les avant-bras; sa tête était ornée d'un beau bonnet de plumes; il portait sur l'épaule un gros cordon de coton teint en rouge et terminé par deux glands de dents d'animaux et de sabots de tapir; ses cheveux flottaient sur son dos; il tenait à la main une longue baguette de bois rouge, sans doute de brésillet, lisse et délicatement façonnée; il s'était peint un croissant noir au-dessus et au-dessous de l'œil⁵.»

Les Mongoyos ne dorment pas dans des hamacs, comme les Puris et beaucoup d'autres tribus, mais bien dans des lits grossiers préparés avec des écorces d'arbres⁶.

¹ DEBRET, p. 17.

² MAXIMILIEN DE WIED, p. 157.

³ MAXIMILIEN DE WIED, p. 160.

⁴ FERDINAND DENIS: «Os Camakans-Mongoyos têm adoptado, ao menos em parte, o uso dos vestidos; mas alguns ajuntão ainda esta especie de luxo aos singulares atavios, que o costume estabeleceu», p. 299. «O seu traje quotidiano (das mulheres) é uma especie de saia, industria sua, que, sem completamente lhes cobrir a nudez serve ao menos para disfarçal-a: um cinto deque pendem numerosos cordões colorados, semelhantes as rêdes, que na Europa se usão para preservar os cavallos das picadas dos insectos. Este vestido lhes chega até aos joelhos e não tolhe que se vejão as pinturas com que se adornão, assim como os homens, mormente nos dias solemnes. A tinta azulada de genipa, o alaranjado do rocù não sãõ as unicas côres de que em taes occasiões as mulheres fazem uso; da cortiça d'uma arvore, cujo nome ignoramos, ellas obtem certa tinta, de côr parda tirante a rubro a que dão nome de catua e que serve para variar as pinturas, sem as quaes uma festa seria, a seus olhos, incompleta.» pp. 299—300.

⁵ *Loc. cit.*, p. 165.

⁶ MAXIMILIEN DE WIED, p. 159. — Cf. FERDINAND DENIS, p. 300: «Os Camakans-Mongoyos não dormem em redes...; nus se estendem sobre grosseiras camas, e juntos descansão, cobertos com pedaços d'estopa, em torno d'um fogo que arde sempre na cabana.»

Quant à leurs aliments, ils se les procurent par la chasse et la pêche; et parfois ils sont assez peu délicats pour manger la viande même putréfiée: «Je trouvai, dit M. DE WIED (p. 166), dans leurs huttes, des pieds de tapir en putréfaction complète, et que pourtant ils mangeaient comme un morceau très friand; en revanche ils ne touchent pas à la chair du tatou noir (tatu verdadeiro) que les Européens recherchent beaucoup.»

Ils raffolent de miel sauvage; et ceux d'entre eux qui sont entrés dans la civilisation cultivent des plantes alimentaires, le manioc, le maïs, etc. Ils préparent le *caoui* avec du maïs ou la mandioca mâché douze heures auparavant; les grains mastiqués par les femmes sont crachés dans un vase d'argile; et la fermentation se fait dans l'eau chaude.

On *caouine* pour danser allègrement. Voici comment. L'un d'eux tient à la main un instrument fait de sabots de tapir, attachés en deux paquets à des cordons: cet objet se nomme *herenehedioca* et sert à marquer la mesure; car il rend un son très fort. On emploie aussi le *kekchieh*, calebasse creuse, munie d'un manche, et renfermant des cailloux.

Voici que la danse commence: quatre hommes légèrement penchés s'avancent, et, à pas mesurés décrivent un cercle en se tenant les uns derrière les autres; et toute la foule de répéter, non sans monotonie: «Hoï! Hoï! Hé! Hé! Hé!» Les femmes se mettent bientôt de la partie, s'avancant deux à deux et s'appliquant réciproquement la main gauche sur le dos. Et la danse se prolonge ainsi, tandis que, par intervalles, on puise à flots dans le *caoui*¹.

Ce n'est pas le génie industriel qui fait défaut aux Mongoyos. Leur poterie d'argile, par exemple, est faite avec beaucoup d'art. Indépendamment des armes et de divers ouvrages, ces Indiens vendent aux Européens des chandelles de cire qui répandent en brûlant une odeur agréable.

Les femmes sont très habiles à filer le coton. Elles tissent p. e. des sacs faits de cordons de coton, en lui donnant une couleur jaunâtre à l'aide de la teinture de *catuà*. Ces sacs qui servent à la chasse sont fort solides, bien qu'un peu pesants².

Mais là où se révèle encore plus le luxe industriel des Camacans, c'est dans le sceptre si soigneusement poli qui servait naguère au chef, et dans le *charo*, cette coiffure de plumes dont nous avons déjà parlé³.

Les Mongoyos ont aussi des armes bien travaillées. Ainsi leur *couang* (arc) est fait de brauna, dont la couleur est noire; sur toute la longueur du côté antérieur l'arme a une rainure un peu moins profonde que celle de l'arc des Machacalis. Très élastique et très vigoureux le *couang* excède la taille d'un homme.

Les flèches (*hoag*) sont aussi artistiquement travaillées: au dessous de la pointe est un long appendice de bois de brauna; ce n'est que plus bas que commence la hampe qui est en roseau et qui est ornée de plumes bariolées.

¹ Cf. MAXIMILIEN DE WIED, p. 168.

² FERDINAND DENIS, p. 300 «As mulheres tecem com não vulgar engenho, e tingem de varias côres, especies de saccos e rêdes que os homens levão sempre á caça.»

³ Ce bonnet est composé de plumes de perroquet et de *jurú*. Certaines tribus de l'Amazonie et des Guyanes possédaient des coiffures semblables.

Ils ont aussi des flèches de parure, minces et déliées, soit de bois de brauna, soit de brésillet¹.

Leur médecine est primitive; ordinairement on laisse tranquillement le malade dans l'indifférence. Cependant on n'ignore pas les emplâtres d'herbes mâchées, certaines décoctions et l'usage salulaire des bains. On ne doit pas oublier non plus l'usage de fumer les malades, ainsi que le pratiquent les *bogaï* des Arouaks.

Il ne nous reste plus qu'à dire un mot sur la vie de famille.

La femme, comme chez la plupart des sauvages, est traitée avec rudesse. Et même le prince de WIED (*loc. cit.*, p. 166) est trop optimiste en disant que les Camacans ne battent pas leurs femmes; car nous possédons des griffes d'once qui ont servi à châtier les pauvres créatures du sexe féminin.

Les jeunes gens arrivent à la puberté vers 15 ou 16 ans, mais ils se marient plus tard. Une fois leur choix fait, ils surveillent leurs femmes avec un soin jaloux, et punissent impitoyablement toute faute contre la fidélité².

III^e Religion.

Sur ce chapitre nous puiserons la plus grande partie des renseignements dans la relation du P. LUDOVICO LIORNE.

Au point de vue religieux, les Camacans sont en plein fétichisme, c'est-à-dire dans la seconde des trois étapes suivies par les Amérindiens dans leur évolution religieuse. Car ils admettent une foule d'esprits qui sont les âmes des morts; c'est à eux qu'ils adressent leurs prières. Ils les redoutent et les croient responsables des éclipses et des orages; ils se figurent même que les onces et autres animaux féroces ne sont autres que les hommes qu'on a maltraités autrefois sur la terre et qui reviennent se venger. Il est vrai, ils croient à un souverain Dieu ou *Gueggiahora* («être suprême»), qui, bien que invisible, habite au-dessus des astres qu'il gouverne; mais ils ne lui rendent aucun hommage d'adoration; voilà pourquoi ils n'ont pas encore atteint le dernier stade des religiosités américaines. D'un autre côté, et c'est un nouveau confirmatur de la «loi des trois étapes³» dans le Nouveau Continent, ce fétichisme camacan, second étage des croyances indiennes, est au dessus du magisme; celui-ci, en effet, a laissé des traces évidentes comme le *kekieh* (ou *maraca*), le chien tabou et les fumigations des malades.

¹ FERDINAND DENIS, p. 300 «As armas dos gueirreiros são mais elegantes que entre as outras tribus de Tapuyas. Seu arco (*cuang*) feito de madeiro de brauna, é d'uma linda côr escura e primorosamente polido; suas frechas são com o maior cuidado fabricadas, e ha mesmo uma especie a que chamão frechas d'adorno, feitas com tal primor que o escritor, que pela primeira vez da a descripção d'estas armas, não encontra facilmente expressões para pintar o assombro que a sua perfeição lhe causou.»

² MARTIUS, p. 695: «Die männlichen Camacans erreichen die Pubertät im [fünfzehnten oder sechzehnten Jahre, pflegen aber erst später ein Weib zu nehmen, welches sie mit der strengsten Eifersucht bewachen, und bei Verletzung der ehelichen Treue grausam bestrafen.»

³ Il va sans dire que nous ne préjugeons rien en faveur de la théorie de TYLOR. Car ce sera toujours un sophisme d'identifier le sauvage actuel avec l'homme préhistorique, et celui-ci avec l'homme originel.

Quant aux esprits, ce ne sont que les âmes des défunts. Celles-ci cependant n'obtiennent leur complète liberté qu'avec la putréfaction achevée. A partir de ce moment, elles parcourent les forêts, assistent aux conversations, aux danses, et sont les témoins de toutes les actions. Elles volent sans cesse dans l'espace éthéré qui sépare le ciel de la terre et ne quittent jamais ce paradis de bonheur, si ce n'est pour s'incarner de nouveau, par voie de métempsycose¹.

Les rites religieux sont subordonnés aux croyances. Aussi dès qu'un malade meurt, la troupe de ses amis se réunit aussitôt autour du cadavre; et, la tête penchée sur le mort, hommes et femmes poussent des hurlements terribles.

On laisse fort longtemps le cadavre sans enterrement. «Et avant de procéder à l'inhumation du cadavre devenue alors indispensable, on met d'abord dans la fosse une tasse nommée *couï*, ensuite une petite marmite de terre remplie de *caoui*.» Et dans la tombe, auprès du cadavre, ils placent des arcs et des flèches; après quoi ils ferment la fosse.

Les Camacans sont polygames, mais ne se marient jamais entre frère et neveu.

Le vol, la calomnie, l'homicide et l'adultère sont de grands crimes; mais le fait qu'ils pardonnent eux-mêmes ces fautes, montre qu'ils n'ont pas une idée bien élevée de la loi morale.

IV^o Langue².

La langue des Camacans est peu harmonieuse; elle abonde de sons nasaux et gutturaux, et de plus les Indiens coupent brusquement la fin des mots.

fille <i>krani</i>	œil <i>aenkoh toh</i> — <i>Ingonto</i>	gros <i>joghi</i>
fils <i>kraning, camaio</i>	ouïe <i>inon</i>	beau <i>schiohoh</i> — <i>ingoti</i>
frère <i>kejackguanang, ato</i>	bouche <i>aenkoh teiokah</i> —	blond <i>ghkothohoch</i>
mari <i>geitscheni</i>	dent <i>io</i> [initago]	obscur <i>cloda</i>
mère <i>deuzenhda, totzöhntan</i>	poitrine <i>guaentoh</i>	fétide <i>shihioehk</i>
père <i>geurtan</i>	cou <i>inkio</i>	grand <i>tau, goloch</i>
jeune fille <i>nihiranggea</i>	salive <i>jascho</i>	étendu <i>juani</i>
sœur <i>sacratan, jacrahada</i>	cheveu <i>iningé</i>	muet <i>schackrik-há</i>
jeune homme <i>nihietang</i>	sang <i>schoh, iso</i>	long <i>iroro</i> — <i>inéhé</i>
bébé <i>guaníng, intan, kanion</i>	ventre <i>anganiukoh</i>	rouge <i>huenichitoh</i>
grand père <i>gkoong</i>	nombril <i>guaeng ka</i>	vent <i>schikih</i>
homme <i>cahé</i>	barbe <i>loghé-guangdi</i>	feuille <i>erreh</i>
des hommes <i>tonil</i>	jambe <i>guang-getsu</i>	terre <i>eh, terré</i>
femme <i>achoum</i>	bras <i>igihia</i>	feu <i>tiakoh, hoghkoh</i>
front <i>acküh</i>	doigt <i>guangöhni tsoh</i>	étoile <i>pióng, pinia</i>
langue <i>an köh tschiali</i>	tête <i>inro</i>	lune <i>hathie</i> — <i>ié</i>
main <i>guangöhni kreschi</i>	cœur <i>nitodhi</i>	rive <i>hedoichedan</i>
<i>nighör</i> — <i>incrou</i>	vilain <i>saon</i>	mer <i>zan hieh</i>
mamelle <i>guangöhn ingara</i>	blanc <i>pa</i>	rameau <i>erreh</i>
nez <i>aenkoh ninikoh, indien</i>	haut <i>indé</i>	pluie <i>zan ranca</i>
oreille <i>incoco, aenköhni</i>	sûr <i>keschake dokoh</i>	soleil <i>jotze</i>
<i>kokah</i>	associé <i>kotahroh</i>	tonnerre <i>zangorai</i>

¹ DEBRET, p. 18.

² Cf. MARTIUS, Glossarium linguarum brasiliensium, Leipzig, 1867, Silva Guimaraes.

arbre *hé*
oiseau *honan*
bosquet *hinta*
chien *kaki*
chemin *ka*
chariot *kiona*
maison *tonvona*
chant *mingiah*
épine *incha*
couteau *keaio*
forêt *anto*
flèche *hain*
serpent *ti*
soleil *chiou*
crier *niang-kodi*
dormir *ioundoun*
se taire *aniounggon*
boire *inquá*
peindre *etitz*
tenir *dankoderef*
fuir *mainshépá*
manger *incona*
laver *ohorong*
sauter *jicko*

parler *schackrih moni*
cracher *ningkoah*
vivre *iphuih*
non *ho*
assez *koikih*
aujourd'hui *theonah, inon*
peu *tanfang*
beaucoup *hi*
demain *theru*
mais *kedou*
lui *hicamhi*
moi *itehgong* (ou) *micam*
mensonge *jooghuh*
nuit *coptagerih — onta*
jour *anhri*
prêtre *cama graram rokke-*
tabac *hiah* [toh]
clerc *roketoh*
diable *schik-iah*
tatu *pa*
tapir *eceré*
racine *kiao*
sel *eschiki, schonki*
eau *sin*

banane *incron*
feu *jaron*
coq *sadia*
herbe *asso*
œuf *sacré*
oiseau *sata*
fourmi *tolmandona*
porc *conia*
1 *uhætoh*
2 *ingu*
3 *ingu-tahueté*
4 *ing-hué*
5 *ueh-hié*
je veux aller *hamadi aeng*
il a mangé *kou kiamon*
ce n'est pas bien *saon*
mort *chaonia*
caïman *oné*
singé *caona*
nègre *catocanata*
mourir *jouna*
mordre *imbroy*
lait *anion*
mandioca *caion*

V^o Histoire.

Sur l'époque précolombienne, on ne connaît rien. MARTIUS, en se basant sur certaines coutumes, présume que cette tribu, habitait primitivement les campagnes et non les forêts¹. L'usage du sel peut même autoriser l'hypothèse d'une tribu du littoral de la mer . . . ; mais ce ne sont que des suppositions.

A l'époque de l'invasion portugaise, les Camacans occupaient les terres enserrées entre le Rio Pardo et le Rio de Contas. Ce fut le capitaine YOAÑO GONÇALVES DA COSTA, un aventurier venu du Portugal, qui les soumit en 1806. Voici dans quelles circonstances. Les Camacans attiraient des soldats et les faisaient périr. Un de ces imprudents, échappé au guet-apens, vint raconter la perfidie des Indiens à GONÇALVES DA COSTA. Celui-ci jura leur perte. A son tour, il invita les Camacans à un festin pendant lequel il les fit massacrer sans pitié; les Indiens échappés au carnage se réfugièrent dans les forêts. C'est à cet endroit que l'on fonda le village de Conquista, appelé ainsi, dit SAINT HILAIRE, «parce qu'en effet il a été conquis les armes à la main sur les indigènes²».

Le P. Capucin LUDOVICO DE LIORNE résida longtemps au milieu des Mongoyos, et c'est lui qui fonda le canton de S. Pedro d'Alcantara ou Ferradas.

Après ce missionnaire, les Camacans ont été visités par le prince de WIED, MARTIUS et SAINT HILAIRE.

Depuis leur soumission aux Portugais, les Camacans (civilisés ou sauvages) ont été les auxiliaires des Européens contre les Patachos.

¹ *Loc. cit.*, p. 694.

² Voyage au Brésil, t. I, p. 452. — Par décret de l'assemblée provinciale on éleva ce canton à la dignité de «villa imperial». — Cf. aussi SOUTHEY, *Hist. of Braz.* III, p. 692).

VI^o Généalogie ethnographique des Camacans.

Les Camacans, sans contredit, se rattachent à la grande famille des Gés, dont la branche centrale est formée par les Cayapos et les Timbiras du Maranhão et les Akuens. Ils sont une des nombreuses tribus dérivés des anciens Aymorés.

1^o Cette origine trouve un premier appui dans la parenté des langues, autant du moins que celle-ci peut se retrouver chez les Amérindiens. Ainsi, «cheveu» en mongoyo se rend par *ké*, et en cayapo par *iquin*; oiseau = *chano* en camacan, et *ichuné* en cayapo; lune = *ié* en mongoyo, et *oua* en chavante, etc.

2^o Les Gés orientaux ne connaissent pas l'usage des hamacs, ce que nous avons vérifié chez les Camacans.

3^o L'épreuve de la course, en portant un fardeau, existe pareillement chez les Timbiras et chez les Mongoyos; ainsi que la présence du sel pour assaisonner les aliments.

4^o Le voisinage des Patachós, des Cotochos, des Boruns etc. en est aussi un nouveau «confirmatur».

Relation du P. LUDOVICO LIORNE¹.

(Bibliothèque nationale de Rio de Janeiro, manuscrit 11431.)

«Relation abrégée sur les coutumes et la religion des Indiens Camacães, envoyée au Chanoine Magistral BENIGNO JOSÉ de Carvalho et Cunha, par l'illustre missionnaire barbadinho² Frei LUDOVICO qui résidait parmi eux».

«Les sauvages Camacães, cachés dans les forêts du district d'Ilheos, à la vue des astres lumineux du firmament reconnaissent qu'il est un être invisible pour les dominer et les diriger dans leurs rotations et mouvements périodiques. Ils le nomment, dans leur langue, Gueggiahora, ce qui signifie dans notre idiome Etre suprême.

«Leur entendement grossier ne leur permet pas de raisonner pour déceler dans cet Etre souverain les attributs qui le rendent digne d'adoration. D'où il résulte que chez eux, il n'y a ni culte, ni vestige de religion. Ils savent aussi que ce Dieu voit tous les phénomènes sensibles. Et comme de cette science divine ils n'ont qu'une idée confuse, privée de raisonnement, leur esprit inculte n'éprouve pour elle qu'un sentiment matériel d'admiration momentanée, et rien de plus.

«Ils admettent l'immortalité de l'âme, et se figurent qu'après sa séparation d'avec le corps, elle ne se retire pas tant que le corps n'est pas totalement putréfié et corrompu. Ils pensent que les âmes délivrées du corps parcourent les bois, assistent aux conversations et aux danses, et qu'elles sont témoins de leurs actions; qu'elles volent à travers l'atmosphère, ou à travers l'espace existant entre la terre et la lune, qu'ils considèrent comme la demeure exclusive des âmes de leurs défunts et le lieu de leur repos.

¹ C'est l'«Anthropos» qui publie pour la première fois ce mémoire intéressant, œuvre d'un Capucin du couvent de Bahia, le P. LUDOVICO LIORNE.

² Littéralement *barbu*; c'est le terme populaire pour désigner les religieux à barbe, et spécialement les Capucins.

«Ils prennent l'éclipse de la lune pour le signe certain de l'indignation de ces mêmes âmes, à cause d'un crime commis par eux, et, tant que la planète ne réapparaît pas totalement, ils se cachent, et se mettent en défense contre les bêtes féroces, dirigées, disent-ils, par une âme qui entre dans le corps de ces animaux pour se venger, par des morsures et des dégâts, d'une offense faite.

«L'un d'eux vient-il à mourir ou se trouve-t-il sur le point de mourir, tous se réunissent autour de lui; et à peine a-t-il expiré que le parent le plus proche lui exprime ses sentiments de douleur, accompagnés de pleurs. Et ensuite tous ensemble ils se mettent à pleurer de la même façon, jusqu'à l'heure de l'enterrement.

«Leur sépulture est une fosse bien garnie de bâtons et de feuilles, dans laquelle ils déposent le cadavre placé dans un tronc d'arbre ou une écorce d'arbre, en guise de cercueil; et après avoir achevé de couvrir la partie supérieure, ils remplissent de terre cette fosse, au milieu de cris plaintifs.

«Ils sont polygames, mais jamais ils ne se marient entre frères ou neveux¹.

«Le vol, la calomnie, l'homicide et l'adultère sont les grands crimes qu'ils reconnaissent pour tels, les réprouvent, et qu'ils vengent ou pardonnent eux-mêmes.

«Ils vivent sans remords; car ils ne savent pas qu'il y a un Dieu juste et rémunérateur: voilà pourquoi point de supplices, point de sacrifices, et aucun acte d'expiation.

«Ils se promènent tout nus; leur alimentation consiste dans la chasse, la pêche, les batates, le miel, et autres produits agrestes dont les forêts abondent. Ils vivent tous en commun, et s'entraident mutuellement dans les différentes nécessités de la vie.

«Dans ce système brutal dans lequel ils vivent, ils ne sont pas privés de lumière ni de connaissance suffisante pour discerner le bien et le mal, et les principes de la loi naturelle. A ceux qui obéissent à cette lumière et à ces principes, Dieu les a favorisés en leur envoyant un missionnaire pour les instruire, comme l'enseigne S. Thomas. Et beaucoup d'entre eux, plus de deux cents, ont été baptisés par moi-même. Ainsi j'ai vu pratiquement exécutée la doctrine du saint Docteur, avec la Providence manifeste de la grâce divine; et après avoir reçu le baptême, enfants et adultes, plus de deux cents jouissent maintenant de la félicité, etc. . . .»



¹ Nous traduisons littéralement.

Zulu Proverbs.

By the Rev. Father FR. MAYR, Pietermaritzburg, Natal.

The genius of a nation is mirrored in its proverbs. If it be so, a collection of proverbs of the Zulus should be a welcome contribution to the Ethnographic Review "Anthropos". Working under this supposition I brought this small collection up to 150 distinct proverbs with their literal translation and explanation of how they are used.

These proverbs clearly show how sententious the wisdom of the Zulus is and how shrewd their thoughts are. In some of them we find the very maxims which are current in Europe, dressed even in a similar, but more often in a different clothing. Other proverbs tell us at once that we have to do with savages, hunting in the wilds of Africa, herding their flocks of cattle, indulging licentiously their craving for plenty of meat, beer and wives, or engaged in war and troubled by superstitious fear of all kinds. Yet even then we find good qualities as well, especially a sense of justice and noble pride; so much so that it can well be said of a Zulu that he loves only those whom he fears. If a Zulu was in the wrong and knows it, he will like the master the more for having given him a good thrashing. Again we find him very sensitive to ridicule which upsets him more than the severest reproach. Some proverbs refer to historical facts of the time of the Zulu kings in the first half of last century; others refer to fables which are as old as the hills, rivers and mountains. Of most of these and many more proverbs which could be quoted must be said that they are admirable for their brevity and force.

1. *Inhlwa aibanjwa ngekanda isavela*. The winged termite is not caught by its head as soon as it appears. — Wait till you have heard the whole story before you judge or even answer.

2. *Ubude abupangwa*. Height is not reached in a hurry. — Do not be too hasty.

3. *Aku 'qili lazikota emhlana*. There is no cunning person whoever licked himself on the back. — Said of someone who has attempted some trickery beyond his cunning, and been found out.

4. *Amaqili katengani*. Cunning men do not deal with each other. — May be said of two people who know each other too well and keep in distance of each other. (The burnt child dreads the fire.)

5. *Akulahlwa imbeleko ngokufelwa*. The child's sack is not thrown away after the death of one child. — Because there might be another child forthcoming and the sack required to carry same. Therefore: Never despair in adversities. (Never say die.)

6. *Upakati kwomhlana nembeleko*. He is between the back and the sack (in which a Zulu mother carries her child on her back.) — Said of a person who has a great protector to assist him.

7. *Ul' iqili eli 'ntete zosiwa emuva*. He is cunning, whose locusts are roasted last. — Said of one who manages to get more than the rest of people.

8. *Isihlala 'ndawonye sidhla amajwabu*. The sitter-in-one-place eats the skin-scrapings. — Said of a lazy person who is poor on account of his indolence. (When work flies out of the window, poverty comes in at the door.)

9. *Induku aina 'muzi*. The stick has no kraal. — Where there is much fighting and quarrelling the family will not flourish.

10. *Aku 'qaqa lazizwa ukunuka*. No polecat ever smelt its own stink. — Nobody recognises his own faults.

11. *Kuhlonitshwana kabili*. It is respected twice (on both sides). — If you want others to respect you, you also must respect them.

12. *Ukubona kanye ku 'kubona kabili*. The see once is to see twice. — I have experienced it once, and do not want to experience it again. (Once caught, twice shy.)

13. *Impi yomndeni aingenwa*. A family war is not entered. — Is best left alone. Warning not to interfere in a matter. (Leave well enough alone.)

14. *Yek' ukwenz' amandhla esambane*. Alas! for the labour of the ant-bear (who digs a hole and then does not lie in it). — Exclaimed by one who finds that he has worked for others and not for himself.

15. *Isala 'kutshelwa sabona ngomopo*. Who will not be told, will see by the blood-flow. — Who does not like to listen to warnings must learn by bitter experience.

16. *Ujojo umi ngoti lwake*. The Kafir-finch stands by its own stick (perch). — Used of a pertinacious person who sticks to his own ideas.

17. *Kudhla umndeni kwotamele izibankwa*. The family circle eats and the lizards bask in the sun (look on). — Strangers cannot expect the attention given to one of the family.

18. *Aku' nkwali epandela enye*. There is no partridge that scratches for another. — Everyone looks after his own interests, or, each one must look out for himself.

19. *Iqina lipum' embizeni*. The buck has got out of the pot. — (There is many a slip twixt the cup and the lip.)

20. *Ikot' eyikotayo*. The cow licks the one that licks her. — Said of people who help one another.

21. *Libunjwa lis' eva*. The day is worked while it is still fresh. — (Make hay while the sun shines.)

22. *Amate abuyele kwa 'sifuba*. The spittle has returned to the chest. — Said in time of disappointment after great hope and expectation.

23. *Iso liwela umfula ugcwele*. The eye crosses a full river. — (Desire goes beyond the possible.)

24. *Umzimba uzwiwa ng' umniniwo*. The body is felt by its owner. — Each one feels his own pain.

25. *Ngizidhlise ngobami*. I have poisoned myself with my own poison. — It serves me right.

26. *Aku 'ndhlela ingayi ekaya*. There is no road which does not lead home. — Sometimes used as a threat of revenge. (All roads lead to Rome.)

27. *Aku 'mfula ungahlokomi*. There is no river that has not its own sound. — Everyone has his own qualities.

28. *Igeja litengwa ngokubonwa*. The hoe is bought after being seen. — (Look before you leap.)

29. *Ngihlezi pezu kwegeja litshisa*. I am sitting upon a hot hoe-iron. — Used when in uncomfortable circumstances, surroundings or great trouble.



30. *Mus' ukusipula izinselwa njengaba Twa.* Do not throw away the gourds like Bushmen. — The Bushmen did not know the usefulness of the gourds. (Waste not, want not.)

31. *Isela litshaya umuntu ngegula ebusweni.* The thief strikes somebody else with the milk-vessel in the face. — He does so that he gets bespattered and people think it is he. A wrong-doer when found out, wants to put the blame on someone else.

32. *Aku 'ndhlovu esindwa umboko wayo.* There is no elephant which finds its trunk too heavy. — Self-chosen burden is not felt.

33. *Akuko 'qude elasindwa imizwezwe.* There is no cock which finds its spur too heavy. — Used like no. 32.

34. *Usele pansi njengamafinyila.* He is left on the ground like mucus from the nose. — Said of someone who is not liked by anybody.

35. *Us 'ubanda njengekala lenja.* He is now as cold as a dog's nose. — Said of somebody who is quite ashamed of what he has said or done.

36. *Indhlu yegagu iyaneta, eka 'nompinjana iyafulelwa ngesikohlela.* The house of the bold talker lets in the rain, but that of the man with the little throat may be covered with mucus from the throat. — The work of the proud is bad, but that of the humble is good.

37. *Uhlekani uhlekekile nje?* Why do you laugh after you have been laughed at? — Said of one who does not feel his shame.

38. *Uqalaza ngani, amabele ajabile?* Why do you look boldly, your breasts being disgraced? — Said of a woman, who got a child before marriage.

39. *Ucakide uhlolile, imamba y 'alukile.* The weasel is at ease, the mamba (snake) having gone out. — (When the cat's away the mice will play.)

40. *Puma 'cakide! wadhliwa imamba.* Come out, weasel! or you will be eaten by the mamba. — Might be said as a warning to someone who has done wrong.

41. *Lixoshwa kanye l'esabe.* Once hurt (the eye), it is always in fear. — (Once bitten, twice shy.)

42. *Satunywa ugwai sagijimela iboza.* He (the fool) was sent for tobacco and brought the medicine (*Mschosma riparia*). — Said of someone who always does the opposite to what he is told.

43. *Uqala ngamanzi, impupu ungakayigayi.* You begin with (boiling) the water before grinding the corn. — (Do not count your chickens before they are hatched.)

44. *Ungenwe ipela endhlebeni.* He has a cockroach in his ear. — Said of or by a man who has somebody persistently pestering him, e. g. for the return of a loan.

45. *Usenga inkomo nenkonyana.* He milks the cow with the calf. — Applied to an immoral person who does not respect the closest relationship.

46. *W'ande emlonyeni.* He is big in the mouth. — Applied to a person who talks much and does little.

47. *Imvu ibulala indhlovu.* A sheep kills an elephant. — A small thing may be more powerful than a big one.

48. *Amahlaya alala insila.* Jokes are covered with dirt. — Somebody's jokes are nasty and hurtful.

49. *Ungibambele inyati ngopondo*. You held a buffalo by the horn for me. — You delivered me into the hands of my enemy.

50. *Ingwe ibuzwa kwabapambili*. The tiger is enquired about from those further on. — You should seek your information from those who have better knowledge.

51. *Imbila yaswela umsila ngokuyalezela*. The cony got to be without a tail through having given directions (to others fetch him one). — If you want a thing done, do it yourself.

52. *Ungitshuye ngemfe ipindiwe*. You struck me with a doubled sweet-reed. — You deceived me.

53. *Uti ngiy'isilima senkomo y'ini?* Do you think I am as foolish as an ox? — Which is driven to be killed without knowing it. I do not want to put myself into danger.

54. *Isikuni sibuye nomkwezeli*. The lighted firebrand has returned with the one tending the fire. — Said of one who while attempting wrong, has been injured himself. (The biter has been bitten; he burnt his fingers.)

55. *Ukuni lwazal'umlota*. The fire-log begat ashes. — He brought forth a good for-nothing thing or worthless child.

56. *Inkonyana yomdhlandhla yeqa la kweqe unina*. The calf of the wild buck leaps there where its mother has leaped. — Said of bad child who has followed the bad example of its parents.

57. *Udhlala ngegeja, kuzilwa*. You are playing about with the hoe when one should not work at all. — You are doing what is not permitted.

58. *Ukwela pezu kwendhlu, unge'nja*. You climb on the top of the house, as if you were a dog. — Said to a young person who abuses old and respectable people right and left.

59. *Ingwe idhla umniniyo*. The tiger eats its owner. — Like 54.

60. *Aku 'mango ongena 'liba*. There is no hillside without a grave. — Death is everywhere.

61. *Umuntu muntu, kukwa 'Fabase y'ini?* Is there only one person, is it Fabase's kraal? (Where all are said to have died with the exception of one.) — Said when people excuse themselves for not doing a work which should be done.

62. *Uhlonywe otini njengentete*. You are on the top of the stick like a locust. — Applied to somebody who respects nobody.

63. *Ungidhlisa imbuya ngoluti*. You feed me on weed with a stick. — You trouble me exceedingly.

64. *Umuntu o'manxiwa kamili 'mbuya*. A person, on whose kraal-sites does not grow any weed. — Who does remain long enough in one place. (A rolling stone.)

65. *Ababuyi bapambili ziyakunqanda umvundhla*. The turners back are on ahead, they (dogs) will cut off the hare. — Applied to anything whose escape is cut off.

66. *Sidukuza oswini lwenkabi*. We are wandering in the belly of a bullock. — We do not know how this will end.

67. *Ukasela eziko*. You are creeping to the fire-place. — Like a small child. You bring yourself into trouble.

68. *Ngayinyatela emsileni*. I trod on its (snake) tail. — I touched your weak point.

69. *Ulunya lwabatsha luyapindana, olwezalukazi lupindana ngomlilo* (or *ngogwai*). The harshness of young people brings other harshness back, that of old women is repaid by refusing fire (or snuff). — Evil for evil.

70. *Ukala nga'so linye*. He weeps with one eye. — He is insincere.

71. *Zinqunywa amakanda, ziyekwe*. The heads being cut off, the rest may be left. — The main things have been said, never mind smaller details.

72. *Upembela emoyeni*. He is lighting a fire in the wind. — Said of a person who favours strangers, whom he might never see again, rather than his own people.

73. *Inkonyana enhle ekotwa unina*. The finest calf is licked by its mother. — It is better for a child to lose its father than its mother.

74. *Umbeki wenkosi akalungi*. He who makes the chief does not live (long). — Benefits are returned by ingratitude.

75. *Womupemba ungaw'oti*. You will get up the fire but not warm yourself at it. — May be used as a threat to express that a person will not live to reap the benefits of his labour.

76. *Aku 'langa litshona lingena 'ndaba zalo*. There is no sun that sets without its affairs. — Every day has its own troubles and events.

77. *Soyicel 'ivutiwe*. We'll ask for it (meat) when it is cooked. — Wait and see the end.

78. *Ukupa kuzibekela*. To give is to provide for one'self. — To give does not make one poor.

79. *Igugu liyadonsiswana*. A good thing is pulled both ways. — There must be something good and attractive in each of two persons, who like each other.

80. *Isihlahla asinyelwa*. The bush (to which you run for shelter) is not defiled (with stool). — Do not return good with evil.

81. *Yanya yadhla (inja)*. It stooled (the dog) and then ate. — May be said of a girl, who after having rejected a sweetheart again returns to him.

82. *Elempofana livunwa 'muva*. The word of the poor man is allowed afterwards. — When the powerful has already carried the day.

83. *Ijubela ladhla indhlovu*. The wood-shaving killed the elephant (by striking it in the eye). — Used of a small matter producing a serious result.

84. *Ibizelo ladhla ikondekazi*. The summons ate the she-baboon (caused her death). — Used of a person for whom the summons by his chief has turned out ill.

85. *Aku 'sibonda saguga namaxol 'aso*. There is no stake that grew old with its bark still on. — Age tells upon everyone.

86. *Guga 'sitebe, kade uzidhlela izinhlubu namakasi*. Grow old, eating-mat! long have you eaten ground-nuts and their coverings. — May be said of an old person whose good days are past.

87. *Upanga umdaka, line-pi?* You are in a hurry to plant, where has it been raining? — Said of people, who are married too young.

88. *Umtente uhlab' usamila*. The umtente grass pricks while still young. — Said to a young man that he should breed (children), while he is still in his prime.

89. *Intendele iwe enkudhleni*. A partridge has dropped in the yard. — Said of (or to) someone who has had good luck.
90. *Umenziwa kakohlwa, kukohlwa umenzi*. Who received injury does not forget, the one who injures forgets. — Requires no explanation.
91. *Aku 'nyoka yakohlwa umgodi wayo*. No snake ever forgot its own hole. — Nobody likes to ruin his own home.
92. *Umlungulu ubopa womile*. The (bark of the) umlungulu (*Dalbergia obovata*) tree binds when dry. — Do not make too small account of a feeble person. (He may be as useful as the dry bark of the 'umlungulu'.)
93. *Isizungu sabulala inkonyana*. A feeling of loneliness killed the calf. — May be said of or by anyone who feels lonely and wishes a wife or company.
94. *Yaiti iyakwendela enkosini*. She thought she would be married to a chief. — Said of a disdainful girl, who refuses one lover after another.
95. *Aku 'soka lingena 'sici*. There is no sweetheart without some fault. — Nobody (nothing) is perfect.
96. *Umhlabati aunoni*. The ground does not get fat. (However many are buried in it.) — Exclamation of lamentation over a dead friend.
97. *Ohlab' eyake k'alekwa*. He who slaughters his own beast is not forbidden. — With your own things you can do as you like.
98. *Injobo itungelwa ebandhla*. The man's loin-dress-tail is sewn in the company of other men. — Do not do all by yourself but ask others for advice.
99. *Wolibamba lingatshoni*. Catch it (the sun) before it sets. — A threat, you escaped once but I'll get you later.
100. *Isitsha esihle asidhleli*. A nice plate is not (long) eaten off from. — To lament the damage done to any nice thing or the death of a dear child.
101. *Akayikudhla ezitsheni zabantabake*. He will not eat out of his children's pots. — A deadly threat to say that he will not live long enough for that.
102. *Ikiwane elihle ligcwala izimpetu*. The nice fig is full of maggots. — Used of a nice looking young person who is bad. (A whited sepulchre.)
103. *Utand' ukubukwa njengesiyepe*. He is a person who likes to be looked at, like a long-haired goat. — Said of a vain person who likes to be admired.
104. *Ukuhamba kuzal' induna, kuzal' insikazi*. Life brings forth sometimes a male, sometimes a female. — We must take things as they come.
105. *Litshonela 'nxanye*. It (the sun) sets out of my way. — Said by a person who is in trouble or very ill; and does not mind whether the sun rise or set.
106. *Inxeba lendoda alihlekwa*. The wound of a man is not laughed at. — Because you do not know whether you will not have similar trouble or illness.
107. *Litata os' emnyango limponse emsamo, ati obes' emsamo limponse emnyango*. It (the land) takes one who is at the entrance (of the hut) and throws him to the back-part (of the hut), and one who is at the back it throws to the entrance. — Makes the first last and the last first or the poor rich and the rich poor.
108. *Elisina 'muva liyabukwa*. That (company) which dances afterwards is looked at (most). — Who speaks last is listened to best, gets the best attention.
109. *Ungiqube ngamadolo*. He has driven me along on my knees. — He told me to go ahead, he would follow at once, but he has not done so, but left me to go alone.



Primitive life of Zulu.

110. *Enetunga aisengelwa pansi*. Who has a milking-pail should not be obliged to milk on the ground. — Said of or by one who misses very much something which he lent to another.

111. *Ungisengela esigujini*. You milk for me into a calabash. — Used if somebody encouraged another to a bad deed promising to keep it secret but exposes him afterwards.

112. *Z'ona nga 'mvu 'nye*. They (sheep) die through one. — On account of one bad child all children of that kraal get a bad name.

113. *Ukuhlub' indhlubu ekasini*. To pick out the nut from its shell. — If some people are anxious to keep a fact secret and another person reveals it publicly.

114. *Iqudu latsh' amanzi*. The smoking-horn dried up as to its water (with which it is partly filled when smoking). — Said of one whose eager desire has been disappointed or self-confidence has been abashed.

115. *Kwa' Zulu kusavutshwa ngoludala*. In Zululand it (the porridge) is still stirred with the old spoon. — Are still the old Zulu customs in existence?

116. *Wakatshwa indhlovu esifubeni*. He was kicked by an elephant on his chest. — Used of one who cannot keep a secret.

117. *Akana' sifuba*. He has no chest. — He cannot keep a secret.

118. *Iti ingadhla amatambo ijwayele*. A dog that may eat the bones gets accustomed to it. — Used when asking for food or anything for a second time.

119. *Uti angigeqe amagula, ngiy 'emuka y 'ini?* Do you think I'll clear out all my milk-vessels going away? — Do you expect I tell you all my secrets?

120. *Ushumayela ngoba azalelwa esitebeni (emqubeni)*. He talks because he was born upon an eating-mat (upon the manure in the cattle-kraal). — (He was born with a golden spoon in his mouth.)

121. *Isiquzi esingadhli 'nselewa za 'muntu*. An inguana that does not eat anyone's pumpkins. A good-natured man who does nobody harm.

122. *Bahlangene pezulu, pansi ba 'mahele*. They are joined above, underneath they are full of holes (like trees). — Their friendship is not sincere.

123. *Wabola ubotshiwe*. It (the roll of tobacco) rotted still bound together. — One who acts as if he could do great things, but is good for nothing.

124. *Sobona 'nyoni zowadhla*. We will see the birds which will eat them (*amabele* = Kafir-corn). — We will see who will take this girl in marriage.

125. *Nang' ungaxa emabutweni, ibuto linge 'lake*. Look at him thrusting himself among soldiers when the regiment is not his own. — Said of one who interferes in other people's business.

126. *Umkuwu uvutiwe*. The wild fig is ripened. — You mean to do something. There is something in the air.

127. *Uti ngilinde amaconsi ebanzi*. Do you think I am going to wait for larger drops? — I had enough of it here, I am going before greater troubles come.

128. *Injalo (imben) yapum' edunjini*. It (the seed) is so, it came forth from the ground-nut. — (He is a chip of the old block.)

129. *Kwam' mpunzi idhl' emini, kwa 'macanca*. At the place where the wild buck eats in the day time (without fear), where there is freeliving. — Used of a free-living, loose kraal.

Die Sprachen von Südost-Bougainville, Deutsche Salomonsinseln.

Von P. J. RAUSCH, S. M., Koromira, Bougainville.

(Schluß.)

B. Die Koromira-Mundart.

(Nur insofern sie von der Nasioi-Mundart abweicht.)

Lautlehre.

<i>i</i>		<i>u</i>	<i>k</i>	<i>ñ</i>	<i>nk</i>
<i>e</i>		<i>y</i>	<i>t</i>	<i>d</i> <i>ts</i>	<i>nt</i> <i>ns</i>
<i>é</i>		<i>o</i>		<i>v</i>	
<i>q</i>	<i>a</i>		<i>p</i> <i>b</i> <i>m</i> <i>ñ</i>		<i>mp</i> <i>m̃p</i>
	<i>a</i>				

a = *a* in Vater, *q* = *ä* in Ähre, wird im Nachfolgenden mit *ä* geschrieben, *a* = *â* in lâche. *s* fehlt. *t* wird manchmal wie das englische *th* ausgesprochen.

a) Grundzahlen.

1. Klasse.

1 <i>nara</i>	10 <i>kivora</i>
2 <i>keinta</i>	20 <i>keinta kivora</i> usw.
3 <i>bâro</i>	15 <i>panokoe keinta kivora</i>
4 <i>kâiro</i>	16 <i>panokoe keinta kivora eta nara</i> usw.
5 <i>panoko</i>	
6 <i>panoko eta nara</i> etc.	

2. Klasse.

Für Personen.

1 <i>nârũn</i> (männlich), <i>nara</i> (weiblich)	10 <i>nanai</i>
2 <i>keintakâra</i>	20 <i>kenaika</i>
3 <i>bâreia</i>	30 <i>bâkia</i>
4 <i>kaireia</i>	40 <i>kaikia</i>
5 <i>uô</i>	50 <i>uokia</i>
6 <i>uo eta narũnta</i> usw.	

Anmerkung: Was von den übrigen Klassen hier nicht angeführt wird, lautet wie in der Nasioi-Mundart.

3. Klasse.

3 <i>bâvoroi</i>	30 <i>bâvontu</i>
4 <i>kaivoroi</i>	40 <i>kaivontu</i>
5 <i>tapiu</i>	50 <i>uovontu</i>

5. Klasse.

Für Fische (*ta* Fisch).

3 <i>bâkuri</i>	30 <i>banampi</i>
4 <i>kaikuri</i>	40 <i>kainampi</i>
	50 <i>uonampi</i>

4. Klasse.

Für Vögel.

3 <i>bâkuri</i>	30 <i>bâvari</i>
4 <i>kaikuri</i>	40 <i>kaivari</i>
5 <i>panoko</i>	50 <i>uovari</i>

6. Klasse.

Für Früchte.

3 <i>bakupi</i> usw.	10 <i>narampu</i> usw.
----------------------	------------------------

7. Klasse.

Für Werkzeug.

3 <i>bâripi</i> usw.	10 <i>narampu</i> usw.
----------------------	------------------------

8. Klasse.

Für seilähnliche Sachen, wie *kotoma* Sell, *mera* Bogenschnur, *kampin* Gürtel, *duku* Muschelgeld.
3 *bâvintu* usw. 10 *narampu* usw.

9. Klasse.

Für taschenförmige Sachen, wie *kereka* Beteltasche, *mari* Tasche, Sack (aus Bast).

1 *nara* 2 *keraka* 3 *bārapi* usw.

Für Kampe (Netz).

1 *navenke* 2 *kevenkeka* 3 *bāvenkepi* 4 *kaivenkepi* 5 *panoko*.

10. Klasse.

Für Kleidungsstücke, für alles was genäht wird, so wie auch für *danko* Speer und *tankañ* Zuckerrohr.

1 *nand* 2 *kendka* 3 *bānāpi kaināpi*.

11. Klasse.

Für Blatt- und Federähnliches, wie *bara* Blatt, *baro* Lendentuch, *kove* Feder, *bankena* Federstrauß.

1 *nane* 2 *keneka* 3 *bānepi* usw.

12. Klasse der Nasioi-Mundart fehlt.

13. Klasse.

Für *mora* Plankenboot, *kobou* Trog, *koko* Henkelkorb, *antōna* großer Korb, *tumpari* Pfeil, *kaku* Mörser.

1 *nāna* 2 *kenāka* 3 *bānāpi* 4 *kaināpi*.

14. Klasse.

Für ausgehöhlte Gegenstände, wie *bakasi* Einbaum, *toioma* Holztrommel, *utau* Topf, *timoka* Pfeife.

1 *nareñ* 2 *kerenta* 3 *bārentu* usw.

mou Kokosnuß, *bei* Bambusrohr.

1 *nanañ* 2 *kenāka* 3 *bānampi* 4 *kainampi* 5 *panoko* 10 *nau* 20 *keura* usw.

mounau ein Kokosbaum.

1 *nau* 2 *keura* 3 *bakuri* 4 *kaikuri* 10 *navaku*.

Kokosnüsse zu vier und vier.

1 *nami* 2 *kemika* 3 *bāmia* 4 *kaimia* 5 *uomia*.

b) Ordnungszahlen.

Für männliche Personen.

tutunanu der erste
tutunaninta die zwei ersten
keintakaranu der zweite
bāreianu der dritte
kaireianu der vierte
uonu der fünfte

Für weibliche Personen.

tutunana die erste
tutunanintā die zwei ersten
keintakarana die zweite
bāreiana die dritte usw.

Unbestimmt 4., 5. und 6. Klasse. *pava* Haus, *manto* Stein.

tutunana
keintana
bārōna
kairōna
panokōna

tutunanau
keuranau
bākurinau
kaikurinau
panokonau

tutunava
kevaranava
usw.

tutunare
kerekanare
usw.

c) Adverbialzahlen.

namue einmal
kemukae

bāmupie
kaimupie

panokoe

Die suffigierten Artikel.

pau ein Taro, Taros
paunau der Taro
pauni und *paunanka* die Taros

ovorih Häuptling
ovorinu der Häuptling
ovorina die Häuptlinge

karu ein Baumbär, Baumbären
karunau der Baumbär
karuka die beiden Baumbären
karuni und *karunaura* die Baumbären
ovontura die beiden Häuptlinge
ovontu Häuptlinge
ovontunaura Häuptlinge.

Der Partitivartikel *eta*.

pau eta ameva gib mir Taros
simoka eta aveni eta ameva gib mir von den krummen Pfeifen.

Unbestimmter Pluralartikel.

Sing.	Plural	Sing.	Plural
<i>manah</i>	<i>manari</i> Geist usw.	<i>mno</i>	<i>minonuka</i> Waise
<i>paurah</i>	<i>pauranuka</i> Zwilling	<i>tana</i>	<i>tananuka</i> Seele.
<i>pānaka</i>	<i>punakanuka</i> Arzt, Zauberer		

Die Numerusbildung der abgeleiteten Substantive, die sich auf Personen beziehen:

Sing.	Dual	Plural
<i>okōnu</i>	<i>okōninta</i>	<i>okōnupa</i> der Eigentümer
<i>okona</i>	<i>okōninta</i>	<i>okōnupa</i> die Eigentümerin
<i>domānu</i>	<i>domāninta</i>	<i>domānupa</i> der Rettende, der Erlöser
<i>domana</i>	<i>domāninta</i>	<i>domānupa</i> die Rettende, die Erlöserin
<i>damanu</i>	<i>damaninta</i>	<i>damanupa</i> der letzte
<i>damana</i>	<i>damaninta</i>	<i>damanupa</i> die letzte
<i>Nāsioiana</i>	<i>Nasioianinta</i>	<i>Nasioianupa</i> der Nasioi-Mann
<i>Nāsioiana</i>	<i>Nasioianinta</i>	<i>Nasioianupa</i> das Nasioi-Weib
<i>Kāmaroveanu</i>	<i>Kamaroveaninta</i>	<i>Kamaroveanupa</i> der Mann von Kamarove
<i>Kamaroveana</i>	<i>Kamaroveaninta</i>	<i>Kamaroveanupa</i> das Kamarove-Weib
<i>osianu</i>	<i>osianinta</i>	<i>osianupa</i> der Dorfeinwohner.

Nasioianupa etanu ein Nasioi-Mann, *Nasioianupa etana* ein Nasioi-Weib.

Nasioianupa etaninta die zwei Nasioi-Leute oder zwei Nasioi-Leute.

kenanupa die Sänger, *kenanupa etanu* ein Sänger, *kenanupa etana* eine Sängerin.

Die Numerusbildung der abgeleiteten Namen, die sich auf Tiere oder Sachen beziehen, z. B.:

Singular	Plural
<i>adehanau</i> (4., 5., 6. Klasse)	<i>adehani</i> oder <i>adehanaura</i> der dort oben
<i>adehanare</i> (Stein)	<i>adehani</i> oder <i>adehanareka</i> der dort oben
<i>adehanareh</i> (Topf)	<i>adehani</i> oder <i>adehanarenta</i> der dort oben
<i>adenana</i> (ohne Bezug auf Konkordanz)	<i>adehani</i> der dort oben
<i>Nasioiana</i> (ohne Bezug auf Konkordanz)	<i>Nasioiani</i> der dort oben.

Verwandtschaftsnamen

Sing.	Dual	Plural
<i>banuh</i>	<i>banunkara</i>	<i>banunkampi</i> Gemahl
<i>banah</i>	<i>banankara</i>	<i>banankumpi</i> Frau
<i>bamāri</i>	<i>bamārisikēnta</i>	<i>bamārikampi</i> Bruder, Schwester
<i>bāmpurunu</i>	<i>bāmpusikēnta</i>	<i>bampusipa</i> Neffe
<i>bāramanu</i>	<i>bāramasikēnta</i>	<i>baramasipa</i> jüngerer Bruder
<i>baēka</i>	<i>baēkēnta</i>	<i>baēkara</i> Vetter, Kousine.

Die übrigen sind gleichlautend mit denen der Nasioi-Mundart.

Der Genitiv.

naniñ bakana dānko der Speer des Mannes
naniñ bakani dānko die Speere des Mannes
naninta bakani dānko die Speere der beiden
 Männer
nantañ bakani dānko die Speere der Leute.

kansi okonu der Landeigentümer
kānsi bóno die Grenze des Grundstücks
barenkeu to das Vogelschießen
ane kēñ das Kartoffelpflanzen.

utukai etana bore ein Kopf von einer Maus
kēno etana ta ein Meerfisch (aus dem Meer)
kēno etanau tanau der Meerfisch
kēno na āna ta ein Meerfisch (im Meer)
kēno na anau tanau der Meerfisch
kēno etani tani die Meerfische
kēno na ani tani die Meerfische
pava etana karañ eine Haustüre

Die übrigen Kasus wie im Nasioi.

Das Adjektiv.

Es kann dem Substantiv vor oder nachgestellt werden, z. B.:

pau kápiaka orare de, datina de pau uánisi rohe Taros sind unschmackhaft, gekochte sind schmackhaft.

Unbestimmtes Adjektiv.

pareu namau eine reife Brotfrucht, reife Brotfrüchte
bía nato eine weichreife Banane, weichreife Bananen
pau mensi ora überreife Taros sind schlecht
tā āna pankai keno na etomañ im Meer gibt es sehr große Fische
naniñ kakarua ein scherzhafter Mann (auch *kakaruado*)
kakaruanukañ oder *kakaruadonukañ* scherzhafte Leute
naniñ kónte ein träger Mann, *kóntenúkañ* träge Leute.

Bestimmtes Adjektiv.

bía petānau die reife Banane
mounanañ kaukaunanañ die reife Kokosnuß
mounau kōntonau der grade Kokosbaum
pareunau namaunau die reife Brotfrucht

pareunavari avenavari der krumme Brotfruchtbaum
naniñ kaputu ein (der) blinde Mann, *kaputunu* der Blinde
naniñ kaputuna das blinde Weib.

Merke: *datina* gut und *ora* (oder *oraka*) schlecht. Konkordierend lauten sie *datinu* (männlich), *datina* (weiblich), *datinau*, *datinave* usw., *orara* (männlich), *oraka* (weiblich), *ou orau*, *orave*, *orava* usw. Wie *datina*, so wird auch das Adjektiv *maina* groß, erwachsen, behandelt.

Zu den Adjektiven die mit *aka* auslauten, wie *uriaka* alt, *neraaka* jung, neu, *baiaka* klein, *insiaka* lang, hoch, *apuaka* kurz, klein, *meaka* verboten, *sacré*, *matiaka* wahr usw., so wie auch zu den übrigen Adjektiven, vergleiche folgendes:

ovoriñ matikara ein wahrer Häuptling
ovorinu matikara der wahre Häuptling
ovorina matiaka die wahre Häuptlingin
ovontura masikenta die beiden wahren Häuptlinge
ovontu matikupañ wahre Häuptlinge
ovontunaura matikaura die wahren Häuptlinge

ovoriñ baubauda ein gastlicher Häuptling
ovorinu baubauda der gastliche Häuptling
ovorina baubaudona die gastl. Häuptlingin
ovontura baubaudora die beiden gastlichen Häuptlinge
ovontu baubaudonukañ gastliche Häuptlinge
ovóntunanka baubaudonanka die gastlichen Häuptlinge

mokono matiaka eine wahre Schildkröte,
 wahre Schildkröten

mokono dataura eine zahme Schildkröte,
 zahme Schildkröten

mokononau matikau die wahre Schildkröte
mokonora matikenta die beiden wahren
 Schildkröten
mokononi matikeñ die wahren Schildkröten
mokononaura matikaura die wahren Schild-
 kröten

mokononau datauranau die zahme Schildkröte
mokonora datauraka die beiden zahmen
 Schildkröten
mokononi dataurani die zahmen Schildkr.
mokononaura datauranaura die zahmen
 Schildkröten

kai matiaka wahrer Baum, wahre Bäume
kainave matikave der wahre Baum
kaini matikeñ die wahren Bäume
kainanka matikananka die wahren Bäume

tumpari tanko ein alter Pfeil, alte Pfeile
tumparinana tankonana der alte Pfeil
tumparini tankoni die alten Pfeile
tumparinanka tankonanka die alten Pfeile.

Die Adjektive *datina* und *ora* lauten im Dual *datininta*, *orinta*, im Plural *datini*, *datinupañ*, *oreñ*, *oravañ*.

Die Verkleinerungsform.

baiaika klein, *baibaiaika* ein wenig klein; *ipo* nahe, *ipoipo* ein wenig nahe usw.

Die Suffixe.

Sie sind gleichlautend mit denen der Nasioi-Mundart; für *ponuñ* steht *ponu* und *pona*; *vari* steht für *meva*.

piavari ohne Mitleid, *tauñ meto pona* ein schlüpfriger Weg, *naniñ penta ponu* ein Mann mit einer Wunde.

Das persönliche selbständige Pronomen.

Singular	Dual	Plural
<i>niñ</i> ich, mir, mich	<i>nā</i> wir, uns	<i>nī</i> wir, uns
<i>da</i> du, dir, dich	<i>dā</i> ihr, euch	<i>dā</i> ihr, euch
<i>auñ</i> er, ihn, ihm	<i>ainta</i> sie zwei, ihnen zweien	<i>avañ</i> sie, ihnen.
<i>añ</i> sie, ihr (weiblich)		

Mit der Nominativpartikel lauten sie *niñe*, *dae*, *auñe*, *nāe*, *dāe*, *aintae*, *nīe*, *dāe*, *avāñe*.

Das Possessivum.

Singular	Dual	Plural
<i>nkāna</i> oder <i>nkañ</i> mein	<i>nākana</i> unser	<i>ntkana</i> unser
<i>dakāna</i> dein	<i>dākana</i> euer	<i>dākana</i> euer
<i>bakāna</i> sein	<i>bākana</i> ihr	<i>bākana</i> ihr.

Mit Gegenstand im Plural *nkani* usw. In Bezug auf Personen lautet der Dual *nakaninta* usw., der Plural *nkanupañ* usw.

Konkordierend lauten sie *nkanu* (männlich), *nkana* (weiblich), *nkanau*, für Tiere und Früchte *nkanari* usw.

Das Determinativum.

Sg. *enu* (männl.), Dual *eninta*, Pl. *enupañ* derselbe, dieser, der
 Sg. *enañ* (weibl.), Dual *eninta*, Pl. *enupañ* dieselbe, sie
 Sg. *enau* für Tiere und Früchte, Pl. *eni*
 Sg. *ena* für Sachen, wenn von der Konkordanz abgesehen wird; Pl. *eni*
 Sg. *naruñ* (männl.), Dual *nanainta*, Pl. *nanañ* nur, bloß
 Sg. *nara* weiblich, und für nicht in Konkordanz stehende Sachen.

Das Demonstrativum.

Singular	Dual	Plural
<i>auñ</i> dieser	<i>ainta</i>	<i>ávañ</i>
<i>ta</i> der da	<i>teinta</i>	<i>tevañ</i>

Mit Konkordanz „und“.

nahe	fern	hoch	hoch u. fern	tief	tief u. fern
<i>auñ</i> (männl.)	<i>autañ</i>	<i>auntei</i>	<i>aunteta</i>	<i>aunton</i>	<i>auntonka</i>
<i>añ</i> (weibl.)	<i>anka</i>	<i>antei</i>	<i>anteta</i>	<i>anton</i>	<i>antonka</i>
<i>au</i>	<i>audañ</i>	<i>audei</i>	<i>audenta</i>	<i>audon</i>	<i>audonka</i>
<i>ava</i>	<i>avaka</i>	<i>avarei</i>	<i>avarenta</i>	<i>avaron</i>	<i>avaronka</i>

ta (männlich), *teni* (weiblich) und für Sachen, wenn die Konkordanz nicht in Betracht kommt, *teu* für Früchte und Tiere, *teve* für Baum, *teva* für Haus usw.

Das interrogative Pronomen.

Singular	Dual	Pluriel
<i>ba?</i>	<i>batanka?</i>	<i>bata?</i> wer? was für ein?
<i>aréa?</i>	<i>aréinta?</i>	<i>arevañ?</i> welcher? (adjektiv. männl.)
<i>arein?</i>	<i>aréinta?</i>	<i>arevañ?</i> welche? (adjektiv. weibl.)

Nominativ: *bae*, *batankae*, *batai*, *areraí*, *areintae*, *arevae*. *ampi* was? *ampie* womit? *ampi eta* weshalb? warum?

ampi paaka? was gibts? *aréin ósi étanu auñ?* aus welchem Ort ist er? *aréin ósi étana añ?* aus welchem Ort ist sie? *aréin páre óro?* welcher (Sache) ähnlich sieht es aus? eigentlich: wie sieht es (er) aus? *areu avei?* welche (Frucht) hast du gegeben? *káinave aréve kopeei?* welchen Baum hast du umgehauen?

Unbestimmtes Pronomen.

akokara ein anderer, ein verschiedener (männlich), *akoaka* eine andere, verschiedene.

nñu ein anderer, der andere, *nñna* die andere, eine andere, *nñninta* (Dual), *nñni* und *nñnupañ* (Plural).

Das unpersönliche Fürwort.

mutu Regen, es regnet; *mutuuma* es regnet, *mutuui* es hat geregnet
kampau Landbrise, eine Landbrise weht, oder *kampaupuma*
manño Windstille, es ist Windstille
donke pankai große Sonne, es ist sehr heiß
uáki Mittag, es ist Mittag, oder *uakiui* es ist schon Mittag
maumo Mitternacht, es ist Mitternacht, oder *maumopui*.

Das Verbum.

Erstes und zweites Perfekt, Präsens wie in der Nasioi-Mundart; die positive Futureendung ist *a*, die negative *ara*.

Futur (positiv)	Futur (negativ)	Präsens (negativ)
	Singular	
<i>ukúsi ampā</i>	<i>ukusiampara</i>	<i>ukusi-ampa</i>
<i>ukúsi-evā</i>	<i>ukusi-evara</i>	<i>ukusi-eva</i>
<i>ukúsi-uā</i>	<i>ukusi-uara</i>	<i>ukusi-ua</i>

Futur (positiv)	Futur (negativ)	Präsens (negativ)
	Dual	
<i>ukusi-ampevā</i>	<i>ukusi-ampevara</i>	<i>ukusi-ampeva</i>
<i>ukusi-erevā</i>	<i>ukusi-erevara</i>	<i>ukusi-ereva</i>
<i>ukusi-urevā</i>	<i>ukusi-urevara</i>	<i>ukusi-ureva</i>
	Plural	
<i>ukusi-ampivā</i>	<i>ukusi-ampivara</i>	<i>ukusi-ampiva</i>
<i>ukusi-erivā</i>	<i>ukusi-erivara</i>	<i>ukusi-eriva</i>
<i>ukusi-avā</i>	<i>ukusi-avara</i>	<i>ukusi-ava.</i>

Merke ferner die subjektive Personenbezeichnung mit Objekt im Plural.

Erstes Perfekt	Präsens	Futur
	Singular	
<i>ukusi-aransi</i> ich.. sie	<i>ukusiarama</i>	<i>ukusi-arampa</i>
<i>ukusi-eiri</i>	<i>ukusierima</i>	<i>ukusi-erivq</i>
<i>ukusi-uiri</i>	<i>ukusiurima</i>	<i>ukusi-uriva</i>
	Dual	
<i>ukusi-arāmpesi</i>	<i>ukusi-arāmpema</i>	<i>ukusi-arampeva</i>
<i>ukusi-ereiri</i>	<i>ukusi-ererima</i>	<i>ukusi-ererivq</i>
<i>ukusi-āresi</i>	<i>ukusi-ārema</i>	<i>ukusi-ārevq</i>
	Plural	
<i>ukusi-arampiri</i>	<i>ukusi-arampima</i>	<i>ukusi-arampivq</i>
<i>ukusi-ereiri</i>	<i>ukusi-ererima</i>	<i>ukusi-ererivq</i>
<i>ukusi-āri</i>	<i>ukusi-ārima</i>	<i>ukusi-arivq.</i>

A. Die Dativ-Akkusativ-Konjugation.

ovorinu pava kanivevansi ich habe dem Häuptling ein Haus gebaut.

Erstes Perfekt, positive Form.

<i>kani-vevansi</i> ich ... es ihm	<i>kanivevampiri</i> wir ... es ihm
<i>kani-reransi</i> ich ... es dir	<i>kanirerampiri</i> wir ... es dir
<i>kani-vevaransi</i> ich ... es ihnen	<i>kanivevarampiri</i> wir ... es ihnen
<i>kanirerampiri</i> ich ... es euch	<i>kanirerarampiri</i> wir ... es euch
<i>kanivevampesi</i> ich ... es ihnen zweien	<i>kanimemuiri</i> ihr ... es mir
<i>kanirerampesi</i> ich ... es euch zweien	<i>kanivevuiri</i> ihr ... es ihm
<i>kanimemui</i> du ... es mir, er ... es mir	<i>kanivevurerei</i> ihr ... es ihnen
<i>kanimemuiri</i> du ... es uns, er ... es uns	<i>kanimemurerei</i> ihr ... es uns
<i>kanivevui</i> du ... es ihm, er ... es ihm	<i>kanivevai</i> sie ... es ihm
<i>kanivevuiri</i> du ... es ihnen, er ... es ihnen	<i>kanimemai</i> sie ... es mir
<i>kanirerui</i> er ... es dir	<i>kanirerai</i> sie ... es dir
<i>kanireruiri</i> er ... es euch	<i>kanivevari</i> sie ... es ihm
	<i>kanimemari</i> sie ... es uns
	<i>kanirerari</i> sie ... es euch.

B. Dritte und vierte Konjugation.

Erstes Perfekt.

Plural

<i>kenamairi</i> wir haben gesungen	<i>piamoiri</i> wir wünschen, wollen
<i>kenarairi</i> ihr habet gesungen	<i>piaroiri</i> ihr wünscht
<i>kanaairi</i> sie haben gesungen	<i>piaoroi</i> sie wünschen.

Alles übrige, ausgenommen die Zeitpartikel der positiven und negativen Futurform, lautet wie in der Nasioi-Mundart.

C. Unregelmäßige Verba.

mei ich ging

moi ich kam

Singular		Singular	
Erstes Perfekt	Futur	Erstes Perfekt	Futur
<i>mei</i>	<i>meva</i>	<i>moi</i>	<i>moa</i>
<i>bei</i>	<i>beva</i>	<i>poi</i>	<i>poa</i>
<i>bei</i>	<i>beva</i>	<i>poi</i>	<i>poa</i>
Plural		Plural	
<i>meiri</i>	<i>meriva</i>	<i>moiri</i>	<i>moriva</i>
<i>beiri</i>	<i>beriva</i>	<i>poiri</i>	<i>poriva</i>
<i>ubei</i>	<i>ubeva</i>	<i>upoi</i>	<i>upoa</i>

enomañ sein, bleiben.

Erstes Perfekt		Futur	
Singular	Plural	Singular	Pluriel
<i>enoi</i>	<i>enoiri</i>	<i>enoa</i>	<i>enoriva</i>
<i>etoi</i>	<i>etoiri</i>	<i>ctoa</i>	<i>etoriva</i>
<i>etoi</i>	<i>aroi</i>	<i>etoā</i>	<i>aroa</i>

Die unregelmäßigen Formen *avonsi*, *amoronsi*, *monsi*, *mamonsi* sind der Nasioi-Sprache eigen. Im Koromira lauten sie *avansi* ich habe gegeben, *auro-pansi* ich fürchte mich (vor), *bōpansi* ich bin gestorben, *maumari* steht für *mamonsi*.

Die intransitive Endung *kui* kann im Koromira nicht wie im Nasioi im passiven Sinne angewandt werden, z. B. *dereari*, *kempoari*, und nicht wie im Nasioi *derekui*, *kempokui*; *k* wird nur im intransitiven Sinne verwandt, z. B. *bakiakansi* ich habe gestohlen, *bakiansi* ich habe (etwas) gestohlen. *itau okui* *eto* der Mond scheint, *naniñ oui* er hat jemand gesehen.

a) Die positive Durativform.

Singular	Erstes Perfekt.	Dual
<i>kaniamainoi</i> ich bin bauend gewesen ¹	<i>kaniampemainoresi</i> wir zwei sind bauend gewesen	
<i>kaniemaitoi</i> du bist bauend gewesen	<i>kaniერemaitoresi</i> ihr zwei seid bauend gewesen	
<i>kaniumatoi</i> er ist bauend gewesen	<i>kaniuremaitoresi</i> sie zwei sind bauend gewesen	
Plural		
<i>kaniampimainoiri</i> wir sind bauend gewesen		
<i>kaniერimaitoiri</i> ihr seid bauend gewesen		
<i>kaniāma aroi</i> sie sind bauend gewesen.		

Präsens	Futur	Zweites Perfekt
<i>kaniamainomañ</i>	<i>kaniamainoa</i>	<i>kaniamainou</i>
<i>kaniemaitomañ</i> usw.	<i>kaniemaitoa</i> usw.	<i>kaniemaitou</i> usw.

Merke die dritte Person des Plurals *kaniāma*, *āromañ*, *kaniāma*, *āroa*, *kaniāma*, *ārou*.

b) Die negative Durativform

Singular	Dual	Plural
<i>kaniampa enoi</i>	<i>kaniampeva enoresi</i>	<i>kaniampiva enoiri</i>
<i>kaniieva etoi</i>	<i>kaniereva etoresi</i>	<i>kanieriva etoiri</i>
<i>kaniua etoi</i>	<i>kaniureva etoresi</i>	<i>kaniava aroi</i> .

¹ Das *e* in *enoi*, *etoi* usw. wird hier in *i* verwandelt, weil ein *a* vorhergeht.

c) Die Gegenseitigkeitsform.

Erstes Perfekt (positiv).

Dual	Plural
<i>karāmāresi</i> wir zwei lieben einander	<i>karamari</i> wir lieben einander
<i>karādāresi</i> ihr zwei liebet einander	<i>karadari</i> ihr liebet einander
<i>karaāresi</i> sie zwei lieben einander	<i>karaai</i> sie lieben einander.

In der durativen Form *karamaresi enore*, *karadaresi etore* usw.

d) Die Passivform.

Vergleiche: *meñ konoarava* es ist noch nicht gemacht, *konoairi* sie sind gemacht. *baikareka a koarima aroi biumarie* die Kinder pflegten von ihren Vätern hieher gebracht zu werden. *nkana miñ bakuari etog* mein Name wird stets unbekannt bleiben. *kai kope etoa éna* heute wird kein Holz gehauen.

e) Die Relativform.

māka améina simoka nonkoari die Pfeife, die du mir gestern gegeben hast, ist gebrochen. *danko temu ame una, naniñe dāui* jemand hat den Speer, den du mir vor einiger Zeit gegeben hast, gestohlen. *da orara baunara, pākeñ konomemua, dakāni arévai tipeva naievāni* du bist ein schlechter Diener, du machst mir nichts, wann wirst du dein Brot verdienen? eigentlich: wann wirst du hinstellen, was du ißt? *avuntoñ na daudainupañ areiñ osi etanupañe?* wo sind die Leute her, die dir dort unten im Weg begegnet sind? *tarainupañ miñ tamperivā* nenne die Namen derjenigen, die dich geschlagen haben. *duaarina bia donkónirivā* richtet die Bananen welche umgefallen sind, auf. *áne uderiva, deraoini daromperiva* kocht Süßkartoffeln, die welche faul sind, werfet weg. *kono tanauinuñe a pona* wer es machen kann (es zu machen versteht), komme her. *piaroina bevā* gehe wohin du willst. *konoansina konoeai* mache wie ich gemacht habe, oder, mache was ich gemacht habe.

f) Die Adverbialform.

ta damit nicht. *koi* würde, so würde.

Alles übrige wie im Nasioi-Dialekt.

ta schließt sich folgenderweise der Verbalform an:

kaniamanta, kaniénta, kaniunta, kaniampenta, kanierenta, kaniurenta, kaniampinta kanierintā, kanianta, kenamaranta usw.

Mit suffigiertem *ra* lautet die dritte Konjugation wie folgt:

Singular	Dual	Plural
<i>kenamaura</i>	<i>kenamareta</i>	<i>kenamaira</i>
<i>kenaraura</i>	<i>kenarareta</i>	<i>kenaraira</i>
<i>kenaaura</i>	<i>kenaareta</i>	<i>kenaaira</i> .

bakāsi dakana berumpuko, minkidaranta wenn dein Einbaum umschlägt, könntest du ertrinken. *dakana meira mentomuiru* als wir deinem Dorf einen Besuch machten, haben wir Hunger gelitten. *mutu oparako meriva* wenn der Regen vorüber sein wird, werden wir gehen. *mutu opario meiri* als der Regen vorüber war, sind wir gegangen. *nkana basimaura ma anko navoka mei* als ich zuhause ankam, bin ich gleich zu meinem Vater gegangen. *napuaura baiari* er wimmerte vor Schmerz. *Kamarove éna méiri dei, mutue daumurikoi* wenn wir heute nach Kamarove gegangen wären, würden wir vom Regen überrascht worden sein. *kamāri éta nton éta údaravarui dei, tiparoarukoi* wenn du dich nicht in (zu) kaltem Wasser gebadet hättest, würdest du nicht krank geworden sein. *nta akópo kauveva, i a ponta* zünde das Feuer auf einer anderen Stelle an, damit der Rauch nicht hierher kommt. *nkana van mpanavan nepumemuio, naniñe daunta* stelle meinen Bogen weg, damit nicht jemand ihn stehle. *baro ane takapuana takeraeva* stelle dieses Lendentuch an die Sonne, damit es trockne.

g) Der Infinitiv.

Vergleiche: *pate tanaampa* ich kann nicht nähern. *naniñ karoko táraansi* ich höre jemand sprechen. *naniñ karoio táraansi* ich hörte jemand sprechen. *naniñ bôpuio, tirodamana*

ich bin gekommen um dir zu sagen, daß jemand gestorben ist. *ovorinuŋe botoura poi dae mou poantaevuana* der Häuptling kam sagen (beauftragen), du sollst ihm Kokosnüsse bringen. *mou nka eta ubei* sie sind Kokosnüsse holen (gegangen). *nta eta nkaera poa, nkana timoka kaua-mana* bringe Feuer um meine Pfeife anzuzünden.

Eine unregelmäßige Stammbildung haben:

tavānsi (schlagen), Stamm *tau* das Schlagen, Krieg; *bavānsi* (flechten), St. *bau* das Flechten; *avānsi* (geben), St. *au*; *mei* (gehen), St. *nāmbei* oder *be*; *enomaŋ* (sein, bleiben), St. *eto*.

Die übrigen wie in der Nasioi-Mundart, ausgenommen *mavo*, *mari*, *nanu*, welche der Nasioi-Sprache eigen sind.

h) Die Frageform *ne*.

pāaka piaroi ne? willst du etwas? *oei ne?* hast du es gesehen? *kai balampampai pana?* soll ich das Holz verbrennen (eigentlich: ich werde das Holz vielleicht verbrennen)?

Das Zeitwort „können“.

koko bau tanaansi eno ich kann Körbe flechten. *ta kui na kapiansi* ich kann die Fische in (ihrer) Höhle nicht erreichen. *Dēoe pakeŋ okeŋ kono makosiui eto* Gott kann alles machen. *bia besie toromui* ich kann keine Bananen finden.

Die Postpositionen.

na(a) in, zu; *na* (Nasioi-Dialekt *no*) zu, bei
eta von, aus, auf, in, an, wegen, um, über, vor, bei, unter, aus
pare wie
tion entlang.

Alles übrige wie im Nasioi (*ko*, *no*, *miriŋ*, *pina* sind der Nasioi-Sprache eigen).

Beispiele.

mau a napueva schneide es in der Mitte durch. *nto na udarava* wasche dich im Fluß. *Bauo pankiri eta penta ponu* Bauo hat eine Wunde am Fuß. *da eta āuropansi* ich fürchte mich vor dir. *arevai eta tamankua?* seit wann ißt er nicht (mehr)? *tipa bakana tutumpuina eta* seit dem Beginn seiner Krankheit. *aureŋ anko mounau anko nkana osi* dort oben neben dem Kokosbaum liegt mein Dorf. *tabaka borina iveaka* Tabak ist teuer, eigentlich: hart an Preis. *dankoe kempeui* er hat ihn mit einem Speer durchbohrt. *ereŋe iōvaraoi* er hat Blut geschwitzt. *ereŋ pare oro* ähnlich wie Blut (rötlich). *keno tion pisi na nkana nambanambaina* auf dem Sand am Meeresstrand entlang ist mein Spazierort.

Adverbien des Ortes.

tiāŋ oben, droben
dau darauf, oberhalb
mau zwischen, Mitte
areiŋe an welchem Ort
ipo nahe
uronsi vor (devant)
adēnta dort oben

dōnka hinunter, tiefer
danta vorwärts, weiter
denta hinauf, höher
kata weg, weiter weg
pāpo an einem unbewußten Ort
damaraŋ hinter.

Die übrigen wie im Nasioi.

Beispiele.

niŋ eta damaraŋ poa komm stelle dich hinter mich. *da eta uronsi enoi* ich war (stand) vor dir. *na eta mau māmiva* setze dich zwischen uns zwei. *donke bore a dau basiari* die Sonne steht schon über unserm Kopf. *are āpe a kai kopeamana?* in welcher Richtung und

bis wohin soll ich die Bäume (Wald) umhauen? *nih eta uta na poara* komme mir nicht unter die Augen. *atunsina danko davamoio koantaai* da ich meinen Speer vergessen hatte, brachte man (mir) ihn nach an den Ort wo ich schlief (übernachtete). *dau a tavuio bone basiari* er hat es oben hineingeschlagen und es kam unten heraus.

Adverbien der Zeit.

ēna heute, jetzt, soeben
urikaro vorher (Nasioi iro)
orā morgen
māka gestern
pantehe nachher
navōka gleich

tāneninka früh am Morgen
kamūna am Abend, abends
mūna na während der Nacht
arēvai wann?
tutuna im Anfang.

Adverbien der Art und Weise.

arēre? wie?
pankare viel
orare schlecht
datih gut
pāna vielleicht

enoio oder *ena eta* deshalb
nāuka schnell, gleich
arikare sehr
katiñ falsch, schein.. (Präfix)

etoa nein, nicht
dēva nein, nicht
norarere ja es ist so
te ainoi ja gewiß.

C. Die Uruava-Sprache.

Lautlehre.

Vokale			Konsonanten					
<i>i</i>		<i>u</i>	<i>k</i>		<i>ñ</i>			
		<i>u</i>	<i>t</i>	<i>a</i>	<i>s</i>	<i>n</i>	<i>r</i>	<i>l</i>
<i>e</i>		<i>o</i>			<i>v</i>			
<i>e</i>			<i>p</i>	<i>b</i>		<i>m</i>		
<i>a</i>								

Die Vokale sind gleichlautend mit denen der Nasioi-Sprache.

Die Konsonanten lauten wie im Deutschen; *s* ist scharf auszusprechen, *v* wie das deutsche *w*; *t* wird vor *i* in *s* verwandelt.

Diphthonge kommen nicht vor. Wenn zwei oder drei Vokale in einem Wort zusammen stehen, behält ein jeder seinen vollen Klang.

Die Betonung der Silben tritt ziemlich stark hervor.

Das Substantivum.

Wenn Sach- und Tiernamen unbestimmt gebraucht werden, entbehren sie jeder Numerusform. Ist eine nähere Bezeichnung des Numerus zum richtigen Verständnis erfordert, so bedient man sich der Beihilfe entsprechender Zahlwörter:

naka ein, *mare ateva* viel, *mare ateva kaia* nicht viel; z. B. *naka marēki* ein Vogel, *rāro mare ateva* viele Töpfe.

Die Bildung des bestimmten Numerus geschieht durch *sau* und *mamena*, welche dem Substantiv vorhergehen. *sau* bezeichnet die Einzahl, *mamena* den Plural:

sau kāruku der Baumbär, *māmēna kāruku* die Baumbären, *sau rūma* das Haus, *māmēna rūma* die Häuser.

Bei Substantiven in Verbindung mit Fürwörtern kommt der Numerus durch letztere zum Ausdruck:

no bēre mein Speer, *nōni bēre* meine Speere, *ni bēre* dieser Speer, *kāni bēre* diese Speere.

Abgeleitete Personennamen haben im Singular *kauni* als bestimmten und *kau* als unbestimmten Artikel; der bestimmte Pluralartikel lautet *vanuni*, der unbestimmte *vanu*:

tāra Krieg, *kau tāra* ein Krieger (oder *sōni tāra* ein [männlicher] Krieger, eigentlich: ein Mann-Krieg), *kauni* der Krieger, *vanu* Krieger, *vānuni tāra* oder *mamena vanu tāra* die Krieger. *aio* die Nasioi-Gegend, *kau aio* oder *soni aio* ein Nasioi-Mann, *kauni aio* der Nasioi-Mann, *vanu aio* Nasioi-Leute, *vanuni aio* oder *mamena vānu aio* die Nasioi-Leute.

Einige Personennamen weisen eine eigene Pluralbildung auf, wie:

Singular	Plural
<i>nakānia</i>	<i>vanūa</i> Mann, jemand
<i>sōni tūna</i>	<i>vāni tūna</i> Häuptling
<i>sōni</i>	<i>bāri sōni</i> Mann, männlich
<i>māru</i>	<i>buri māru</i> Weib, weiblich
<i>sonŋna</i>	<i>vānuādi</i> Eigentümer
<i>karāno</i>	<i>karākarāno</i> Kind.

Verwandtschaftsnamen bilden die Mehrzahl durch die Verdopplung des Stammes, z. B. *tindŋu* meine Mutter, *tindtināŋu* meine Mutter.

Das Zahlwort.

1 <i>kāa</i>	6 <i>onómo</i>	11 <i>avuru vaini kape</i>	100 <i>rāsu</i>
2 <i>rūa</i>	7 <i>ūtū</i>	12 <i>avuru vaini nai rua</i>	1000 <i>kokólei</i> .
3 <i>tōru</i>	8 <i>āru</i>	13 <i>avuru vaini nai toru</i> usw.	
4 <i>uāsi</i>	9 <i>ia</i>	20 <i>nai rūa avuru</i>	
5 <i>rīma</i>	10 <i>āvuru</i>	30 <i>nai toru avuru</i> usw.	

Die Ordnungszahlen.

<i>mare riaria</i> ein erster, der erste (adjektivisch)	<i>vanai ruāna</i> der zweite
<i>marēni riaria</i> der erste	<i>vanai torūna</i> der dritte
<i>sōni riaria</i> der erste (Mann)	<i>vanai uāstna</i> der vierte usw.
<i>māru riaria</i> das erste (Weib)	

Unbestimmte Zahlwörter.

nāka ein, *sau nai rūa* einige, *kāia* kein, *māre atēva* viel.

Das Pronomen.

Das persönliche selbständige Pronomen.

Singular	Plural
<i>aria</i> ich, mir, mich	<i>āramāni</i> wir
<i>aró</i> du, dir, dich	<i>arāmu</i> ihr
<i>dāuni</i> er, ihn, ihm	<i>uauani</i> sie.

Das Possessivum.

Einzahl des Gegenstandes		Mehrzahl des Gegenstandes	
<i>no</i> mein	<i>emau</i> unser	<i>nōni</i> meine	<i>maŋi</i> unsere
<i>mo</i> dein	<i>ēmiau</i> euer	<i>moni</i> deine	<i>mini</i> eure
<i>enau</i> sein	<i>édiau</i> ihr.	<i>nāni</i> seine	<i>dini</i> ihre.

Substantivisch gebraucht erhalten sie die Endung *mare*:

nomare der meinige, *nohimare* die meinigen usw.

Bei Substantiven, die eine Blutsverwandtschaft oder Körperteile bezeichnen, wird das Possessivum suffigiert:

Singular	Plural
<i>támānu</i> mein Vater	<i>támatamānu</i> meine Väter
<i>tamāmu</i> dein Vater	<i>támatamāmu</i> deine Väter usw.
<i>tamāna</i> sein Vater	
<i>támamāni</i> unser Vater	
<i>tamāmi</i> euer Vater	
<i>tamādi</i> ihr Vater	
<i>kabēnu</i> meine Hand	<i>nohi kabēnu</i> meine Hände
<i>kabēmu</i> deine Hand	<i>moni kabēmu</i> deine Hände
<i>kabēna</i> seine Hand	<i>nañi kabēna</i> seine Hände
<i>kábemāni</i> unsere Hand	<i>mañi kabēmāni</i> unsere Hände
<i>kabēmi</i> eure Hand	<i>mini kabēmi</i> eure Hände
<i>kabēdi</i> ihre Hand	<i>dini kabēdi</i> ihre Hände.

Verzeichnis der übrigen Verwandtschaftsnamen.

Singular	Plural
<i>sindānu</i> meine Mutter	<i>tinatinañu</i> meine Mütter
<i>papāñu</i> mein Oheim (mütterlicherseits)	<i>pápapāñu</i>
<i>roñnu</i> mein Schwiegervater, Schwiegermutter	<i>róaroñnu</i>
<i>tubūñnu</i> mein Großvater, Großmutter	<i>túbutubūñnu</i>
<i>wávinēñu</i> meine ältere Schwester	<i>wáviwavinēñu</i>
<i>tatāñu</i> mein älterer Bruder	<i>tátatāñu</i>

In folgenden Namen findet sich das Possessivum infigiert.

Singular	Plural
<i>tunūpe</i> mein Sohn	<i>raratunū</i> meine Söhne, Kinder
<i>tumūpe</i> dein Sohn	
<i>tunūpe</i> sein Sohn usw.	
<i>tūnumarūpe</i> meine Tochter	
<i>tūmumarūpe</i> deine Tochter usw.	
<i>káinupe</i> mein jüngerer Bruder	<i>kaikainupe</i> meine jüngeren Brüder
<i>káinumarūpe</i> meine jüngere Schwester	<i>kaikainumarupe</i> meine jüngeren Schwestern.

Namen, die ein bloßes Verwandtschaftsverhältnis bezeichnen (ohne Blutsverwandtschaft), präfigieren das Possessivum.

Singular	Plural
<i>ēñu sōni</i> mein Mann	<i>noñi būri sōni</i> meine Männer
<i>ēmu sōni</i> dein Mann, Gemahl	<i>moni būri sōni</i> deine Männer
<i>ena sōni</i> ihr sein Mann	
<i>emau sōni</i> unser Mann	
<i>emu sōni</i> euer Mann	
<i>edi sōni</i> ihr Mann	
<i>enu māru</i> mein Weib	<i>noñi būri maru</i> meine Weiber
<i>enu avūtei</i> mein Schwager	<i>noñi avúavūtei</i> meine Schwager.

Das Reflexivum.

<i>sibōñu</i> ich selbst	<i>sibomāni</i> wir selbst
<i>sibōmu</i> du selbst	<i>sibōmi</i> ihr selbst
<i>sibōna</i> er selbst	<i>sibōdi</i> sie selbst

Das Demonstrativum.

<i>niau</i> dieser	<i>niana</i> diese
<i>ni</i> dieser	<i>kani</i> diese.

niau sōni e vātarau dieser Mann hat mir es gesagt. *niāna vanūa u vātarādi* diesen Leuten habe ich es gesagt. *kāni kūmukūmu aria u pirādi* ich habe diese Tauben geschossen.

me der da, die da, das da (subst. Demonstr.)

Das Interrogativum.

Singular

tāka? wer? *takau?* wen? wem?
vetau? welcher?
vetaumare? welcher?
nāva (oder *auna*)? was? *enau nava?* womit?
nāvaia warum?
taka enāumare? wessen?
tāka kīpu? mit wem?

Plural

tañivanua? tañivanuau?
vetāni?
vetānimare?

tañivanua ediaumare?

vetānimare vanua ni? was sind das für Leute da? *vetau vakāsi a kōsi* (wir) *iri?* in welchem Einbaum fahren wir? *vetaumare a kosi iri?* in welchem fahren wir?

Das Adjektivum.

Das Adjektiv steht nach dem Substantiv und wird mit demselben durch *mare* verbunden, z. B.:

Unbestimmt.

kéraka (Banane) *mare rōri* eine schlechte Banane, oder schlechte Bananen
páo (Taro) *mare kōka* ein überreifer Taro, oder überreife Taros
pao mare kōka māre rōri überreife Taros sind schlecht
kéraka mare vūdi mare sāide (gut) weichreife Bananen sind gut
pātu mare marābu ein schwerer Stein, schwere Steine.

Bestimmte Einzahl.

<i>bókara sau mare sāide</i> der gute Bogen	<i>keraka sau mare dako</i> die große Bananentraube
<i>au</i> (Holz, Baum) <i>sau mare kitakita</i> der harte Baumstamm	<i>patu sau mare marābu</i> der schwere Stein.

Bestimmte Mehrzahl.

<i>pao kani mare kañou</i> diese frischen Taros	<i>au anamare kitakita</i> die harten Baumstämme.
<i>pao anamare. kañou</i> die frischen Taros	

Was die mit Personennamen stehenden Adjektive betrifft, vergleiche folgendes:

nakānia mare koidoki oder *sōni mare koidoki* ein träger Mann
soni koidoki der Träge, ein Träger (Faulenzer)
vanua anamare koidoki träge Leute, die Trägen (im allgemeinen)
mamena vanu koidoki die Trägen (bestimmt).

Wenn das Adjektiv substantivisch gebraucht wird, so fallen *mare* und *anamare* weg.

<i>mare dako</i> groß, <i>nakania mare dako</i> ein großer Mann	<i>vanu dako</i> Große, die Großen (im allgemeinen)
<i>kau dako</i> ein Großer, <i>kauni dako</i> der Große	<i>mamena vanu dako</i> die Großen (Leute)
<i>soni dako</i> ein Großer, der Große	<i>mamena dako</i> die Großen (Sachen).

Präfix soa.

Es entspricht dem Suffix *bauko* sowie auch dem Suffix *ro* der Nasioi-Sprache. *soa* geht dem Verbalstamm vorher, bleibt unverändert, aber der Verbalstamm wird flektiert, gleich den Namen, welche ein Verwandtschaftsverhältnis ausdrücken.

u póka ich habe gelogen
aria soa pokánu ich bin ein Lügner
aro soa pokámu du bist ein Lügner
dauni soa pokána er ist ein Lügner

aramani soa pókamáni wir sind Lügner
aramu soa pokámu ihr seid Lügner
uanuani soa pokádi sie sind Lügner.

Das Verbum.

Transitive Form: *u purái* ich habe gemacht.

a) Mit Objekt in der Einzahl.

Perfekt	Futur	Präsens
Singular		
<i>u purái</i> ich habe gemacht	<i>ku purai</i>	<i>purápura ia énu</i>
<i>o purái</i> du hast gemacht	<i>ko purai</i>	<i>purápura ia ému</i>
<i>e purái</i> er hat gemacht	<i>ke purai</i>	<i>purápura ia ena</i>
Plural		
<i>emi purai</i> wir haben gemacht	<i>kemi purai</i>	<i>purápura ia emáni</i>
<i>omu purai</i> ihr habt gemacht	<i>komu purai</i>	<i>purápura ia emi</i>
<i>edi purai</i> sie haben gemacht	<i>kedi purai</i>	<i>purápura ia edi.</i>

b) Mit Objekt in der Mehrzahl.

Perfekt	Futur	Präsens
<i>u purádi</i> ich habe gemacht	<i>ku purádi</i>	<i>purápura díá énu</i>
<i>o purádi</i> du hast gemacht usw.	<i>ko purádi</i> usw.	<i>purápura díá emu</i> usw.

Das Negativum.

Perfekt	Futur	Präsens
<i>u kána purái</i> ich habe gemacht usw.	<i>ku kána purái</i> usw.	<i>kána pura ia énu</i> usw.

Frageform aini.

o purái áini? hast du gemacht? *e purai aini?* hat er gemacht?

Das pronominale Objekt wird der Verbalform suffigiert, z. B.:

Perfekt.

<i>u purái</i> ich habe ihn gemacht	<i>e puráu</i> er hat mich gemacht
<i>u puráio</i> ich habe dich gemacht	<i>e purái</i> er hat ihn gemacht
<i>u purámu</i> ich habe euch gemacht	<i>e puráio</i> er hat dich gemacht
<i>u purádi</i> ich habe sie gemacht	<i>e purámi</i> er hat uns gemacht
	<i>e purámu</i> er hat euch gemacht
	<i>e purádi</i> er hat sie gemacht
<i>o puráu</i> du hast mich gemacht	
<i>o purái</i> du hast ihn gemacht	
<i>o purámi</i> du hast uns gemacht	<i>emi purai</i> wir haben ihn gemacht
<i>o purádi</i> du hast sie gemacht	<i>emi puraio</i> wir haben dich gemacht
	<i>emi puramu</i> wir haben euch gemacht usw.

Die Akkusativ-Dativ-Flexion.**Perfekt**

<i>u puráini</i> ich habe es ihm gemacht	<i>e puráinau</i> er hat es mir gemacht
<i>u puráinto</i> ich habe es dir gemacht	<i>e purainio</i> er hat es dir gemacht

u puráidi ich habe es ihnen gemacht
u purainamu ich habe es euch gemacht

e puráini er hat es ihm gemacht
e purainàmi er hat es uns gemacht
e purainàmu er hat es euch gemacht
e puráidi er hat es ihnen gemacht

emi purainio wir haben es dir gemacht usw.

Die reflexive Form und die Gegenseitigkeitsform.

Sie wird durch *vari* gebildet, z. B.:

Perfekt.

u sikai ich bin ihm begegnet
emi vari sika wir sind uns begegnet
omu vari sika ihr seid euch begegnet
edi veri sika sie sind sich begegnet

emi atûni wir haben ihn geschlagen
emi vari atûnu wir haben einander geschlagen
omu vari atûnu ihr habt einander geschlagen
edi vari atûnu sie haben einander geschlagen

u mariri ich liebe ihn

siboñu u vari mariri ich liebe mich
sibomu o vari mariri du liebst dich
sibona e vari mariri er liebt sich usw.

Die durativ reflexive Form.

u vari mariri nõnu ich bin liebend gewesen
o vari mariri nõmu du bist liebend gewesen
e vari mariri nõno er ist liebend gewesen

emi vari mariri nomàni wir sind liebend gewesen
omu vari mariri nómi ihr seid liebend gewesen
edi vari mariri nódi sie sind liebend gewesen

ku vari mariri nõnu ich werde liebend sein usw.

Die intransitive Form.

Zur intransitiven Form bedient man sich des bloßen Verbalstammes, dem man die der Person und der Zeit entsprechende Partikel präfigiert:

síkodo Arbeit, *u síkodo* ich habe gearbeitet
ébate Schlaf, *u ébate* ich habe geschlafen

u sirúpi ich habe ihn untergetaucht
u sirúpu ich bin untergetaucht.

Die kausative Form.

Sie wird gebildet, indem man das Verbum mit *va* präfigiert:

plutu ich habe mich hingesetzt, *u vapiúsi* ich habe es hingesetzt
u tóg ich bin geheilt, gerettet, *u vatoai* ich habe ihn geheilt, gerettet
u atûni ich habe ihn geschlagen, *u vatuaini* ich bin Schuld, daß er geschlagen wurde
u ra ich bin gegangen, *u varai* ich habe ihn begleitet, geführt
e pika es ist voll, *e vapikai* er hat es gefüllt
u tûei ich bin ihm nachgegangen, *u vátuèini* er hat mich nachgehen gemacht, mich angezogen
u píri ich habe ihn gebunden, *u vápirîni* ich habe ihn binden lassen, bin Schuld, daß er gebunden wurde.

Wie man transitive in intransitive verwandelt und vice versa; vergleiche:

e ñoai er hat es zerrissen, *e ñoa* es ist zerrissen
e pukai er hat es zerbrochen, *e puka* es ist zerbrochen
e uka er ist gefallen, *e vaukai* er hat ihn fallen lassen
e máte er ist gestorben, *e vamatei* er hat ihn getötet
e tue er hat gesprochen, *e tûei* er hat ihm gesprochen
u dako ich bin gewachsen, *u vadakoi* ich habe es wachsen lassen
u sirao ich bin zornig, *u vasiraoi* ich habe ihn erzürnt

e pitu es ist ausgepreßt, *e pitui* er hat es ausgepreßt
e minui er hat es gebogen, *e minu* es ist gebogen
e kimata er ist bestraft, *e vakimasi* er hat ihn bestraft
e piutu er hat sich gesetzt, *e vapiusi* er hat es gesetzt
e pausi er hat ihn gestochen, *e pautu* er ist gestochen worden
e karasi er hat ihn gebissen, *e karata* er ist gebissen
e ovu er ist umgefallen, *e ovui* er hat es umgestoßen
u potu ich bin erwacht, *u vapotui* ich habe ihn geweckt
u rimutu ich bin herausgekommen, *u varimusi* ich habe herauskommen lassen
e padaka es ist beendet, es ist vorüber, *u vapadaki* ich habe es beendet
no baro u noai ich habe mein Lendentuch zerrissen, *no baro eta noa* mein Lendentuch ist zerrissen.

Anmerkung: Die Personen- und Zeitbezeichnung kann auch mit *ta* verbunden werden:

uta, ota, eta, emita usw. *kuta, kota, keta* usw. Anstatt *kemi* (wir) wird auch *kosi* gesagt. *kemi ra* oder *kosi ra* wir werden gehen.

Die Konjunktionen „damit“, „damit nicht“.

„damit nicht“ wird durch *vāna* wiedergegeben, welches dem Verbum nachgestellt wird:

vamādo (langsam) *ko ra, ko āka vāna* gehe langsam, damit du nicht fällst. *ku kana ra, ke atunau vāna* ich werde nicht gehen, damit er mich nicht schlägt.

„damit“, „um zu“ wird wiedergegeben, indem man dem Verbalstamm das Possessivum der Verwandtschaftsnamen suffigiert:

atunūnua e rāmai er ist gekommen, um mich zu schlagen
atunūmua e ramai er ist gekommen, um dich zu schlagen
atūnuuāia e ramai er ist gekommen, um ihn zu schlagen
atūnumānia e ramai er ist gekommen, um uns zu schlagen
atūnumia e ramai er ist gekommen, um euch zu schlagen
atūnudaia e ramai er ist gekommen, um sie zu schlagen.

Der Konditionalis.

Er wird durch *tūnu* ausgedrückt, und die Person und Zeitpartikel wird mit *ri* suffigiert:

kuri kāna rāmai tunu, keri uka wenn ich nicht gekommen wäre, so wäre er gefallen.
sikodo kuri purai tunu, keri romoau wenn ich gearbeitet hätte, würde er mich bezahlen.
sikodo kotā purai, ku romoio wenn du arbeiten wirst, werde ich dich bezahlen, eigentlich: du wirst arbeiten, ich werde dich bezahlen.

Die Konjunktionen „wenn“ und „weil“ werden nicht ausgedrückt.

ota vainaoi, e atunio weil du gestohlen hast, hat er dich geschlagen, eigentlich: du hast gestohlen, er hat dich geschlagen. Oder: *ota vainaoi, dāumeamēna e atunio* du hast gestohlen, deshalb hat er dich geschlagen.

Der Infinitiv.

Er wird wiedergegeben, indem man ihn in einen selbständigen Satz auflöst, oder indem man ihn in ein Substantiv verwandelt:

u kumāsi ich habe genäht. *kumāta u matauini* ich verstehe das Nähen (zu nähen).
vainao e alatau er befahl mir das Stehlen (zu stehlen). *nakania eta tue u bārori* ich hörte jemand sprechen, eigentlich: jemand hat gesprochen, ich habe es gehört.

Verbum „sein“, „bleiben“.

Perfekt	Futur	Präsens
<i>kupae póponðnu</i>	<i>ku poponðnu</i>	<i>póponðnu</i>
<i>kopae póponðmu</i> usw.	<i>ko poponðmu</i> usw.	<i>póponðmu</i>
		<i>póponðna</i>
		<i>póponomāni</i>
		<i>póponðmi</i>
		<i>póponðdi.</i>

Bildung der Adjektive von Zeitwörtern.

1. Wenn das transitive Zeitwort mit *mare* präfigiert wird, erhält es den Sinn eines Partizips mit passiver Bedeutung:

u raroi ich habe gekocht, *mare raroi* gekocht, *pao mare raroi ko manau* gib mir gekochte Taros.
u atuni ich habe ihn geschlagen, *mare atuni* geschlagen, *mamena mare atunudi u doidi* ich habe die Geschlagenen gesehen.

Das Zeitwort wird der Person entsprechend konjugiert:

u romoi ich habe gekauft, *mare romoi* gekauft,
aria mare romoau ich bin gekauft, ein Gekaufter,
aro mare romoio du bist gekauft, ein Gekaufter,
dauni mare romoi er ist gekauft,
aramaniana mare romoami wir sind gekauft,
aramu anamare romoamu ihr seid gekauft,
uanuani anamare romodi sie sind gekauft, Gekaufte,
anamare oromodi u doidi ich habe die Gekauften gesehen.

2. Wenn das intransitive Verbum mit *mare* präfigiert wird, so entsteht dadurch ein Adjektiv, das den deutschen Adjektiven mit der Endung „ig“, „lich“, „sam“, „haft“ entspricht:

u tedei ich habe es ernährt, erzogen, *mare tedetede* gastlich,
u tavesi ich habe ihm geholfen, *mare tavetavete* behülflich,
u pokai ich habe ihn betrogen, *mare pokapoka* betrügerisch.

„Werden“, „haben“, „nicht haben“.

„Werden“ wird durch *derai* ausgedrückt:

soni tuna uta derai ich bin Häuptling geworden.

Wo man einen in dem Subjekt stattgefundenen Wechsel hervorheben will, wird das Adjektiv in einen Verbal Ausdruck verwandelt:

mare rori schlecht, *u rori* ich bin schlecht geworden. *mare dako* groß, *u dako* ich bin groß geworden (bin gewachsen). *mare mudeka* klein, *e mudeka* es ist klein (kleiner geworden).

„Haben“ wird durch *podoi* und „nicht haben“ durch *kaia* wiedergegeben:

kasiko Steinbeil, *aria kāsiko podoi* ich habe ein Steinbeil. *aria abeñu podoi* ich habe eine Seele. *aro baro podoi aini?* hast du ein Lendentuch? *aria baro kaia* ich habe kein Lendentuch.

Die Postpositionen.

a(ia) in, auf, an, wegen, über, zu:

aria ia ko ramai komm zu mir. *ruma ia poponona* er ist im Hause, *ruma ia e ra* er ist ins Haus gegangen. *iana* (Fisch) *arakao a poponona* die Fische sind im Wasser. *buri maru pinata ia poponodi* die Frauen sind in der Pflanzung. *no pinata ia u navia* ich freue mich über meine Pflanzung. *karisi a ko rivui* stelle es auf die Erde. *raro udaka ia ko vapiusi* setze den Topf aufs Feuer.

tuñena von:

raro udaka ia tuñena ko vabitavi nimm den Topf vom Feuer. *au a tuñena e uka* er ist von einem Baum (herunter) gefallen.

papara gegen (versus):

veia papara? in welcher Richtung? *ruma ia papara* auf das Haus zu. *aria ia papara* auf mich zu, oder *papara ariaia* auf mich zu. *papara anua ia*, oder *anua ia papara* gegen die Insel zu.

kipu mit (in Begleitung):

aro kipu kosi kape ra mit dir werde ich gehen (merke *kosi kape ra* wir zwei werden gehen). *aro kipu kemi ra* mit dir werden wir gehen. *aro kipu dauni aramu kipu komu ra* er wird mit euch gehen, oder ihr werdet mit ihm gehen. *daka kipu ra o vevese?* mit wem willst du gehen?

enau mit (mittels):

enau nava a mate? an was ist er gestorben? *nakania e barubaruki* jemand hat ihn vergiftet. *enau bere e atuni* er hat ihn mit einem Speer geschlagen. *enau patu u sodaki* ich habe ihn mit einem Stein geworfen.

Adverbien des Ortes.

tavanana drinnen:

ruma tavanana ia poponona er ist drinnen im Hause. *tavanana ia ko rivui* lege (stelle) es darin.

masina unten, unter:

masina poponona es ist unten (darunter). *ruma masina naia poponona* es ist unter dem Hause.

iaka oben, droben, hinauf

nia hier, hieher

rio dort

raronana zwischen

veia? wo? wohin?

vasikana da

deadeana weit

tavutavuena draußen.

Adverbien der Zeit.

vani heute, *vasina* vor einiger Zeit, *raña* später, nachher, *voto* zuerst, *tanoi* noch, wieder, *rani kokena* immer, *norava* gestern, *raviravi* am Abend, abends, *boni kipu* morgen früh, *mataia* morgen, *boni a* während der Nacht, *rani a* während des Tages, *vetarani?* wann?

Adverbien der Art und Weise

uvau beinahe, *navaia?* warum? *daumeana* deswegen, *panopano* sehr, *mare dako panopano* sehr groß, *vañai mare dako* zu groß, *mare ateva* viel, *aloñani* ohne Grund, ohne Zweck, für nichts, *vamido* langsam.

D. Die Torau-Sprache.

Vokale und Konsonanten wie im Uruava, außerdem kommt noch *h* vor.

Das Zahlwort.

1 <i>kāsa</i>	6 <i>onómo</i>	11 <i>saunu vaini idai</i>
2 <i>érua</i>	7 <i>ttu</i>	12 <i>saunu vaini erua</i>
3 <i>épisa</i>	8 <i>ānu</i>	13 <i>saunu vaini episa</i> usw.
4 <i>evāti</i>	9 <i>sia</i>	20 <i>erua saunu.</i>
5 <i>ntma</i>	10 <i>sāunu</i>	

Das persönliche selbständige Pronomen.

<i>ināu</i> ich, mir, mich	<i>nimāni</i> wir, uns
<i>ine</i> du, dir, dich	<i>ntmu</i> ihr, euch
<i>ee</i> er, ihn, ihm	<i>anūai</i> sie.

Das Possessivum.

Singular des Gegenstandes	Plural des Gegenstandes
<i>anūna</i> mein	<i>ānu</i> meine
<i>āuna</i> dein	<i>āu</i> deine
<i>ēna</i> sein	<i>ēla</i> seine
<i>āmana</i> unser	<i>āmani</i> unsere
<i>āmuna</i> euer	<i>āmu</i> eure
<i>ādina</i> ihr	<i>ādi</i> ihre.

Substantivisch lautet es: *sānu* das Meinige, *sāu* das Deinige, *sāla* das Seinige, *sāmani* das Unsrige, *sāmu* das Eurige, *sādia* das Ihrige.

Das Demonstrativum.

e dieser, *ena* dieser, *eia* diese (Plural).

Das Interrogativum.

Singular	Plural
<i>séa?</i> wer?	<i>saialo?</i>
<i>iai?</i> welcher?	
<i>sai?</i> was?	
<i>saiai?</i> warum?	

Das Verbum.

mañu aloa ich habe gemacht.

a) Mit Objekt in der Einzahl.

Perfekt	Futur	Präsens
<i>mānu alóa</i> ich habe gemacht	<i>kai aloa</i>	<i>aaloo ai sānu</i>
<i>mu alóa</i> du hast gemacht	<i>bā aloa</i>	<i>aaloo ai sāu</i>
<i>ma alóa</i> er hat gemacht	<i>bai aloa</i>	<i>aaloo ai sāla</i>
<i>māni alóa</i> wir haben gemacht	<i>mānipa aloa</i>	<i>aaloo ai sāmani</i>
<i>mā alóa</i> ihr habt gemacht	<i>pa aloa</i>	<i>aaloo ai sāmu</i>
<i>di alóa</i> sie haben gemacht	<i>dipa aloa</i>	<i>aaloo ai sādia.</i>

b) Mit Objekt in der Mehrzahl.

Perfekt	Futur	Präsens
<i>mañu alódia</i>	<i>kai alódia</i>	<i>aalódia ai sáñu</i>
<i>mu alódia</i> usw.	<i>ba alódia</i> usw.	<i>aalódia ai sáu</i> usw.

Das Negativum.

Perfekt	Futur	Präsens
<i>mañu ka alóa</i> usw.	<i>kai ka alóa</i> usw.	<i>aka aalóa ai sáñu</i> usw.

Das pronominale Objekt wird der Verbalform suffigiert:

Perfekt

<i>mañu alóa</i> ich habe ihn gemacht	<i>mu alóau</i> du hast mich gemacht
<i>mañu alóo</i> ich habe dich gemacht	<i>mu aloa</i> du hast ihn gemacht
<i>mañu alómu</i> ich habe euch gemacht	<i>mu alómani</i> du hast uns gemacht
<i>mañu alódia</i> ich habe sie gemacht	<i>mu alódia</i> du hast sie gemacht.
<i>ma aloau</i> er hat mich gemacht	
<i>ma aloa</i> er hat ihn gemacht	
<i>ma aloo</i> er hat dich gemacht	
<i>ma alomani</i> er hat uns gemacht	
<i>ma alomu</i> er hat euch gemacht	
<i>ma alodia</i> er hat sie gemacht usw.	

Die Dativ-Akkusativform.

Perfekt

<i>mañu alóina</i> ich habe es ihm gemacht	<i>ma alóinau</i> er hat es mir gemacht
<i>mañu alóinio</i> ich habe es dir gemacht	<i>ma alóinio</i> er hat es dir gemacht
<i>mañu alódia</i> ich habe es ihnen gemacht	<i>ma alóina</i> er hat es ihm gemacht
<i>mañu alóimu</i> ich habe es euch gemacht	<i>ma alóimani</i> er hat es uns gemacht
	<i>ma alóimu</i> er hat es euch gemacht
	<i>ma alóidia</i> er hat es ihnen gemacht usw.

Die Gegenseitigkeitsform und die reflexive Form.

Vergleiche:

Perfekt

<i>mañu dákia</i> ich bin ihm begegnet	<i>mañu tuña ia</i> ich liebe ihn, oder ich habe ihn geliebt
<i>máni ári daki</i> wir sind uns begegnet	
<i>mu ari daki</i> ihr seid euch begegnet usw.	<i>tibó ñumáñu ári túña</i> ich liebe mich selbst
	<i>tiboo mu ári túña</i> du liebst dich selbst
	<i>tibóla ma ari tuña</i> er liebt sich selbst
	<i>tibómani mani ari tuña</i> wir lieben uns selbst
	<i>tibómu mu ari tuña</i> ihr liebt euch selbst
	<i>tibódia di ari tuña</i> sie lieben sich selbst.

Präsens

<i>tiboñu ari tuña isañuto</i> ich bin mich liebend	<i>tibomani ari tuña isamánito</i> wir sind uns liebend
<i>tiboo ari tuña isáuto</i> du bist dich liebend	usw.
<i>tibola ari tuña isálato</i> er ist sich liebend	

Die Intransitive Form.

Bei der intransitiven Form fällt die transitive Endung ab:

<i>mañu sáia</i> ich habe ihn untergetaucht,
<i>maañu sáu</i> ich bin untergetaucht, untergesunken,
<i>mañu résua</i> er hat es zerrissen,

mañu résu es ist zerrissen,
mañu hamáusia ich habe ihm Schlaf gemacht (eingeschläfert),
mañu máusu ich habe geschlafen, *mausu* Schlaf.

Die kausative Form.

Sie wird mittelst der Vorsilbe *ha* gebildet.

mañu atunaina ich habe ihn geschlagen. *mañu haatuna* ich bin schuld, daß er geschlagen wurde.
mañu palaia ich habe ihn gebunden. *mañu pal hapalaina* ich habe ihn binden (festnehmen) lassen, bin schuld, daß er gebunden wurde.
mañu tuu ich habe mich hingesetzt, *mañu hatuia* ich habe es hingesetzt.
mañu aoso ich bin krank geworden, *mañu haosia* ich habe ihn krank gemacht.

Das Substantiv.

Singular	Plural
<i>tióni</i>	<i>hánua</i> Mann, jemand
<i>láha</i>	<i>laláha</i> Häuptling
<i>báina</i>	<i>babaina</i> Weib
<i>kanéa</i>	<i>kákanéa</i> Greis
<i>manóta</i>	<i>mamañota</i> altes Weib
<i>abáisa</i>	<i>aabaisa</i> junges Weib
<i>pódoauru</i>	<i>popodoauru</i> junger Mann
<i>táanela</i>	<i>taanedia</i> Eigentümer
<i>paáñu</i> mein Vater	<i>papaañu</i> meine Väter
<i>paáu</i> dein Vater	
<i>paála</i> sein Vater	
<i>paámani</i> unser Vater	
<i>paámu</i> euer Vater	
<i>paádia</i> ihr Vater	
<i>niáñu</i> meine Mutter	<i>niniáñu</i> meine Mütter
<i>maláeñu</i> mein Oheim	<i>mamalañu</i> meine Oheime
<i>aáñu</i> mein älterer Bruder	<i>aañu</i> meine älteren Brüder
<i>asíñu</i> mein jüngerer Bruder	
<i>apóñu</i> mein Freund	
<i>tuáñu</i> meine Hand	<i>añu tuañu</i> meine Hände
<i>tuáu</i> deine Hand	
<i>tuála</i> seine Hand	
<i>tuámani</i> unsere Hand	
<i>tuámu</i> euere Hand	
<i>tuádia</i> ihre Hand	

Das Adjektiv.

tióni sakáala ein schlechter Mann
hánua sakáa schlechte Leute
tióni kíkina ein kleiner Mann
hanua kiki kleine Leute
inau tiónina kíkina ich bin ein kleiner Mann
nimu hánua ia kíkina ihr seid kleine Leute
nímani hánua ia kíkina wir sind kl. Leute
inau tiónina ñésti ich bin ein kl. großer Mann
nímu hánua ia ñési ihr seid große Leute
ee tiónina papoarina er ist ein armer Mann
mañára atórola ein guter Bogen, gute Bogen
ñólo bepéaka grüne (rohe) Bananen
marí kánata ein weißer Vogel.

E. Vergleichendes Wörterverzeichnis.

	Nasioi	Koromira	Uruava	Torau
Himmel	<i>pániñ</i>	—	<i>ránisi</i>	<i>kábu</i>
Erde	<i>kánsi</i>	—	<i>karisi</i>	<i>pidāñi</i>
Sonne	<i>duá</i>	<i>dónke</i>	<i>kádava</i>	<i>onára</i>
Mond	<i>kāra</i>	<i>ttau</i>	<i>vóhera</i>	<i>ibáo</i>
Stern	<i>bénto</i>	—	<i>vesánu</i>	<i>vivotto</i>
Sprache	<i>karákara</i>	—	<i>tāe</i>	<i>atóato</i>
Tag	<i>doñ</i>	—	<i>rāni</i>	<i>rārare</i>
Nacht	<i>muñ</i>	—	<i>bóni</i>	<i>bóni</i>
Heute	<i>emōñ</i>	<i>ēna</i>	<i>vāñi</i>	<i>ānosorōla</i>
Mittag	<i>duāki</i>	<i>uāki</i>	<i>tóiaika</i>	<i>tóiasa</i>
Mitternacht	<i>méumo</i>	<i>máumo</i>	<i>raronai boni</i>	<i>sósobōni</i>
Abend	<i>kamāno</i>	<i>kamāna</i>	<i>rāvirañvi</i>	<i>rái</i>
Fest	<i>dāabu</i>	<i>nāva</i>	<i>koáta</i>	<i>nātu</i>
Krieg	<i>kare</i>	—	<i>tāra</i>	<i>tāra</i>
Wind	<i>piōñ</i>	—	<i>ñiuvu</i>	<i>kiuu</i>
Donner	<i>kurúnkurun</i>	—	<i>ñurúnuru</i>	—
Blitz	<i>pipiñ</i>	—	<i>stnava</i>	<i>sináva</i>
Wolke	<i>kabúkabu</i>	—	<i>kabokabo</i>	—
Nebel	<i>kamó</i>	—	<i>kamói</i>	—
Tau	<i>tinkiñ</i>	<i>tintiñ</i>	<i>mokúdo</i>	—
Regen	<i>apó</i>	<i>mutu</i>	<i>uána</i>	<i>súa</i>
Wasser	<i>ntoñ</i>	<i>ntoñ</i>	<i>arákāu</i>	<i>atée</i>
Feuer	<i>nta</i>	—	<i>udáka</i>	<i>āddā</i>
Garten	<i>mató</i>	—	<i>pināta</i>	<i>kókoo</i>
Platz, Dorf	<i>osi</i>	—	<i>dódovanāa</i>	<i>hamáta</i>
Wald	<i>porá</i>	<i>botāñ</i>	<i>usina</i>	<i>papáremā</i>
Weg	<i>taun</i>	—	<i>ārana</i>	<i>táuna</i>
Berg	<i>mñnani</i>	—	<i>máratēte</i>	<i>āsu</i>
Ebene	<i>tanō</i>	—	<i>rāba</i>	<i>nāba</i>
Insel	<i>mui, anúa</i>	—	<i>káru</i>	<i>anúsa</i>
Höhle	<i>kúvi</i>	<i>kul</i>	<i>ūbeu</i>	<i>ubeu</i>
Wildnis	<i>iāva</i>	<i>māika</i>	<i>veāsi</i>	<i>teāvui</i>
Gestrüpp	<i>kutkai</i>	<i>káirau</i>	<i>vināi</i>	<i>atūba</i>
Meer	<i>pirūñ</i>	<i>kēno</i>	<i>kasipu</i>	<i>ēlo</i>
Sand	<i>pisi</i>	—	<i>módokāka</i>	<i>núnāla</i>
Stein	<i>kapāñ</i>	<i>manto</i>	<i>pātu</i>	<i>páu</i>
Felsen	<i>bóia</i>	<i>iú</i>	—	—
Rauch	<i>i</i>	<i>lta</i>	<i>do</i>	<i>āsu</i>
Flamme	<i>urūñ</i>	—	<i>kúrumu</i>	<i>mañáu</i>
Asche	<i>tikāñ</i>	—	<i>mātaudāka</i>	<i>matáni udā</i>
Funken	<i>bénto</i>	—	—	—
Bach	<i>dodóka</i>	—	<i>dodóka</i>	—
Einbaum	<i>bakāsi</i>	<i>bakāti</i>	<i>vakāsi</i>	<i>hakāsi</i>
Plankenboot	<i>mōra</i>	<i>mōra, ovāna</i>	<i>mōra, ovūna</i>	<i>móla</i>
Ruder	<i>bóe</i>	—	<i>vóe</i>	<i>hōse</i>
Quelle	<i>pūnta</i>	<i>bōre</i>	<i>pátupatāna</i>	<i>pāuna</i>
Welle	<i>bóa</i>	<i>tōnu</i>	<i>vóa</i>	<i>ōno</i>
Bucht	<i>kodóra</i>	—	<i>kodóla</i>	<i>kodóla</i>
Holz, Baum	<i>kói</i>	<i>kai</i>	<i>áu</i>	<i>mói</i>
Blume	<i>io</i>	<i>titi</i>	—	—
Gras	<i>mutnsi</i>	—	<i>bubúre</i>	<i>bubúru</i>
Blatt	<i>bā</i>	<i>bára</i>	<i>ēro</i>	<i>róe</i>

	Nasioi	Koromira	Uruava	Torau
Frucht	<i>tiná</i>	<i>tinan</i>	<i>uána</i>	<i>narína</i>
Kokosnuß	<i>mou</i>	—	<i>riunu</i>	<i>métee</i>
Banane	<i>bian</i>	—	<i>kéraka</i>	<i>nôlo</i>
Taro	<i>bau</i>	<i>pau</i>	<i>pao</i>	<i>siáka</i>
Wilder Taro	<i>naida</i>	—	<i>vira</i>	<i>omála</i>
Manihot	<i>kaikoro</i>	<i>okókoró</i>	<i>sáviáko</i>	<i>saviako</i>
Yams	<i>koro</i>	—	<i>ávi</i>	<i>ái</i>
Wurzel	<i>kákeñ</i>	—	<i>ańára</i>	<i>ańarala</i>
Bambu	<i>béi</i>	—	<i>kakáte</i>	<i>kulúkulu</i>
Betel	<i>moiti</i>	—	<i>búa</i>	<i>búka</i>
Brotfrucht	<i>kiri</i>	<i>paréu</i>	<i>baréo</i>	<i>barío</i>
Kokosnußschale	<i>kópi</i>	<i>kopiri</i>	<i>ńma</i>	<i>ńimása</i>
Kokosnußhülse	<i>kíta</i>	—	<i>tepúnu</i>	<i>tépúnu</i>
Mensch	<i>náníñ</i>	<i>naniñ</i>	<i>nakánia</i>	<i>tióni</i>
Menschen	<i>nantón</i>	<i>nantán</i>	<i>vanúa</i>	<i>hanúa</i>
Totem	<i>mu</i>	—	<i>rátu</i>	<i>rátu</i>
Vorfahren	<i>urikupoñ</i>	<i>urikupañ</i>	<i>vanu tudri</i>	<i>kanúa dedeava</i>
Männlich	<i>donkáni</i>	—	<i>sóni</i>	<i>aláha</i>
Weiblich	<i>manikuma</i>	—	<i>máru</i>	<i>báina</i>
Freund, Totemmit-	<i>máiko</i>	<i>mai</i>	<i>sóni tapóñu</i>	<i>apóñu</i>
Häuptling [glied	<i>ovórinuñ</i>	<i>ovórinu</i>	<i>sóni tána</i>	<i>láha</i>
Häuptlinge	<i>ovóntu</i>	—	<i>váni tána</i>	<i>laláha</i>
Feind	<i>dóke</i>	—	—	—
Witwer, Witwe	<i>ńdro</i>	—	<i>ńdro</i>	<i>ráro</i>
Zögling	<i>báuka</i>	<i>báunara</i>	<i>tédetède</i>	<i>tédetède</i>
Zauberer	<i>nankái</i>	<i>púnaka</i>	<i>nakái</i>	—
Waise	<i>mántuara</i>	<i>mńno</i>	<i>kau mńno</i>	<i>mńno</i>
Kopf	<i>bóre</i>	—	<i>patáñu</i>	<i>páñu</i>
Auge, Gesicht	<i>áta</i>	<i>úta</i>	<i>matáñu</i>	<i>matáñu</i>
Mund	<i>karán</i>	—	<i>ńunáñu</i>	<i>nióñu</i>
Nase	<i>nuán</i>	<i>kéni</i>	<i>ńiáñu</i>	<i>isáñu</i>
Wange	<i>á. o</i>	—	<i>paparáñu</i>	—
Körper	<i>móno</i>	—	<i>viruáñu</i>	<i>islóñu</i>
Bart	<i>ápe</i>	<i>tánko</i>	—	—
Kinn	<i>apési</i>	—	<i>kétakáñu</i>	<i>karátakáñu</i>
Lippe	<i>beru</i>	—	—	—
Der Außenmund	<i>múriñ</i>	—	—	—
Augenbrauen	<i>ampánári</i>	<i>ampañ</i>	<i>matákurisiñu</i>	<i>asúñu</i>
Haar	<i>ipi</i>	—	<i>uráñu</i>	<i>váru</i>
Finger	<i>biréñ</i>	—	<i>kukurisiñu</i>	<i>kukurisiñu</i>
Stirne	<i>oi</i>	<i>kakápi</i>	<i>raéñu</i>	—
Zunge	<i>menéñ</i>	<i>manéñ</i>	<i>veréñu</i>	<i>meáñu</i>
Zähne	<i>tidá</i>	<i>tidái</i>	<i>ńunáñu</i>	—
Ohr	<i>púnkañ</i>	—	—	—
Ohrmuschel	<i>dóme</i>	<i>káme</i>	<i>tavináñu</i>	<i>tánañu</i>
Hals	<i>kúru</i>	<i>kurúpati</i>	<i>kóekoéñu</i>	<i>ruáñu</i>
Herz	<i>máina</i>	—	<i>naríñu</i>	—
Bauch	<i>kéde</i>	—	<i>siopáñu</i>	<i>tiáñu</i>
Fuß, Bein	<i>kqu</i>	<i>pankiri</i>	<i>nanéñu</i>	<i>enéleñu</i>
Hinterkopf	<i>damákua</i>	—	<i>idáñu</i>	—
Brust	<i>murúkeu</i>	<i>kumúkumu</i>	<i>manokáñu</i>	—
Haut	<i>dópa</i>	—	<i>uríñu</i>	<i>uníñu</i>
Seele	<i>tánuañ</i>	<i>tánañ</i>	<i>abéñu</i>	<i>núnúñu</i>
Weibliche Brust	<i>bu</i>	<i>bu</i>	<i>susáñu</i>	<i>susáñu</i>

	Nasioi	Koromira	Uruava	Torau
Blut	<i>ereñ</i>	—	<i>revái</i>	<i>masini</i>
Schwanz	<i>bárin</i>	<i>bámpu</i>	<i>kurěñu</i>	<i>kuněñu</i>
Horn	<i>káinta</i>	—	<i>sále</i>	—
Schulter	<i>tankóve, ukauma</i>	—	<i>bdeñu</i>	<i>baeñu</i>
Rücken	<i>bíro</i>	<i>bíroni</i>	<i>póuñu</i>	<i>irónu</i>
Kehle	<i>túnsi</i>	—	—	—
Fleisch	<i>bfo</i>	—	<i>babáñu</i>	<i>mōsúnañu</i>
Eiter	<i>bavañ</i>	<i>pabá</i>	—	—
Magen	<i>mau</i>	—	<i>kobavāñu</i>	<i>kobáhañu</i>
Eingeweide	<i>mintu</i>	—	<i>siópa</i>	<i>siópa</i>
Leber	<i>nonañ</i>	—	<i>atěñu</i>	—
Lunge	<i>tába</i>	—	—	—
Galle	<i>manán</i>	—	<i>matuanañu</i>	—
Arm	<i>tanka, nkañ</i>	—	<i>kaběñu</i>	<i>tuáñu</i>
Ellbogen	<i>dukima</i>	<i>tikúmāki</i>	—	—
Handfläche	<i>kóma</i>	—	—	—
Sohle	<i>médoma</i>	—	<i>parápara nantñu</i>	—
Ferse	<i>kopodon</i>	—	<i>koposiñu</i>	—
Knöchel	<i>kakósi</i>	<i>kakoti</i>	—	—
Knie	<i>min</i>	—	<i>tonónu</i>	—
Wunde	<i>pentá</i>	—	<i>manúa</i>	<i>páo</i>
Schweiß	<i>iónta</i>	<i>ióvara</i>	<i>nanánai</i>	—
Harn	<i>piñ</i>	—	<i>kimími</i>	<i>mími</i>
Kot	<i>māñ</i>	—	<i>táe</i>	<i>tatáe</i>
Träne	<i>tadu</i>	—	<i>mata duruñu</i>	—
Name	<i>mirin</i>	<i>min</i>	<i>ianāñu</i>	<i>isálañu</i>
Haus	<i>páva</i>	—	<i>rāma</i>	<i>rāma</i>
Bett	<i>tátaru</i>	<i>tánkurañ</i>	<i>ogáva</i>	<i>netára</i>
Stock	<i>dónsi</i>	<i>dutānu</i>	<i>sikosikono</i>	<i>utúkulu</i>
Speer	<i>dánko</i>	—	<i>běre</i>	<i>běle</i>
Bogen	<i>m pá</i>	—	<i>bōkara</i>	<i>mañára</i>
Pfeil	<i>tumpári</i>	—	<i>mañára</i>	<i>pñu</i>
Keule	<i>taváka</i>	—	<i>sěbele</i>	<i>sěbele</i>
Trommel	<i>tóioima</i>	—	<i>tōiōma</i>	<i>túioima</i>
Musikinstrument zum	<i>kóvi</i>	—	<i>ěvu</i>	<i>ísi</i>
Topf [Blasen]	<i>itau</i>	<i>otau, utau</i>	<i>rāro</i>	<i>itáu</i>
Trog, Teller	<i>kobóu</i>	—	<i>kobo</i>	<i>kobo</i>
Netz	<i>kāmpa</i>	—	<i>ābe</i>	<i>ābe</i>
Mörser	<i>kaku</i>	—	<i>kāku</i>	<i>tabilu</i>
Gürtel	<i>tokóni</i>	<i>kāmpiñ</i>	<i>parōko</i>	<i>réa</i>
Kamm	<i>simpi</i>	<i>timpi</i>	<i>pāru</i>	<i>pūru</i>
Sack	<i>tóra</i>	<i>māri</i>	<i>māri</i>	<i>māri</i>
Beteltasche	<i>tirau</i>	<i>bantoi</i>	<i>tirau</i>	<i>kuia</i>
Halsband	<i>panadura</i>	—	<i>māñomāño</i>	<i>lokáloka</i>
Speise	<i>táman</i>	<i>támatāma</i>	<i>támutāmu</i>	<i>ániáni</i>
Proviant	<i>tamānsi</i>	—	<i>tamādi</i>	<i>tamādi</i>
Öl	<i>dáni</i>	—	<i>tāra</i>	<i>tāla</i>
Arznei	<i>pankini</i>	<i>marúru</i>	<i>vanini</i>	<i>vanini</i>
Gemüse	<i>akára</i>	—	<i>mákumākū</i>	<i>uálu</i>
Ding	<i>kapó</i>	<i>pāaka</i>	<i>nakámare</i>	<i>siāmeāla</i>
Stück (klein)	<i>navu</i>	—	<i>kape</i>	<i>idaí</i>
Halbte, Teil	<i>namára</i>	—	<i>nákotāina</i>	—
Grenze	<i>bóno</i>	—	<i>ánitāi</i>	<i>tultui</i>
Opfer	<i>paréka</i>	—	<i>sistívala</i>	<i>sívala</i>

	Nasioi	Koromira	Uruava	Torau
Fisch	<i>távi</i>	<i>tā</i>	<i>iána</i>	<i>iála</i>
Vogel	<i>barén</i>	<i>barénkeu</i>	<i>maréki</i>	<i>marli</i>
Haifisch	<i>bakúto</i>	—	<i>bákubàku</i>	<i>vàvoi</i>
Aal	<i>kakúrāka</i>	—	—	—
Fischschwanz	<i>tutu</i>	<i>túti</i>	<i>kuréna</i>	<i>kunéla</i>
Knochen	<i>kō</i>	<i>máke</i>	<i>tuána</i>	<i>sumála</i>
Schlange, Wurm	<i>bóru</i>	<i>báki</i>	<i>kódukódu</i>	<i>komúkomu</i>
Krokodil	<i>pakla</i>	<i>aréa</i>	<i>karéa</i>	<i>máunai</i>
Schildkröte	<i>mókono</i>	—	<i>mókono</i>	<i>mokólo</i>
Frosch	<i>kekéreu</i>	<i>nantáki</i>	<i>kekéreu</i>	—
Fliegender Hund	<i>ára</i>	—	<i>káisi</i>	<i>medáa</i>
Fledermaus	<i>kukúba</i>	—	<i>kukúbaka</i>	—
Maus	<i>kutúkai</i>	—	<i>kúe</i>	<i>koáke</i>
Spinne	<i>káve</i>	<i>kábeu</i>	<i>gáve</i>	—
Der Mann im Mond	<i>tikérenu</i>	—	—	—
Gebrauch, Sitte	<i>árumu</i>	—	<i>pura, tómo</i>	<i>halo</i>
Zaun	<i>parán</i>	<i>parán, banisi</i>	<i>bára</i>	<i>bála</i>
Laus	<i>pánsi</i>	<i>pánsi</i>	<i>útu</i>	<i>múa</i>
Groß	<i>pankáí</i>	<i>pankáí</i>	<i>mare dáko</i>	<i>ñési</i>
Erwachsen	<i>pankára</i>	<i>máinu</i>	<i>sóni dáko</i>	<i>kanéa</i>
Hoch, lang	<i>itika</i>	<i>insíaka</i>	<i>mare déana</i>	<i>maráela</i>
Hart, stark	<i>ivéka</i>	<i>ivéaka</i>	<i>mare kitakita</i>	<i>kákalo</i>
schwach	<i>bo, natáko</i>	<i>natáko</i>	<i>mare aruaru</i>	<i>aruaru</i>
Stark, kräftig	<i>irípou</i>	<i>takári</i>	—	—
Kräftig	<i>demasi</i>	<i>irimasi</i>	—	—
Fett	<i>menánka</i>	—	<i>mare menáka</i>	<i>menáka</i>
Klein	<i>okina</i>	<i>báiaaka</i>	<i>mare mudéka</i>	<i>kíkina</i>
Kurz	<i>apúka</i>	<i>apúaka</i>	<i>mare káñuru</i>	<i>papáala</i>
Breit	<i>dapáko</i>	—	<i>mare dababara</i>	—
Tief	<i>kankón</i>	<i>kankón</i>	<i>mare rámana</i>	<i>lomála</i>
Alt	<i>urika</i>	<i>uriaka</i>	<i>mare tuári</i>	<i>tuárla</i>
Jung, neu	<i>neráka</i>	<i>neráaka</i>	<i>marè váoru</i>	<i>aóru</i>
Schwer	<i>mánki</i>	—	<i>mare marábu</i>	<i>nabótu</i>
Zahn	<i>datáura</i>	—	<i>mare laso</i>	<i>amealalaso</i>
Wild	<i>bíko, opéro</i>	—	<i>mare víko</i>	<i>róai</i>
Leicht	<i>kuá</i>	—	<i>mare ránaráña</i>	<i>sánasána</i>
Gerade	<i>kōnto</i>	—	<i>mare tobt</i>	<i>lolónusu</i>
Grün	<i>kapika</i>	<i>kaptaka</i>	<i>mare káño</i>	<i>pepéaka</i>
Weiß	<i>kakára</i>	—	<i>mare kakára</i>	<i>káñata</i>
Schwarz	<i>tikátika</i>	<i>kakáu</i>	<i>mare rávaráva</i>	<i>sibísibi</i>
Rot	<i>eréreñ</i>	—	<i>mare révarévái</i>	<i>másimasini</i>
Hell	<i>tiráka</i>	<i>tiráaka</i>	<i>mare távutavùē-</i>	<i>kadóka</i>
Dunkel	<i>mutána</i>	—	<i>mare ómono [na</i>	<i>nunúpi</i>
Kalt	<i>kamári</i>	—	<i>mare mārāmu</i>	<i>roróhoro</i>
Warm	<i>takátaka</i>	—	<i>mare kásikāsi</i>	<i>pápako</i>
Kühl	<i>kámato</i>	<i>bóimpu</i>	<i>mare pūñete</i>	—
Naß	<i>tompá</i>	—	<i>mare ?</i>	<i>lomóto</i>
Reif	<i>petá</i>	—	<i>mare matúa</i>	<i>matua</i>
Weichreif	<i>néto</i>	<i>náto</i>	<i>mare vudi</i>	<i>ūdi</i>
Reif (Kokosnuß)	<i>korā</i>	<i>kaukau</i>	<i>mare mói</i>	—
Unreif	<i>mená</i>	—	<i>mare pañéra</i>	—
Glatt	<i>tórori</i>	<i>pisikára</i>	<i>mare kádímèroko</i>	<i>távidoko</i>
Scharf	<i>irínto</i>	—	<i>mare kádikadini</i>	<i>áni</i>
Steil	<i>arika</i>	—	—	—

	Nasioi	Koromira	Uruava	Torau
Stumpf	<i>bóku, bōmu</i>	—	<i>mare patānu</i>	<i>patūkuna</i>
Fest	<i>pinká</i>	—	<i>añoto saide</i>	<i>nómo atoro</i>
Bitter	<i>iririn</i>	—	<i>mare mōna</i>	—
Wohlschmeckend	<i>tart, tampa de</i>	<i>ikó, dasire</i>	<i>mare namu saide</i>	<i>namunaatoro</i>
Schlechtschmeckend	<i>oráka de</i>	<i>oráre de</i>	<i>mare námu rōri</i>	<i>namuna saka</i>
Kahl	<i>deñ pōnu</i>	<i>siréka ponu</i>	<i>mare kabau</i>	—
Krank	<i>tīpa</i>	—	<i>mare ávo</i>	<i>háoso</i>
Gesund	<i>tōmpo</i>	—	<i>mare tōbo</i>	—
Krumm	<i>áve</i>	—	<i>mare véo</i>	<i>kínukinu</i>
Stumm	<i>amáko</i>	<i>nōni</i>	<i>mare kavirāni</i>	<i>lóni</i>
Taub	<i>kipáu</i>	—	—	—
Blind	<i>mutá</i>	<i>kapútu</i>	<i>mare kánu</i>	—
Schwanger	<i>kempō</i>	—	<i>mare siánana</i>	<i>būri</i>
Unfruchtbar	<i>bisira</i>	—	<i>mare bisira</i>	<i>bisira</i>
Gut	<i>tampara</i>	<i>datina</i>	<i>mare saide</i>	<i>atórola</i>
Schlecht	<i>orára</i>	<i>oráka</i>	<i>mare rōri</i>	<i>sakáala</i>
Gehorsam	<i>dade tára</i>	—	<i>mare bōbo bároro</i>	—
Ungehorsam	<i>tára pka</i>	—	<i>m. káokao bároro</i>	<i>kakábubola</i>
Heilig, verboten	<i>meka</i> [nēna meaka	<i>meaka</i>	<i>mare tabutabu</i>	<i>tabu</i>
Schön	<i>tampa ōro, ma-</i>	<i>dati ōro</i>	<i>mare doi saide</i>	<i>tóruna atoro</i>
Häßlich	<i>oraka ōro</i>	<i>oráre ōro</i>	<i>mare²doi rorirori</i>	—
Dumm	<i>pónkui</i>	—	<i>mare pónui</i>	<i>pónui</i>
Verrückt	<i>kanúkanu</i>	<i>kókoko</i>	<i>m. kávikavirāna</i>	—
Tapfer, mutig	<i>pfkona</i>	—	<i>maēe léuleu</i>	<i>leuleu</i>
Gewagt, starrköpfig	<i>kie</i>	—	—	—
Feig	<i>kokó pónu</i>	—	<i>mare kokóra</i>	<i>kokórala</i>
Träg	<i>kakárua</i>	<i>kónte</i>	<i>mare kóitoke</i>	<i>kóitoke</i>
Fleißig	<i>mintōmpe</i>	—	<i>mare sikosikodo</i>	<i>adiadiutala</i>
Furchtsam	<i>avorōmpe</i>	<i>auauro</i>	<i>mare kulkuŕa</i>	<i>oláolabu</i>
Wahr	<i>masika</i>	<i>matika</i>	<i>mare odóodōro</i>	<i>odóodola</i>
Rein	<i>nānkuvira</i>	<i>dānida</i>	—	—
Schmutzig	<i>kúmi pónu</i>	—	<i>mínono podoi</i>	<i>mīno</i>
Gleich groß	<i>náro bōsi</i>	<i>náro basi</i>	<i>mare vari datēra</i>	<i>ari sārái</i>
Ähnlich	<i>nari oro</i>	—	<i>mare kape doi</i>	—
Leer	<i>daráka</i>	<i>daróaka</i>	—	—
Freigebig	<i>avúsiro</i>	<i>aududo</i>	<i>mare mámana</i>	<i>térete</i>

Verba.

(Nasioi und Koromira: Verb 1. Person des 1. Perfekt, die übrigen ohne Person und Zeitangabe.)

	Nasioi	Koromira	Uruava	Torau
Sprechen	<i>karónsi</i>	—	<i>túe</i>	<i>atóato</i>
Sagen (Inquit)	<i>sioansi</i>	—	<i>vitúi</i>	<i>dukúa</i>
Sagen, mitteilen	<i>náuansi</i>	<i>tiróansi</i>	<i>vátari</i>	<i>váraa</i>
Rufen	<i>bokúansi</i>	<i>karáansi</i>	<i>orói</i>	<i>okúa</i>
Flüstern	<i>iánansi</i>	—	<i>návanavā</i>	—
Pfeifen	<i>uvŕranansi</i>	—	<i>ōvi</i>	<i>vāno</i>
Singen	<i>kenámari</i>	—	<i>kéra</i>	<i>éra</i>
Fragen	<i>niáansi</i> [ansi	—	<i>nañái</i>	<i>lañátia</i>
Antworten	<i>támpeansi, bart-</i>	—	<i>tabéi</i>	<i>tabéa</i>
Beten	<i>ēntakansi</i>	<i>antakansi</i>	<i>namó</i>	<i>peása</i>
Bitten	<i>ēntaansi</i>	<i>āntaansi</i>	<i>namói</i>	<i>peásia</i>
Loben	<i>dānampansi</i>	—	<i>oméini</i>	<i>oméla</i>
Schelten	<i>bēkaansi</i>	—	—	—

	Nasioi	Koromira	Uruava	Torau
Wimmern	<i>báimari</i>	—	<i>vénevènene</i>	—
Sich beklagen	<i>bamémari</i>	<i>tokómari</i>	<i>vabáuru</i>	<i>habáuru</i>
Seine Klage singen	<i>ainóntumari</i>	<i>uimari</i>	—	—
Zählen	<i>děruansi</i>	<i>dđruansi</i>	<i>kokéi</i>	<i>sodia</i>
Zeigen	<i>túansi</i>	—	<i>túi</i>	<i>tunúsia</i>
Verkündigen	<i>dóreansi</i>	—	<i>varórei</i>	<i>arórea</i>
Befehlen	<i>botoánsi</i>	—	<i>alási</i>	<i>alátia</i>
Drohen	<i>máuansi</i>	<i>manéansi</i>	—	—
Ermahnen	<i>tautauansi</i>	—	<i>naonaoi</i>	<i>leléua</i>
Verbieten	<i>pontéansi</i>	<i>bonéansi</i>	<i>rušni</i>	<i>rutfna</i>
Verspotten	<i>benkémpansi</i>	—	<i>páini</i>	<i>leledina</i>
Lachen	<i>benkénansi</i>	—	<i>pa</i>	<i>lelea</i>
Verweigern	<i>mostansi</i>	<i>mostkansi</i>	—	—
Belügen	<i>dansioansi</i>	<i>katinsioansi</i>	<i>pokai</i>	<i>pokaia</i>
Lügen	<i>dansiomari</i>	—	<i>pōka</i>	<i>pōka</i>
Betrügen	<i>toslansi</i>	—	<i>pokái</i>	—
Täuschen, betrügen	<i>aváansi</i>	<i>avaansi</i>	—	—
Denken	<i>onóuansi</i>	—	<i>onóui</i>	<i>honóuia</i>
Denken an	<i>norúansi</i>	<i>tanáansi</i>	<i>mataúini</i>	<i>atáiena</i>
Wissen	<i>norúansi</i>	<i>tanáansi</i>	<i>mataúini</i>	<i>atáiena</i>
Können	<i>norúansi</i>	<i>tanáansi</i>	—	—
Träumen	<i>nōnemari</i>	—	<i>rio</i>	<i>tatáda</i>
Wollen, wünschen	<i>piámoi</i>	—	<i>věvese</i>	<i>pěko</i>
Begehren	<i>kěpiansi</i>	<i>kāpiansi</i>	<i>keri</i>	<i>kerla</i>
Lieben	<i>karđansi</i>	<i>karđansi</i>	<i>martri</i>	<i>tunđia</i>
Hoffen	<i>aróansi</i>	—	<i>aróaroi</i>	<i>aróaroi</i>
Glauben	<i>masikaantaansi</i>	—	<i>vaodori</i>	<i>haodoria</i>
Versprechen	<i>baréansi</i>	<i>bampánsi</i>	<i>vaáneanei</i>	—
Warten	<i>nempánsi</i>	—	<i>takopáini</i>	<i>eloáina</i>
Wache stehen	<i>titiđpiansi</i>	<i>tinsinúpansi</i>	<i>sisioptni</i>	—
Fürchten	<i>amóronsi</i>	<i>đuropansi</i>	<i>kuŕa</i>	<i>olánu</i>
Versuchen	<i>torápansi</i>	—	<i>panói</i>	<i>tolánia</i>
Finden	<i>nkúansi</i>	<i>nkuansi</i>	<i>sikói</i>	<i>sipóa</i>
Begegnen	<i>kunéansi</i>	<i>dáumpansi</i>	<i>sikái</i>	<i>dákia</i>
Stehlen	<i>bakiáansi</i>	<i>dáansi</i>	<i>vaináo</i>	<i>sióa</i>
Messen	<i>pāraansi</i>	—	<i>padai</i>	<i>padáia</i>
Gebären	<i>parđansi</i>	—	<i>tāru</i>	<i>apódoa</i>
Sich wundern	<i>dōromari</i>	—	<i>búku</i>	<i>búnuru</i>
Sich schämen	<i>máiamoi</i>	—	<i>maévana</i>	<i>mamáe</i>
Sich erschrecken	<i>tadinansi</i>	—	<i>kakadřana</i>	<i>kadiala</i>
Erschrecken	<i>bakāraraansi</i>	—	<i>bakararai</i>	—
Sich freuen	<i>dódemari</i>	—	<i>nāvřa</i>	—
Suchen	<i>bésiansi</i>	—	<i>náno</i>	<i>papánia</i>
Sorgen	<i>tanántaansi</i>	—	<i>tanási</i>	<i>tanátia</i>
Trauern [leiden]	<i>mamđkumari</i>	—	<i>máu</i>	—
Bedauern, bemitleiden	<i>piđansi</i>	—	<i>námi</i>	<i>lamia</i>
Beweinen	<i>birómpansi</i>	—	<i>tánitani</i>	<i>tanisia</i>
Weinen	<i>birómari</i>	—	<i>tani</i>	<i>tanisl</i>
Zornig machen	<i>iraantaansi</i>	—	<i>vasiráo</i>	<i>amáiria</i>
In Zorn versetzen	<i>iráuansi</i>	—	—	—
Ausschelten	<i>ióansi</i>	<i>ěpansi</i>	<i>varitari</i>	<i>tokéa</i>
Ihm böse sein	<i>muntéansi</i>	—	—	—
Hassen	<i>tōdeansi</i>	—	<i>tōdei</i>	<i>dódéa</i>
Verachten	<i>běteansi</i>	—	<i>vesěnini</i>	<i>vesěna</i>

	Nasioi	Koromira	Uruava	Torau
Vergessen, nicht mehr	<i>páansi</i>	—	<i>vavikoi</i>	<i>amórea</i>
Vergessen [wissen	<i>ampámoi</i>	<i>davámoi</i>	<i>namlpanòini</i>	—
Irren	<i>pámari</i>	—	—	—
Speisen (intr.)	<i>támanansi</i>	<i>támakansi</i>	<i>támu</i>	<i>tatámu</i>
Essen (trans.)	<i>máansi</i>	—	<i>áni</i>	<i>ána</i>
Essen, trinken	<i>náiansi</i>	—	<i>ani</i>	<i>ana</i>
Hungern	<i>péramoi</i>	<i>mentómui</i>	<i>béu</i>	<i>bésu</i>
Atem, Hauch, Leben,	<i>domān</i> ¹	—	—	—
Atem ziehen	<i>eanansi</i>	—	—	—
Behauchen, anhauch.	<i>uampansi</i>	—	—	—
Geboren werden	<i>pontómari</i>	<i>konómari</i>	<i>pódo</i>	<i>podo</i>
Verursachen	<i>pontóansi</i>	<i>konóansi</i>	<i>vapódoi</i>	<i>hapodoa</i>
Füttern	<i>nunkémpansi</i>	<i>opáansi</i>	<i>tédei</i>	<i>tedéa</i>
Ernähren, erziehen	<i>báuansi</i>	—	<i>tédei</i>	<i>tedéa</i>
Beißen	<i>kakiansi</i>	—	<i>karási</i>	<i>karátia</i>
Satt sein	<i>kompómui, pómui</i>	—	<i>máuru</i>	<i>masúru</i>
Dürsten	<i>nukámoi</i>	—	—	—
Speien	<i>tutúpekansi</i>	<i>tutupakansi</i>	<i>róvi</i>	<i>kamisu</i>
Bespeien	<i>tutúpeansi</i>	—	<i>rōvini</i>	<i>kamisuina</i>
Sich erbrechen	<i>kurinansi</i>	—	<i>rúarúa</i>	<i>ōpi</i>
Zurückkotzen	<i>kurimpansi</i>	—	<i>rudāni</i>	<i>opīna</i>
Notdurft verrichten	<i>patúmari</i>	—	<i>beábeata</i>	<i>malásu</i>
Sein Wasser machen	<i>piñ otóansi</i>	—	<i>kimimi</i>	<i>mimi</i>
Waschen	<i>dúpansi</i>	<i>ápansi</i>	<i>úi</i>	<i>sasáo</i>
Baden	<i>dúmari</i>	<i>ámari</i>	<i>utui</i>	<i>kikiu</i>
Nießen	<i>tikénansi</i>	—	<i>asikeo</i>	—
Husten	<i>kóumari</i>	—	<i>kóu</i>	<i>óu</i>
Blasen	<i>ápuansi</i>	—	<i>piábi</i>	<i>púa</i>
Ausblasen	<i>ápiansi</i>	—	<i>vaqámusi</i>	<i>hákapútla</i>
Gähnen	<i>kamankarumari</i>	—	<i>mavoa</i>	—
Schlafen	<i>átunsi</i>	—	<i>ébete</i>	<i>máusa</i>
Im Schlaf stören	<i>mantóhantaansi</i>	—	<i>vanáoni</i>	<i>halaola</i>
Aufwachen	<i>mantómari</i>	—	<i>nano</i>	<i>naolo</i>
Aufstehen vom Schlaf	<i>tantémari</i>	<i>dámari</i>	<i>pōtu</i>	<i>mamáta</i>
Ruhen	<i>uámoi</i>	—	<i>návu</i>	<i>navu</i>
Schmerz empfinden	<i>titikéramoi</i>	—	<i>sirikau</i>	<i>mastriau</i>
Heilen, retten	<i>domámpansi</i>	—	<i>vátoai</i>	<i>hatóai</i>
Lecken	<i>némpiansi</i>	<i>námpiansi</i>	<i>damési</i>	<i>meátia</i>
Schwitzen	<i>ióntamoi</i>	<i>ióvaramoi</i>	<i>nanáhai</i>	—
Vergiften	<i>dopáansi</i>	—	<i>barúbaràki</i>	—
Töten	<i>dupisiansi</i>	—	<i>bákopotoi</i>	<i>atunuhamatea</i>
	<i>bóantaansi</i>	—	<i>vamátei</i>	<i>hamátea</i>
Sterben	<i>mónsi</i>	<i>bópansi</i>	<i>máte</i>	<i>máte</i>
Sehen	<i>óansi</i>	—	<i>dói</i>	<i>torúia</i>
Hören	<i>táravansi</i>	—	<i>bārori</i>	<i>boldia</i>
Riechen	<i>núnsi</i>	—	<i>siéi</i>	<i>haola</i>
Es riecht gut	<i>tampa kámioi</i>	<i>dati kámioi</i>	<i>sie saide</i>	<i>haóla atoro</i>
Es riecht schlecht	<i>oraka kámioi</i>	<i>orare kámioi</i>	—	—
Fühlen	<i>domlansi</i>	—	<i>nomói</i>	<i>lómoa</i>
Berühren	<i>kinlansi</i>	—	<i>añosi</i>	<i>kumóa</i>
Anhalten, ergreifen	<i>kompánsi</i>	<i>konómpansi</i>	<i>anósi</i>	<i>kumóa</i>
Befruchten	<i>doroansi</i>	<i>doroansi</i>	<i>aisi</i>	<i>aitia</i>

¹ *otomañ* er haucht, atmet, er lebt.

	Nasioi	Koromira	Uruava	Torau
Gehen	<i>nanansi</i>	<i>mei</i>	<i>ra</i>	<i>lau</i>
Hingehen	<i>mēi</i>	—	—	—
Kommen	<i>mōi</i>	—	<i>ramai</i>	<i>laumai</i>
Fortgehen	<i>kenténansi</i>	<i>tokimari</i>	<i>tavóra</i>	—
Flüchten	<i>marúnsi</i>	<i>kōmari</i>	<i>vuráu</i>	<i>únau</i>
Folgen	<i>siómpansi</i>	—	<i>tuéi</i>	<i>tatáua</i>
Ankommen, erreichen	<i>bosimari</i>	<i>basimari</i>	<i>sīka</i>	<i>sáia</i>
Umkehren	<i>torómari</i>	<i>duámari</i>	<i>āre</i>	<i>báni</i>
Eintreten	<i>túmari</i>	—	<i>kābe</i>	<i>ābe</i>
Klettern, steigen	<i>kóinansi</i>	—	<i>kābe</i>	<i>ābe</i>
Laufen	<i>kuāmari</i>	—	<i>pīta</i>	<i>béaka</i>
Kriechen	<i>kakánansi</i>	—	<i>kaváraka</i>	<i>anára</i>
Fliegen [stellen]	<i>purérenansi</i>	<i>puránansi</i>	—	—
(Ver)lassen, nieder-	<i>tipánsi</i>	<i>tikáansi</i>	<i>rīvui</i>	<i>irúa</i>
Aufgehen (Sonne)	<i>tavókui</i>	<i>basiari</i>	<i>rīvutu</i>	<i>matáte</i>
Untergehen (Sonne)	<i>tumpári</i>	—	<i>sīnuru</i>	<i>sīnule</i>
Hinabsteigen	<i>timári</i>	—	<i>kóvu</i>	<i>éro</i>
Aufstehen	<i>donkónansi</i>	—	<i>tōru</i>	<i>ténese</i>
Zittern	<i>dankuránkumari</i>	—	<i>dodótoro</i>	—
Fallen	<i>pumári</i>	—	<i>āka</i>	—
Ertrinken	<i>minkīmari</i>	—	<i>dāruvu</i>	<i>utúpu</i>
Ertränken	<i>minkiansi</i>	—	<i>vadúruvi</i>	<i>hautúpia</i>
Schwimmen	<i>nāmpemari</i>	—	<i>nābe</i>	<i>pása</i>
Sein	<i>otómauñ</i>	<i>etomañ</i>	<i>póponōna</i>	<i>tulsala</i>
Sitzen	<i>mamunsi</i>	—	<i>piutu</i>	<i>tuu</i>
Sich setzen	<i>banámari</i>	—	<i>piutu</i>	<i>tuu</i>
Setzen	<i>banámpansi</i>	—	<i>vápiūsi</i>	<i>hátua</i>
Legen, stellen	<i>tipánsi</i>	<i>tikáansi</i>	<i>rīvui</i>	<i>irúa</i>
Hängen (trans.)	<i>aróansi</i>	<i>kurámpansi</i>	<i>vanáini</i>	<i>otóina</i>
Sich erhängen	<i>kéniansi</i>	—	<i>pōto</i>	—
Anfangen	<i>tutúmpansi</i>	—	<i>vanúnani</i>	—
Abwischen	<i>piūansi</i>	—	<i>amúi</i>	<i>amúsia</i>
Anzünden	<i>káuansi</i>	—	<i>vauási</i>	—
Arbeiten	<i>mintómari</i>	—	<i>stkoro</i>	<i>adiútala</i>
Ausstrecken	<i>tovóromari</i>	—	—	—
Bauen	<i>kániansi</i>	—	<i>raráni</i>	—
Bedecken	<i>dakáansi</i>	<i>dakápansi</i>	<i>rakáni</i>	<i>polóa</i>
Kleid anziehen	<i>nopámari</i>	<i>urámari</i>	<i>vari ókapa</i>	<i>ari páianu</i>
Kleid ausziehen	<i>kirimari</i>	<i>kurimari</i>	<i>vari rúkata</i>	<i>ari rúkata</i>
Einwickeln	<i>nopáansi</i>	<i>bókobokoansi</i>	<i>ókapi</i>	<i>paia</i>
Beendigen	<i>opánsi</i>	—	<i>vapádaki</i>	<i>aráusia</i>
Fertig machen	<i>bákeansi</i>	—	<i>vanóai</i>	<i>asómáia</i>
Beschmutzen	<i>kúmiántaánsi</i>	—	<i>vaminoni</i>	<i>asikoa</i>
Biegen	<i>káiansi</i>	<i>bókiansi</i>	<i>minui</i>	<i>minua</i>
Bezahlen	<i>mō avónsi</i>	<i>bōri avánsi</i>	<i>rómona u māni</i>	—
Kaufen	<i>mōansi, bōriansi</i>	—	<i>romói</i>	<i>kaisia</i>
Binden	<i>dáiansi</i>	—	<i>píri</i>	<i>paláia</i>
Lösen	<i>iptansi</i>	—	<i>rúkasi</i>	<i>rukatia</i>
Brechen	<i>nonkóansi</i>	—	<i>pītukākui</i>	<i>kakua</i>
Zerbrechen	<i>nankáansi</i>	—	<i>pūkai</i>	<i>posáia</i>
Brennen, beißen, ver-	<i>taiansi</i>	—	<i>áni</i>	<i>ána</i>
Verbrennen [zehren]	<i>paróansi</i>	<i>batámpansi</i>	<i>totói</i>	—
Anzünden	<i>káuansi</i>	—	<i>vakási</i>	<i>aátia</i>
Bringen	<i>nkáansira moi</i>	<i>poántaansi</i>	<i>sóramai</i>	<i>soláiaama</i>

	Nasioi	Koromira	Uruavu	Torau
Eintauchen	<i>kúntuansi</i>	—	<i>sirupi</i>	<i>suia</i>
Fegen	<i>tímuansi</i>	—	<i>púri</i>	—
Flechten	<i>bavánsi</i>	—	<i>viri</i>	—
Füllen	<i>mántoansi</i>	—	<i>vapikai</i>	<i>hahonua</i>
Geben	<i>avónsi</i>	<i>avánsi</i>	<i>máni</i>	<i>térea</i>
Gießen	<i>dakóansi</i>	<i>kóansi</i>	<i>púakáini</i>	—
Ausschütten	<i>piámpansi</i>	—	<i>puakáini</i>	—
Auflhängen	<i>btánsi</i>	—	<i>vanáini</i>	<i>otóina</i>
Graben	<i>nékeansi</i>	—	<i>karói</i>	<i>karoa</i>
Begraben	<i>akáumpansi</i>	—	<i>medini</i>	—
Hauen	<i>nókiansi, napú-</i>	<i>kopéansi</i>	<i>tóki</i>	<i>adóa</i>
Durchhauen	<i>btuansi fansi</i>	—	<i>búri</i>	<i>búna</i>
Heben	<i>iámpansi</i>	<i>bintámpansi</i>	<i>naiotoi</i>	—
Kochen	<i>uáansi</i>	—	<i>raroí</i>	<i>atokaia</i>
Rösten	<i>nankápansi</i>	<i>kakaansi</i>	<i>koekoeni</i>	<i>kokoia</i>



Der Bedeutungswandel mythischer Namen in der alten und neuen Welt.

Von Dr. N. E. POHORILLES, Wien.

Auf den Bedeutungswandel mythischer Namen hat P. EHRENREICH in seiner „Allgemeinen Mythologie“¹ hingewiesen. In amerikanischen Mythen „wird dieselbe Person nicht nur des gleichen Mythenkreises, sondern auch in Varianten der gleichen Sage, auf Sonne, Mond oder Morgenstern gedeutet, bei anderen wechselt die Bedeutung von Feuer, Donner, Feuerstein, Stern usw.“ Analoge Erscheinungen sind natürlich auch in der alten Welt auf Schritt und Tritt zu beobachten. Der überlieferte oder aus anderen Anhaltspunkten erschlossene Wortsinn des Namens einer mythischen Person entscheidet also nichts über deren ursprüngliches Wesen, das „sich immer nur aus einer genauen Analyse des Mytheninhalts erkennen lassen“ wird, richtiger, aus der bloß durch Vergleichung festzustellenden erreichbar ältesten Fassung desselben. „Die Auslegung, die der Mythenerzähler gibt oder die zur Zeit der Aufzeichnung im Volke lebte, . . . ist . . . oft erst durch Ideenassoziation aus der Urbedeutung abgeleitet,“ so z. B. wenn „die heutigen Irokesen die Ataëntsik, die Mutter ihrer Brüderheroen, als die Dämmerung oder das ‚Dämmerungsweib‘ auffassen, während ihre mythischen Züge durchaus die eines Mondwesens sind“.

Mit diesen erst gegen Schluß des Buches in eine Anmerkung verwiesenen Betrachtungen hat Ehrenreich einen früheren Irrtum überwunden, nämlich den auf S. 139 ausgesprochenen, daß das „Dämmerungsweib“ als Personifikation der Dämmerung mythologisch eine bedeutende Rolle spiele und der Mondhägse bloß angeglichen sei. Kurz vorher, SS. 137 f., hatte sich Ehrenreich gegen HÜSING für die Existenz von Morgenrötenmythen ausgesprochen. Sein Mißverständnis (138₁), als ob Hüsing Morgenrötenmythen deshalb bestritten habe, weil der Name *Ἥως* ursprünglich den Mond bezeichnet hätte und etwa ein etymologischer Zusammenhang zwischen *Ἥως* und *Σελήνη* anzunehmen wäre, hat Hüsing² durch die Feststellung berichtigt, daß er nicht mehr behauptet habe, als daß es von Eos bloß solche Mythen gebe, die auch an Selene haften. Was aber ein Morgenrötenmythos sei, wird uns nicht deutlicher, wenn Ehrenreich der getöteten Mutter der beiden Zwillingsheroen in der Stammesgeschichte der Bakairi die Morgenrötennatur abspricht, so lange ihr die Eigenschaft, am Abend wieder aufzuleben, fehlt, und ihr andererseits dieselbe zuerkennt, sobald diese Eigenschaft nicht vermißt wird, wie in der Variante aus der Tradition der Guarani (137₁). Nach Ehrenreich's eigenen Worten ist doch die Mutter der Brüderheroen bei den Irokesen, das „Dämmerungsweib“ Ataëntsik, ein Mondwesen. Die Mutter der Brüderheroen (Phaëthon-Memnon, Chrysaor) ist im reiner erhaltenen Mythos der alten Welt Eos, die auch nach Ehrenreich (u. a.) die Morgenröte ist, obwohl von ihrem Wiederaufleben am Abend in

¹ Mythologische Bibliothek IV, 1, S. 202.

² Mythologische Bibliothek, IV 2, SS. 50 ff.

dieser Zwillingsbrüdersage nichts vorkommt. Oder sollen wir annehmen, daß die hellenische Zwillingsbrüdersage deshalb ein Morgenrötenmythos sei, weil die überlieferte Deutung von Eos — Morgenröte, von Phaëthon — Morgenstern ist (Venus = *Φαέθων*)? Das hieße die erst gewonnene Erkenntnis, daß der Name über das ursprüngliche Wesen einer mythischen Person nicht entscheidet, wieder preisgeben¹.

Wenn Ehrenreich (S. 121) sagt, „wir dürfen der Theorie zuliebe [gemeint ist die mondmythologische] nicht an den überlieferten Tatsachen rütteln oder diesen einen anderen Sinn unterlegen, als Wortlaut und Zusammenhang erfordert,“ so muß das jetzt natürlich wegfallen gegenüber dem, was er S. 202 über das durch Ideenassoziation der Erzähler in die Überlieferung hinein Geratene sagt, und übrigens laufen „Wortlaut“ und „Zusammenhang“ eben durch diese Ideenassoziation, die demnach zu eliminieren ist, häufig recht weit auseinander.

„Mythenmärchen verschiedener Völker niederer Kultur, die sich ausdrücklich auf Sonne und Mond beziehen“ (S. 200), beweisen daher nichts für den ursprünglichen Sinn der betreffenden Gestalten, welche in älteren Fassungen meist ganz andere Namen führen. Erst die Handlungsweise derselben im Mythos gestattet genauere Schlüsse auf ihr Wesen².

¹ W. SCHULTZ hat in seinem Vortrage „Vergleichende Bemerkungen zu Sagen der nordpazifischen Indianer“ (Mitt. d. Anthropol. Ges. in Wien 1911/12, Sitzungsberichte SS. [146] f.) über die Deutung des Mythos von Ph aëthon-Mink einige Bemerkungen gemacht, die wegen ihrer grundsätzlichen Wichtigkeit hier angeführt sein mögen: „Die Mythen wurden vor der Niederschrift durch lange Ketten von Generationen mündlich weitergegeben, allein schon die Entwicklung der Sprache mußte da zu Abweichungen und Mißverständnissen führen. Denken Sie sich in irgend einer Erzählung den Satz: Der Feldherr ritt einen wiehernden Fuchs. Daß ein Pferd gemeint sei, versteht ein zweiter Überlieferer, in dessen Gegend die Schakale häufiger sind, nicht mehr; er gibt weiter: Der Feldherr ritt einen wiehernden Schakal. Hier kann man noch immer aus dem Inhalte des Erzählten das Richtige entnehmen, denn ein Schakal wiehert nicht. Ebenso kann man aber auch oft aus dem Inhalte mythenhaltiger Überlieferungen noch das Richtige entnehmen. Es würde z. B. berichtet, die Sonne sei zuerst klein erschienen, dann größer und schließlich in ihrer natürlichen Größe. Dergleichen aber tut die Sonne nicht; eine zunehmende Sonne ist keine Sonne, so wenig wie ein wiehernder Schakal ein Schakal ist. Wohl aber treffen solche Züge auf den Mond zu; der Inhalt des Erzählten wirft auf die Erzählung selbst Licht. All das müssen Sie erwägen, um zu verstehen, weshalb der Mythologe seinen Überlieferungen nicht gleich jeden Sonnengott, jede Morgenröte und jeden Morgenstern glauben kann.“

² Vgl. HÜSING, Mythologische Bibliothek, IV 2, S. 51. — Hiermit ist der grundlegende Irrtum, an dem E. SIECKE's Abhandlung „Unzweideutige Sonnen- und Mondmärchen“ in den „Mythologischen Abhandlungen“ I, 54—66 (vgl. Memnon V), krankt, aufgezeigt. SIECKE beachtet nicht die Literatur: ERNST STUCKEN, MVAG, 1902, VII, 4, SS. 23f., HUGO WINKLER, OLZ, 1910, Sp. 449, GEORG HÜSING, Sp. 640, Memnon IV, SS. 196ff. Man bedenke, zu welchen Folgen es führen müßte, wenn man den Märchen aufs Wort glauben wollte: man könnte dann leicht geneigt sein „unzweideutige Blitzmärchen“ festzustellen, wenn wir lesen (MILENA PREINDLSBERGER-MRAZOVIC, Bosnische Volksmärchen, Innsbruck 1905, S. 110): „Das Pferd hob den edlen Kopf, und wie ein Donner rollte sein Gewieher durch das Waldgebirge, und wie ein Blitz schrillte des Jünglings Aufschrei.“ Oder (HAHN, „Griechische und albanesische Märchen“, I, 309): „Nachdem er aufgestiegen war, verwandelte sich das Roß in den Blitz und brachte ihn in einem Augenblicke zu einer anderen Stadt.“ Das Pferd, um das es sich bei HAHN handelt, ist dasselbe wie das im bosnischen Märchen; es wären also schon zwei Belege dafür, daß wirklich der Blitz im Spiele ist. Es handelt sich aber hier um die Symplegaden, das Roß ist etwa = Argo und kann auch als Vogel auftreten (Adler, Taube). Alle älteren Formen stellen sicher, daß nicht der Blitz vor-

Daß das Wort dem Bedeutungswandel unterworfen ist, brauchte wohl eigentlich nicht besonders hervorgehoben zu werden. Dennoch wird gerade in mythologischen Fragen und bei der Veranstaltung von Sammlungen aus dem Munde der Völker diese Erscheinung gar zu häufig übersehen und die tatsächliche Überlieferung vielmehr durch aus modernem Empfinden in sie hineingetragene Deutungen mehr oder minder unbewußt verfälscht. Die Vieldeutigkeit der Bezeichnungen für Lichterscheinungen, Farben u. dgl., wird den Sprachforscher, sobald er mythologisches Gebiet betritt, leider selten veranlassen, sich zu fragen, ob auch wirklich, z. B. wo von einem „Dämmerungs“-weib die Rede ist, eine eindeutige Bezeichnung vorliegt und nicht vielmehr auch „dunkles“ Weib oder „hell werdendes“ gemeint sein könne. Es ist grundsätzlich wichtig, dergleichen von Fall zu Fall festzustellen. Würde solche Vorarbeit stets geleistet werden, so ließen sich nicht wenig Irrtümer vermeiden, die aus ungenauer und sachunkundiger Übersetzung oder Auffassung des Überlieferten herrühren und in der Folge die Einsicht in das Wesen eines mythischen Zusammenhanges oder einer mythischen Person verdunkeln und erschweren. Dies möge an einigen Beispielen mit der ausdrücklichen Absicht gezeigt sein, insbesondere allen jenen, welche neue Schätze mündlicher Überlieferung heben oder alte zugänglich machen, die Folgen vor Augen zu rücken, welche die übliche Oberflächlichkeit in solchen Dingen nach sich zu ziehen pflegt.

Regenbogen.

Iris bei Homeros bedeutet nicht nur Regenbogen, sondern auch gebogener Streifen (Il. 11, 27); die farbigen Kreise um den Mond und um die Lichtflamme (bei Aristoteles, de meteoris III, 4) und den farbigen Kreis im Auge. F. BECHTEL (HERMES, XLV, SS. 157 f.) hat nachgewiesen, der Stamm von ἴρις sei *Feipis* und bedeute „Bogen, Kreis“¹. Iris ist nach Homeros (Il. 4 26) der Bogen, den Kronion im Gewölke befestigt. Vor dem Unwetter² verkündet dieser Bogen Krieg (☾), nach dem Unwetter Frieden (☽). Daß hier der Regenbogen vorliege, suchte man öfters durch den Hinweis auf Gen. IX, 13 zu bekräftigen. Der Regenbogen wurde aber in die Bibel hineingelegt durch falsche Übersetzung von כַּשְׁתִּי (*kašti*) Gen. IX, 13, während die LXX richtig τόξον haben, nicht ἴρις. Schon STUCKEN, Astralmythen, S. 125 erkannte, daß der Mond-

liegt, dem auch weder der Schweif ausgerissen, noch, damit gleichbedeutend, ein Fuß abgehauen wird, der nach einem Monate wieder neugewachsen ist. So im bosnischen Märchen. — Auch „woher der Wind im Märchen weht“ hat HÜSING (MB, II, 2, S. 17) an dem ungarischen Märchen Nr. 4 bei SKLAREK gezeigt, wo die Mondmutter eine Silbersichel, die Sonnenmutter eine Strahlensichel und die Windmutter wieder eine Mondsichel hat, außerdem aber Birnen spendet, die der Wind im Garten der Morgenröte gepflückt hat. Ein Beispiel für eine gefälschte Sonne im Märchen hat WOLFGANG SCHULTZ (OLZ, 1910, Sp. 505 f.), auf ERNST BÖCKLEN's Sneewittchenstudien fußend, gegeben, indem er erwies, daß die zehn Varianten des Märchens, in denen die Sonne vorkommt, aus äußeren und inneren Gründen zurückstehen hinter den wenigen anderen, in denen der Mond oder unzweideutige Mondzüge belegt sind.

¹ Siehe LESSMANN, MB I 4, S. 2, vgl. SIECKE, Mythologische Briefe, SS. 182 ff.

² Ajib (1001 Nacht, HENNING I, 119) bewirkt dadurch, daß er mit einem kupfernen Bogen nach dem Reiter auf der Kuppel schießt, daß das Meer bis zum Gipfel des Berges, auf dem er steht, emporsteigt. Von einem kupfernen Boote wird er dann aus dieser Flut gerettet.

bogen¹ gemeint ist². Handelt es sich hier also um den Mond, dann ist der vermeinte Regenbogen bei Homeros auch der Mondbogen.

Der keltische Held Cúchulainn macht im Zorne aus sich „einen furchtbaren, schrecklichen, vielfarbigen, wunderbaren Bogen“. Im Texte steht das Wort *túag*, das sowohl „Bogen“ wie „Axt“ bedeutet. Eine andere Handschrift schreibt aber *stúag*, was nur „Bogen“ heißt; an anderer Stelle wird der Bogen, den Cúchulainn aus sich macht, mit einem Regenbogen verglichen. JULIUS POKORNY, dessen wertvoller Arbeit „Der Gral in Irland und die mythischen Grundlagen der Gralsage“³ ich diese Angaben entnehme, bemerkt hierzu sehr richtig: „Natürlich ist Cúchulainn deswegen nicht der Regenbogen, da aus dem Übrigen klar erhellt, daß es sich um den Mondbogen handelt. Die Vielfarbigkeit bezieht sich auf die dreifache Haarfarbe des Helden“. „Dreifach war die Farbe seines Haares: braun an der Haut, blutrot in der Mitte, eine gelbe Krone, was dies bedeckt“⁴. Das ist wichtig wegen der drei Farben der Brücke Bifrost. „Du wirst sie gesehen haben, und möglich ist es (!), daß du sie den Regenbogen nennst. Sie glänzt in drei Farben“, sagt die jüngere Edda (bei GERING S. 307). Hier ist sich also der Überlieferer, falls selbst die Übersetzung „Regenbogen“ (welche vorurteilslos nachzuprüfen die Germanisten jetzt wohl allen Anlaß hätten) richtig wäre, klar bewußt, bloß eine Deutung zu geben.

Der Regenbogen tritt im lettischen Rätsel (BIELENSTEIN, 1000 lettische Rätsel, Mitau 1881, S. 97, Nr. 760, vgl. S. 56, Nr. 338) als Krummholz, im holsteinischen⁵ als Eichbaum auf; W. SCHULTZ, MB, V, 1, SS. 4f., hat den Rätseltypus von dem Dinge mit den drei Farben behandelt, welcher bald der Lösung Regenbogen, ebenso häufig aber der Lösung Frucht oder Kuh angepaßt wurde, ursprünglich aber den Mond betraf⁶.

KELETI SZEMLE (Über die Karatschajen, 1909) sagt, der „Regenbogen“ heiße *q'ilič* (türkisch Säbel, der als Krummschwert sichelförmig ist!). S. 118 ist er nur als „Regenbogen“ verzeichnet; aber S. 102 wird angegeben *ešik-q'ilič* = Riegel, wobei *ešik* (*ješik*) = Tür. Das Wort hat also sicher noch andere Bedeutungen, und es fragt sich daher sehr, ob es richtig sein mag, wenn S. 267 angegeben wird: wenn ein Knabe über den „Regenbogen“ (statt etwa „Krumm-

¹ Vgl. Hamsa Nr. 297: „Alle blickten auf nach dem Monde, dorthin, wo aufhängte seinen Bogen der Gott Kuzah.“

² Siehe auch E. BÖCKLEN, Die Sintflutsage, AfRw VI, 1903, SS. 124—129, F. HOMMEL, GGGAO 165, HÜSING, Beiträge zur Kyrossage, S. 145 und OLZ 1906, Sp. 408, 560 und 642.

³ Mitteilungen der Wiener Anthr. Ges. 1912, XLII, 11.

⁴ Ebenda XXXIX, 115.

⁵ SCHÜTZE, Holst. Idiotikon III, 142.

⁶ Vgl. „Globus“, Bd. 63, S. 258. Diese Abhandlung über den Regenbogen und die beiden ähnlich gearbeiteten in „Globus“, 64, SS. 332 f. und 65, 243 f., über die Plejaden (s. u.) könnten erst nach monatelanger Arbeit auf richtige Grundlagen zurückgeführt werden und sind in der vorliegenden Form wahre Irrgärten der Forschung. Wie die Dinge hier wirklich liegen, könnte erst überblickt werden, wenn alle angeführten Quellen auf ihre Richtigkeit überprüft wären, wodurch der Stoff erheblich einschrumpfen würde, und wenn außerdem den zufällig auf den Regenbogen bezogenen Angaben auch alle jene Fälle zur Seite gestellt würden, in denen dieselben Angaben auf andere Erscheinungen bezogen sind.

säbel“!) springe, werde aus ihm ein Mädchen, und umgekehrt aus einem Mädchen, das dies tue, ein Knabe; denn der Geschlechtswechsel ist Mondmotiv¹.

„Regenbogen“kleider als Attribute eines Helden finden sich bei A. SCHIEFNER, Awarische Texte, S. 55, 9: „Bukutsch selber sah [in seinem Blumen-gewande] von weitem wie ein Regenbogen aus.“ SS. 7, 21—22: „Die Tauben-häute ablegend in regenbogengleiche Schönheiten sich verwandelnd“, SS. 56, 3—4: „Woraus war seine Kleidung? sie schien uns wie ein Regenbogen.“ Alle drei Male ist das aramäische Lehnwort *nûr* (נור Licht) mit „Regenbogen“ übersetzt. Richtig wäre zu übersetzen gewesen: „wie eine Lichterscheinung“ und „leuchtende Schönheiten“ oder dgl.

Blitz.

Daß der Blitz, auch wo er als Donnerkeil in mythischer Überlieferung vorkommt, nichts mit dem Gewitterblitze zu tun hat, sondern Steinbeil, Grummel-axt, Blitzstein, d. h. blinkender Stein, bedeutet, hat W. Schultz² nachgewiesen. In der Tat ist das ein merkwürdiger „Blitz“, der dreiseitig ist, neun Klafter tief in die Erde fährt und nach neun Nächten oder Monaten wieder empor-kommt³. Denselben Namen führen in Gräbern gefundene Steinmesser und Hämmer⁴. Thors Waffe ist ein Hammer, in alter Überlieferung ein Stein, und nach alter Auffassung ist dieser Hammer eine Steinaxt, es handelt sich also um das Doppelbeil, und nicht um den Blitz. In der Edda und im Mythos donnert Thor niemals⁵.



¹ Vgl. J. G. V. HAHN, Griechische und albanesische Märchen Nr. 58, wo der schon früher Weib gewordene Jüngling, der dem Schwarzen den goldenen Apfel, mit dem dieser spielte, stahl, zur Strafe wieder zu einem Manne wird.

² Gesetze der Zahlenverschiebung in Mythos und mythenhaltiger Überlieferung, Mitt. d. Anthropolog. Gesellschaft in Wien, Bd. XL, (N. F. X.), 116.

³ Darstellungen des „Blitzes“ sind natürlich in reicher Menge von den verschiedensten Völkern auf uns gekommen und gehen alle letzten Endes auf Typen zurück, in denen ein unvoreingenommenes Auge Beziehungen zu dem Gewitterblitze nicht mehr finden kann. An Literatur führe ich an: PAUL JACOBTHAL, Der Blitz in der orientalischen und griechischen Kunst, Berlin 1908, zu ergänzen durch C. F. LEHMANN-HAUPT, Materialien zur älteren Geschichte Armeniens und Mesopotamiens (Abh. d. kgl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, phil.-hist. Kl., N. F. IX, Nr. 3, SS. 80 f.), BLINKENBERG, The Thunderweapon, 1911; jedoch ist ausdrücklich hervorzuheben, daß alle diese Verfasser selbstverständlich glaubensstarke Anhänger und Freunde des Gewitterblitzes sind.

⁴ GRIMM, Germanische Mythologie, Bd. I, S. 149.

⁵ Nachdem die Waffe des Gottes zum Blitze umgedeutet worden war, wurde auch der Name des Gottes dem des Naturvorganges (Donner) angenähert. Diese Annäherung kann aber keine vollständige gewesen sein. Donar geht auf altsächs. Thunar, ags. Thunor, an. Thor zurück und weicht von dem Namen der Naturerscheinung in der Mehrzahl der Dialekte ab. Ähnliches gilt für die keltischen Namen des „Donner“-Gottes; auch dort stehen die Namen für die Naturerscheinung in den einzelnen Dialekten auf anderer Stufe als die des Gottes im zugehörigen Sprachgebiete. — Über *Donar-Thor* dürfte man erst entscheiden, wenn inhaltlich gleiche und sprachlich aneinander anklingende Gestalten wie *Kerunos-Taranis*, *Perkūn-Tarkon*, *Fiorgyn-Parjanja* in ihrer gegenseitigen Beziehung aufgeklärt wären. Wer der Träger der Axt ist, darüber kann kein Zweifel bestehen, wenn wir bei F. BOAS, Indianische Sagen von der nordpazifischen Küste Amerikas S. 27 lesen, daß ein Mann, der Hammer und Axt trägt und ein guter Bootsbauer ist, den Namen „wird sichtbar“ führt. Auf solche Überlieferung ist auch O. MONTELIUS gegenüber hin-

Das bab.-ass. Ideogramm  hat die Bedeutung „Dolch“ (*paṣru*), mit dem Determinativ  bezeichnet es aber den „Blitzstrahl“ (*birkū*); was aber nichts anderes ist als das Messer von oben¹.

Der syrische Hadad führt den Beinamen *Rimmon* Granatapfel, daraus machten die Babylonier *Ramāmu*, den Donnernden, was sicher Volksetymologie ist, der wir nicht mit DELITZSCH² und GESENIUS s. v., die רמון von *ramāmu* ableiten, folgen dürfen. Vielmehr ist zu beachten, daß FÜRST (Hebr.-Chald. Wörterb., S. 373) רמון mit רמם glühen, brennen, daher „hochrot, blutrot sein“, zusammenstellt.

Mit diesem „Granatapfel“ hat schon HOMMEL, GGGAO, S. 88, Sins Beinamen *imbu* (Frucht) verglichen. Hadad heißt bei den Hetitern und anderen kaukasischen Völkern *Tarku* und wird auf den Reliefs mit Keule oder Axt, auch Doppelaxt, abgebildet.

Dämmerung.

Haben wir es bisher vornehmlich mit dem Bedeutungswandel mythischer Namen und Bezeichnungen von Gegenständen mythischer Szenerie zu tun gehabt, so ist uns bereits in der Deutung Thors als Donner eine Ideenassoziation infolge ähnlichen Wortklanges begegnet. Einer solchen Annäherung durch Wortklang verdankt auch Ehrenreich (S. 138) den Stoff, der ihn seinen „Dämmerungswolf“ durch den „aus der Dämmerung Geborenen“ (Ael. n. h. X. 26) Wolfssohn *Λυκηγένης* (Apollon) belegen ließ. Die Bezeichnung für „Wolf“ ist in den arischen Sprachen *włk*, *wrk* und in bestimmten Dialekten dem Worte für Licht, *lux*, **λύxη*, angenähert, woraus sich auch die Formel „*lucus a non lucendo*“ erklärt (OLZ, 1910, Sp. 243₂). In Wirklichkeit ist der Wolf im Mythos der Schwarze, analog dem Raben (ערב, Abend), der ursprünglich weiß war und erst zur Strafe schwarz wurde³.

Mit gleichem Rechte wie „Dämmerungswolf“ (λύκος) müßte ערב „Dämmerungsraube“ heißen, wofür sich leicht Belege herbeischaffen ließen⁴. Es wird

zuweisen, der in der Zeitschrift Folklore XXI, unter dem Titel „the Sun-God's Axe and Thor's Hammer“ einen Bilderstoff beigebracht hat, welcher den Mond als Anschauungsgrundlage aller hergehörigen Vorstellungen schlagend belegt und nicht die leisesten Anhaltspunkte für Sonnen-
deutung enthält.

¹ Das alamannische Kinderlied:

Hängt ein Englein an der Wand,
Hat ein Äpflein in der Hand,
Möcht es gerne essen,
Hat kein Messer.
Kommt ein Messer von oben herab,
Haut dem Englein sein Köpflein ab,

hat HÜSING, Kyrossage S. 65 mit der Erzählung des dritten Qalenters in 1001 Nacht (HENNING I, S. 124) verglichen, und LESSMANN, MB I 4, S. 26, machte darauf aufmerksam, daß hier eigentlich ein Rätsel vorliegt.

² Lesestücke⁴, S. 186, vgl. Ztschr. f. Keilschriftforschung, II, SS. 165 f., 175.

³ Auch in Amerika, vgl. BOAS, Indianische Sagen von der nordpazifischen Küste Amerikas, S. 314, J. H. HOLMBERG, Ethnogr. Skizzen über die Völker des russ. Amerika, S. 62, A. KRAUSE, Die Tlinkit-Indianer, S. 261.

⁴ Vgl. ROSA WARRENS, Dänische Volkslieder der Vorzeit, SS. 70 ff.: „Der Rabe fleucht zur Abendzeit, weil er nicht kann am Tag“.

aber niemand einfallen, in der Bibel עֶרֶב mit „Dämmerungsvogel“ zu übersetzen. Daß die Hopi-Indianer berichten, die Sonne kleide sich zuerst in ein Wolfsfell, dann in ein rotes Fuchsfell, dem bei den Australiern ein rotes Känguruhfell entspricht, sollte Ehrenreich lieber nicht als „direkte Wiedergabe des Natureindrucks“ bezeichnen. Wie soll die in das Wolfsfell gekleidete Sonne aussehen? Besser wäre es gewesen, darauf hinzuweisen, daß die Verhüllung als solche schon ein Mondmotiv ist¹. Einen Dämmerungsmythos aber können solche Überlieferungen, die ja nichts Mythisches (keine Erzählung) enthalten, überhaupt nie belegen.

Sterne.

Auch die Namen für Sterne sind vieldeutig. Wird *σεῖριος* auf den Hundstern bezogen, so bezeugt dagegen Hesychios ausdrücklich, daß auch die Sonne *σεῖριος* genannt wurde, so von Archilochos. Ibykos nannte alle Gestirne überhaupt *σεῖρια*². Bei Hesiod ist ἐξῆ 417 wahrscheinlich, 609 aber sicher der Hundstern gemeint, dagegen kann man bei 587 und ἀσπίς 153 und 317 unter *σεῖριος* die Sonne verstehen. Spätere Dichter, z. B. Orpheus, Argonautica 121, nennen die Sonne ebenfalls *σεῖριος*. Phaëthon heißt bei den Hellenen die Venus, daher die Deutung des Phaëthon als Morgenstern; aber die Venus heißt auch Hesperos und Phosphoros (Lucifer), also nach der üblichen Auffassung der Abendstern, und Euripides Ion 1157 nennt auch Eos *φωσφόρος*. Die mythenbildende Kraft der Morgen- bzw. Abendröte bezeichnet Ehrenreich selbst (S. 137) als „problematisch“. Was wir dann von der innigen Verbindung mit der in der Morgenröte sich zeigenden Venus oder der Mondsichel, wodurch „die Gestalt ein gewisses individuelles Leben gewinnt“ (138), für den Mythos zu halten haben, darüber kann kein Zweifel bestehen, wenn man erwägt, daß auch die indische *uśas* als Morgenröte sich aus dem Mythos nicht belegen läßt (OLZ, IX, Sp. 407). Der Name allein macht es nicht. Mythisches über *uśa* enthält vielmehr deutliche Mondzüge. Prajapati verfolgt seine Tochter Uśa, sie verwandelt sich in eine Hirschkuh (in der Sage vom „Kaiser, der seine Tochter heiraten will“, kleidet sich diese in Tierfelle und heißt daher „Allerleirauh“), er in einen Hirsch. Knapp bevor er sie erreicht, trifft ihn Rudra, von den Göttern hiezu aufgefordert, mit seinem dreiteiligen Pfeile. Das ist also derselbe Mythos wie der von Minos, welcher die Britomartis (Diktyнна) durch neun Monate ver-

¹ Vgl. z. B. UMAJJA IBN ABI SHALT (ed. SCHULTHESS, S. 88) XXV 40 „er selbst (der Mond) verkleinert sich nicht, sondern, wenn er sich versteckt, so kommt es nur daher, daß es ein Vollmond und ein Mondgehäuse ist und er herausgezogen und eingesteckt wird. — Monumenta Talmudica I, 208, Nr. 722 = Jalkut zu Hiob XXXVIII 9, § 923. „Die Wohnstätte des Mondes befindet sich zwischen Wolke und Nebel, die wie zwei Schüsseln einander zudecken, während er zwischen ihnen ist“. Die letzte Stelle ist auch deshalb wertvoll, weil man es an ihr mit Händen greifen kann, wie diese beiden Schüsseln „Wolke“ und „Nebel“ nicht wörtlich zu verstehen, sondern Kenningar für die beiden Klappen des Gehäuses sind, welche im Mythos ebensogut als Auglider, Schamlippen, Kinnbacken, Symplegaden oder Gandharven auftreten können. Über Soma zwischen zwei Schalen vgl. OLZ 1910, Sp. 530. Über die Verkleidung als Mondmotiv vgl. EHRENRICH, S. 39.

² Vgl. LIEBEL, Archilochi fr. 42, M. SCHNEIDEWIN, Ibic. fr. 47. Wenn auch Cicero de div. I, 57, erzählt, daß die Keer den Aufgang des Seirios bewaffnet erwarteten, wird damit schwerlich der Hundstern gemeint sein.

folgt, oder von Grönjette, der dasselbe mit der Moosfrau tut. Dies auf die Morgenröte zu deuten, ist aber noch niemand weder bei Britomartis noch bei der Moosfrau eingefallen.

Sonne und Mond.

Auch die Bezeichnungen für Sonne sind häufig vieldeutig, und es wurde schon von anderer Seite (OLZ IX, Sp. 407) darauf hingewiesen, daß *Sürjä* und *Sarja* auf den Mond zu deuten sind. Ob aber gerade der „Glänzende“ gemeint war, wie Hüsing a. a. O. annimmt, daran kann man zweifeln; denn dem Namen Helios liegt allem Anscheine nach eher die Vorstellung des „Warmen“ zugrunde, also des „Schwarzen“, dessen Farbe vom Brande herrührt.

Einer gütigen Mitteilung von ERNST LEWY verdanke ich nachfolgende Zusammenstellung: finn. *kun* „Mond“, *madj. hó* „Mond“, eig. „Monat“; *hóka lö* „ein Pferd“, auf dessen Stirn ein „Stern“, d. h. ein „weißer Fleck“ (Szinnyei Magyar nyelohasonlitas, 144), tawgy-samojedisch *kou* „Sonne“, kamassin-samojedisch *kuja* „Sonne“¹.

Ähnliche Vieldeutigkeit ist auch aus den afrikanischen Sprachen bereits reichlich bekannt, namentlich bei den Worten für „Sonne“, „Himmel“, „oben“ und „Gott“².

Ein interessantes Beispiel findet sich bei Boas, Indianische Sagen von der nord-pazifischen Küste Amerikas, S. 66. Die Mädchen, zu denen die Söhne des Aielen (schön Wetter) kommen, singen: „Nicht Tleque'len's (schlechtes Wetter) Söhne sollen unsere Männer werden, sondern Aie'len's.“ S. 65 übersetzt Boas den Namen des Häuptlings Aie'len mit „schön Wetter“, und schon S. 68 erklärt er, Aie'len sei der Name der Sonne als Mensch.

In allen diesen Fällen sind sprachliche Schwierigkeiten zu überwinden, um zum Sinne der Überlieferung vorzudringen. Auf wissenschaftlich anderer Grundlage³ beruht das Buch von L. FROBENIUS, „Das Zeitalter des Sonnengottes“ (I, Berlin 1904), das bereits in der „Orientalistischen Literatur-Zeitung“, 1905, Sp. 25 ff., 68 ff., 152 ff., von G. Hüsing eingehend besprochen und erledigt wurde. Das dort gefällte Urteil — „Für die Mythologie aber dürfte dieses Buch das endgültige Fiasko aller solaren Anschauung bedeuten, wie E. H. MEYER in seiner Mythologie der Germanen endgültig mit Blitz und Wolken abwirtschaftet“ — ist auch heute, nach sieben Jahren, vollkommen richtig.

¹ CASTRÉN, Wörterverzeichnisse aus den samojedischen Sprachen 48b, 181b.

² Vgl. z. B. „Globus“ 96 (1909), S. 273.

³ Auf alle jene unglaublich zahlreichen Fälle, in denen „der Theorie zuliebe“ Sonnen, Morgenröten, Blitze u. dgl. in den Mythos hineingetragen wurden, kann hier natürlich nicht eingegangen werden. In Ägypten gilt jede Scheibe gleich als Sonnenscheibe, obgleich die „Beweise“ für den ägyptischen Sonnenkult auf JABLONSKI'S Pantheon fußen, einem heute völlig veralteten Werke aus dem Anfange des 18. Jahrhunderts! In einer libyschen Nekropole findet man unter zahlreichen Stellen, die den Halbmond tragen, eine Büste mit Strahlenhaupt, was „das Vorhandensein des Sonnenkultes bei den alten Libyern belegt“ (OLZ, 1912, Sp. 43), — als wäre die Sonne das einzige Gestirn, das Strahlen hat. In ROSCHER'S mythologischem Lexikon (s. v. Šamaš) hat ALFRED JEREMIAS sogar den alten nordischen Wagen aus Seeland wieder als „Sonnenwagen“ bezeichnet, obgleich für die Sonnendeutung gar kein Anhaltspunkt vorliegt.

Anwendung der gewonnenen Ergebnisse auf das Popol-Wuh.

In Amerika liegen natürlich die Verhältnisse nicht anders. Ehrenreich (Mythen und Legenden usw., S. 35) betont, daß in arowakischen Sprachen die Namen für Sonne, Brennholz und Feuer aufs engste zusammenhängen, und Erscheinungen im Mythos, die auf entsprechende Vieldeutigkeit der Worte zurückweisen, waren gleich eingangs hervorzuheben. Leider aber hat Ehrenreich diese Einsicht sich nicht zu nutze gemacht, um der Deutung der beiden Zwillingsbrüder Keri und Kame in der Bakairisage vorurteilsfreier gegenüberzutreten zu können. Er bringt S. 63 den Karaja-Namen *Kaboi* und *Kame* sowie den spinnenartigen *Kamušini* als „Sonnen“-Namen, und das ist eine seiner Hauptstützen, wenn er den einen der beiden Brüder, eben jenen, der den Zerstückten (oder Getöteten, den „Mond“) wieder belebt, als Sonne deutet. Aber in der arowakischen Sprache heißt umgekehrt *Kamu* der Mond und *Keri* die Sonne. Es liegt also eben jene Unsicherheit der Bedeutung vor, welche gerade die primitiveren Sprachen kennzeichnet, aber auch bei den höher entwickelten sich belegen läßt (vgl. S. 1006, Anm. 1).

Die Vieldeutigkeit der Worte zur Bezeichnung von Sonne, Mond, Licht u. dgl., in den amerikanischen Sprachen, und die sich daraus für den Mythologen ergebende Notwendigkeit, diese Bedeutungen auseinander zu halten, soll im folgenden auch noch an Beispielen aus dem Popol-Wuh erläutert werden. Diese ursprüngliche Mythenüberlieferung der Kiče in Guatemala ist den Mythologen und Orientalisten durch zahlreiche Stellen, welche E. Stucken in seinen „Astralmithen“ noch nach der französischen Übersetzung von BRASSEUR anführte, bekannt; auch Ehrenreich hat einiges aus ihr für seine „Mythen und Legenden der amerikanischen Urvölker“ (Berlin 1905) vergleichend herangezogen. Eine neue Übersetzung nach dem Texte des Originalen wird in nächster Zeit von mir in der „Mythologischen Bibliothek“ erscheinen; und wir wollen jetzt sehen, wie durch genauere sprachliche Untersuchung einiges Licht auf so manchen „Sonnen-“, „Morgenröten-“ und „Sternen“-Mythos in Amerika fallen wird.

Im Popol-Wuh kommt überaus häufig und an mythologisch bedeutungsvollen Stellen das Wort *sak*¹ vor. Nach dem Wörterbuche von Brasseur² bedeutet *sak* s. v. *cosa blanca*, *sakil* *claridad*, *blancura*, *sakar* oder *saker* v. n. *blanquear*, *amanecer*. Die beiden letzteren Wörter übersetzt Brasseur im Französischen auch mit „aurore“ und „se lever l'aube“. Von den vielen Verbindungen, in welche *sak* eingeht, wobei die Bedeutung wechselt, seien vorläufig herausgegriffen: *sakpue* *esclarecerse*, franz. *commencer à faire jour*, *sakroħroħ* *que blanquea mucho de lejos*, *saktume* *quemarse*, *se consumer par le feu*³.

¹ Ich verwende statt der bei den eigenbrödlischen Amerikanisten üblichen Schreibung auf Grundlage altspanischer Orthographie, die den nicht in ihre Mysterien Eingeweihten fast jeden Namen falsch lesen läßt, nach Möglichkeit die sonst übliche Schreibung mit einigen Erleichterungen, wie sie für unsere Zwecke angebracht sind.

² BRASSEUR DE BOURBOURG, *Grammaire de la langue Quiché espagnole-française*, Paris 1862.

³ Das Kakčikel-Vocabulary in „The Annals of the Cakchiquels“ von D. G. BRINTON führt s. v. *sak* folgende Bedeutungen an: white; bright; light; a white or clear thing; a clearing in the forest, cleared land (Varea), s. v. *saker* to make white or clear; to clear a space in the forest

Dem aufmerksamen Leser fällt die Ungenauigkeit der französischen Wiedergabe gegenüber der spanischen gleich auf, und wir werden sehen, welchen Einfluß sie auf die Übersetzung des Popol-Wuh durch Brasseur hatte, und wie diese Übersetzung zu manchen Mißverständnissen über die Mythen des Popol-Wuh Anlaß geben mußte.

Da haben wir in der Kosmogonie S. 2 einen *Saki-Nima-Cjis* (40 bloß *Nima-Cjis*), den Brasseur „Le Grand Blanc Piqueur d'Epines“ übersetzt, XIMENEZ¹ „blanco pizote“, den er in seinen Escolios S. 157 „agudo pizote“ nennt. Brasseur sieht in dieser Gestalt eine Anspielung auf den Gebrauch, sich zu Ehren der Götter Blut zu entziehen, da *ciso* nähen, stechen und nach dem Vocabulario quiché MS des FR. DOMINGO DE BASSETA „sangrarse para sacrificar à los idolos“ heißt (S. 3.). Daß dies nicht die primäre Bedeutung der Mythengestalt sein kann, wird gleich klar, wenn man nicht vergißt, daß *sak* vor allem Lichterscheinungen bezeichnet, und also demgemäß „der mit dem leuchtenden großen Stachel“ übersetzt. Ein solches stacheliges Tier ist uns auch anderwärts in Amerika bezeugt, nämlich *tfipaktli*, das erste Tageszeichen des meşikanischen Kalenders (vgl. Sp. 1011). Ebenso sind *Nim-Ak* (S. 20) und *Saki-Nim-Ak* (S. 40) als „großer Eber“, bzw. „leuchtender großer Eber“ zu übersetzen². Was die Naturgrundlage dieser beiden mythischen Tiere ist, braucht dem Mythologen nicht besonders gesagt zu werden, wohl aber wird es von Interesse sein, darauf hinzuweisen, daß *sak* von Ximenez in bedeutsamem Zusammenhange mit „luna“ wiedergegeben wird: S. 18 . . . *ratit k'ih*, *ratit sak*, Ximenez S. 10 *abuela del dia ó sol y de la luna*³ und ebenso S. 20, Ximenez 10 *abuela del sol, abuela de la luna*⁴.

(Varea), und S. 199 auch „to become white; also to dawn, to become light; metaphoricāly, of persons to become enlightened or civilized“. — O. STOLL, Die Sprache der Ixil-Indianer hat s. v. *sah* weiß, hell, durchsichtig, *sahal* die Weiße, *sakil* die Helligkeit, *sah k'ih* Trockenzeit = helle Sonne, *sa kab* = *sah kab* weiße Erde. Ebenso „Die Maya-Sprachen der Pokom-Gruppe, II. Teil: Die Sprache der K'ek'chi-Indianer“ s. v. *sak* weiß, hell, klar, *ra'k sak'e*, die Sonnenstrahlen, von *a'k* Zunge, Flamme, Strahl und *sak-k'e* Sonne, Hitze. In der Sprache der Uspanteca (a. a. O., s. v.) bedeutet *sak* auch „leuchtend“ und *sak liloł* lau. — „Mit *sak*“, sagt STOLL (Die Ethnologie der Indianerstämme von Guatemala, Suppl. zu Bd. I des „Intern. Arch. f. Ethn.“, Leiden 1889, S. 36), „wird (bei den Kiče-Völkern) nicht nur ‚weiß‘ als Farbe, sondern auch alles ‚Helle, Durchsichtige‘ bezeichnet, ferner der ‚Glanz‘, so daß das Derivat *sakil* geradezu als Allgemeinausdruck für ‚Farbe‘ dient“.

¹ F. FRANCISCO XIMENEZ, Las historias del origen de los Indios de esta provincia de Guatemala ed. SCHERZER, Wien 1857.

² O. STOLL hat mit Recht darauf hingewiesen (a. a. O. S. 36), daß *sak* als Bestandteil göttlicher Eigennamen vorkommt, „die von Tieren entnommen sind, deren Farbe keineswegs weiß ist“, z. B. *Saki-c'unun* weißer (also wohl „leuchtender, glänzender“) Kolibri. STOLL meint nun, die besondere Bedeutung der weißen Farbe bei den Kiče-Völkern rühre daher, daß sie „in dem Aufgehen der Sonne, im ersten Hellwerden auf Erden, das Grundereignis der Weltgeschichte erblickten“. Ob aber dieses „Hellwerden“ durchaus nur auf die Sonne zu beziehen ist, sollen unsere weiteren Ausführungen zeigen.

³ BRASSEUR's Übersetzung „de la lumière“ und Erläuterungen (20,) „ou de l'aurore, indiquée ici particulièrement comme l'auteur du calendrier“ ist also hinfällig; wir werden auch weiter noch sehen, wie vorsichtig man sein muß, in das Wort *sak* die Bedeutung „aurore“ hinein zu legen.

⁴ Hier übersetzt BRASSEUR *sak* mit „jour“, was entschieden falsch ist. S. 210 übersetzt XIMENEZ 85 entsprechend BRASSEUR's „lumière“ mit „claridad“. — Der Ausdruck für „immer“

In der Versteinerungssage von Tohil und Gefährten (S. 242)¹ kommt auch ein *Saki-Košol* vor, von Brasseur durch „Blanc Frotteur du Feu“ übersetzt, hier bedeutet also *sak* Feuer (vgl. oben *saktume*) nicht „weiß“, und *koš* wird bloß die Tätigkeit des Aneinanderreibens der Hölzer oder des Anschlagens eines Steines ausdrücken. — Die Kienspäne bei den Proben in Šibalba waren von einer Kieferart, die (S. 84 u. 96) *sakitok* genannt, von Brasseur „blanc silex“ übersetzt wird. Da die Probe darin bestand, daß die brennenden Kienspäne am Morgen² oder eigentlich bei Lichtenbruch *či sakirik* (S. 87) unverehrt zurückzugeben waren, so ist auch hier in *sak*, wenn man von *tok* = silex absieht, die Bedeutung „Feuer“ unverkennbar. Daß *sak* auch „weiß“ heißen kann, soll gar nicht bestritten werden. So heißt *sak* (S. 70) das Knöchelspiel wegen der weißen Farbe der Knöchel. Von den Šibalbanern heißt es, sie waren *k'ekail-sakiil* (gleichzeitig) schwarz und weiß (dunkel und leuchtend). Eine bemerkenswerte Stelle (S. 208) spricht von schwarzen und weißen Menschen *k'eka winak, saki winak*, die in den Gegenden, wo die Sonne aufgeht, lebten. *E sakilah tak k'apohib* (S. 264), „die weißesten Jungfrauen wurden ausgesandt“, Tohil und Gefährten zu verführen. In Pašil und Kajala kamen hervor die „gelben und weißen (Mais-) Ähren“, *k'ana hal, saki hal* (194, 196). *Kakamučih*³, *saki mučih, k'ana mučih* (152), rote, weiße und gelbe Blumen“ hatten die Jünglinge Hunaḥpu und Šbalanke den Šibalbaherrschern zu verschaffen. *Sakboč* (219) heißt Hagel; *sak* kommt hier also in der Bedeutung glänzend vor. Am häufigsten hat aber *sak* die Bedeutung von Licht⁴, und die von Brasseur fast durchgehends angewandte Übertragung „aurore“ ist also willkürlich und irreführend: *sakiribal rumal Cakol* (S. 2), „l'œuvre de son aurore par la volonté du Créateur“, übersetzt Ximenez richtiger „aclaradura por el formador“; *še wi sak* . . . (S. 8) „et au moment de l'aurore, l'homme se manifesta“, richtig wäre: „. . . Licht . . .“, wie auch S. 9 . . . *la sakiro* übersetzt wird: „comment se ferait la lumière“, nur daß hier „lumière“ von Brasseur im übertragenen Sinne als Licht der Zivilisation⁵ aufgefaßt wird, da er von der irrümlichen Voraussetzung ausgeht, die Mythen des Popol-Wuh fast ausschließlich für den Niederschlag geschichtlicher Vorgänge zu halten; S. 16 . . . *u sakirik*, 20 . . . *ta sakir-ok*, ebenso 194 *u sakirik*, 234, 244, Ximenez 98 „amaneció“, 202 (jour), 211 (lumière), 36 *sakirik* hat nichts mit der Aurora

či be k'ih, či be sak, SS. 60, 210, 284 heißt demnach „so lange die Sonne und der Mond schreiten werden“, vgl. ².

¹ Sowie in den Käkčikel-Annalen (D. G. BRINTON, The aboriginal literature of American authors VI).

² Vgl. S. 330 *e ko-wi šk'ek, sakirik*: BRASSEUR „ils étaient du soir au matin“, XIMENEZ (131) „de noche y día“.

³ STOLL, (Suppl. zu Bd. I a. a. O. S. 36) bemerkt, daß *kak* heute in Bildungen vorkommt, welche mit der Farbe rot nichts zu tun haben, z. B. *kak haḥ* („rote Häuser“) die prähistorischen Tumuli; *kak ik* bedeutet im Käkčikel den „Wind“, besonders den „Nordwind“, *kak sutut* den „Sturmwind“.

⁴ S. 330 *u sak, u kaslem*: BRASSEUR implorant la lumière et la vie.

⁵ S. 208 . . . *maḥa čalašok k'ih, sak* „la civilisation n'existait pas encore“, ist demnach falsch übersetzt; es soll heißen „die Sonne und der Mond waren noch nicht aufgegangen“, XIMENEZ 84 „antes que el sol aclarase y hubiese luz“, vgl. S. 239 *r-alašik k'ih*, Sonnenaufgang.

zu tun, sondern vielmehr an den beiden ersten Stellen und 210 (vgl. S. 1004⁴) sicher mit dem Monde, da ja von der Aussaat die Rede ist; S. 156 läßt sich *sakirik* übersetzen „als der Tag erschien“; gemeint ist „als es hell wurde“; *šsakirik* übersetzt Brasseur einmal „au lever du soleil“ (ebenso S. 168 „et déjà le soleil s'était levé“, Ximenez [S. 68] „cuando amaneció“), das andere Mal (ibid.) „quand le jour se montra“. Im Hause der Fledermäuse fragt Šbalanke Hunahpu, ob es schon hell werde; *sakirik*, das hier (S. 162) dreimal vorkommt, wird von Brasseur verschieden, einmal auch durch „lever de l'aurore“, von Ximenez durch „amanecer“ wiedergegeben. — *Ka šakin Wuč*, ein Sprichwort, um auszudrücken, daß die Sonne aufgeht, übersetzt Brasseur (167) „le Sarigue ouvre ses jambes“, Ximenez (68) „raya¹ el zapilote“, „strahlt“, also schon eher gemäß dem Stamme *šak*, färben (und zwar mit schwarzer Farbe). Wenn auch Ximenez sagt, „así dicen ahora que raya el zapilote, cuando quiere amanecer“, so ist es doch merkwürdig, daß diesem viermaligen „Öffnen der Beine“ (Brasseur) oder „Zeichengeben“ stets Dunkelheit folgt: *Ta či šakinik; kate ta či k'ekumar² čik*, Brasseur „alors il ouvrit ses jambes: puis l'obscurité se fit de nouveau“. — Bedürfte es aber noch eines Beweises, daß *sak* ursprünglich bloß die Vorstellung des Lichtwerdens enthält, so liefert ihn der Zusammenhang der genannten Stelle: *Are kut ta či raḥ sakirik či caktarin u šekaḥ ka šakinučik*, übersetzt Brasseur „Et voilà qu'il voulait faire jour et que l'aurore colorait l'horizon, et le jour parut“, Ximenez (67) „y cuando quería ya amanecer que aclaraba el cielo“, und weiter unten *Ša ku kakrašacinik*, „au moment où l'aurore couvrit l'horizon de ses brillantes couleurs“. Was man hier auf ein Farbenspiel beziehen kann, sind die Worte *caktarin* und *kakrašacinik*, wobei *kak* „rot“, *raš* „grün und blau“ bedeutet, *cin* = sacar fuego. Ob die Morgenröte ein grünblaues Farbenspiel darbietet, dies mögen die Morgenrötenmythologen entscheiden.

Nach dieser eingehenden Untersuchung der Bedeutung des Wortes *sak* können wir daran gehen, eine der schwierigsten Stellen der Kosmologie des Popol-Wuḥ aufzuklären. Die Stelle lautet: *Wae š-či-ka cibah čupan čik u čabal Dios, pa Christianoil čik; š-či-k-elesaḥ rumal ma-ḥabi čik ilbal re Popol-Wuḥ, ilbal sak petenak čaka palo „u cihošik ka muhibal, ilbal sak kaslem“ č u čašik*. Da STOLL³ die Übersetzungen von Brasseur und Ximenez berichtigt, folgen wir seiner Übersetzung. Diese lautet: „Dies also werden wir schon im Worte Gottes schreiben, schon im Christentume; wir werden es zutagebringen, da man schon den Popol-Wuḥ (das Buch des Volkes) nicht mehr sieht. Das Buch der Gemeinde, das alte Buch, welches von jenseits des Meeres kam, „die Erzählung von

¹ Man beachte *rayar* = anbrechen (vom Tage), einbrechen (Nacht), erscheinen (Licht, Morgenröte, Sonne, Mond), also solche Fülle der Bedeutungen bei einer Kultursprache (vgl. S. 25 rayo).

² Ist unsere Ableitung von *šak* richtig, dann ist allerdings die Stelle verständlich, und man mußte annehmen, daß BRASSEUR und XIMENEZ das Sprichwort nach ihrem Verständnisse gedeutet und den ursprünglichen Sinn in das Gegenteil verkehrt haben. — Ebbe und Flut als Folge des Ausstreckens und Emporziehens der Beine (Schließens und Öffnens der Augen) durch *Kānū'k* sind eine Variante der Verfinsterung und Aufhellung infolge des Öffnens und Schließens der Beine durch *Wuč* (Beuteltier) bei BOAS, l. c. S. 313, ebenso durch Heben und Senken des Wolschwanzes SS. 158, 175 f., vgl. S. 55 Möwe mit Dorn im Fuße hat die Kiste mit Licht.

³ Zur Ethnographie der Republik Guatemala, S. 118 f.

unserer Finsternis, das alte Buch des Lebens“, wie es heißt. *Sak petenak* übersetzt er, wie er in einer Anmerkung erklärt, entsprechend dem Ausdrucke *petibal sak*, welcher „vor Alters, in vergangenen Zeiten“ bedeutet. *Petibal sak* das Kommen des Lichtes, *petibal k'ih* Aufgang der Sonne, welche Ausdrücke „heutzutage im gewöhnlichen Sprachgebrauch die übertragene Bedeutung einer weit zurückliegenden Vergangenheit“ haben, „und in diesem Sinne muß auch *ilbal sak* übersetzt werden, es ist ‚der Ort, wo man das Vergangene sieht oder erfährt‘, das alte Buch“. Daß die Begründung für *ilbal sak* „das alte Buch“ etwas Gezwungenes hat, ist auf den ersten Blick klar. Ich übersetze wörtlich: „... denn es ist nicht mehr zu sehen dieses Popo-Wuh, woraus zu sehen war der leuchtende Hergekommene (oder auch „das Licht, das gekommen war“) von jenseits des Meeres, „seine Lichtwerdung, wodurch er uns beschirmt, wodurch (wir) sahen das helle Leben.“

Welche Rolle im Mythos „der von jenseits des Meeres Gekommene“ spielt, brauche ich wohl nicht auszuführen; diese Übersetzung hat überdies den Vorteil, dem Worte *petenak*, das „gekommen, ist gekommen, welcher gekommen ist“ bedeutet (Stoll, S. 119) gar keine Gewalt anzutun. *u cihošik* übersetze ich wörtlich „seine Lichtwerdung“, denn *cih*¹ bedeutet auch (Brasseur s. v.) aluminar, incender, so mehrmals im Popol-Wuh, z. B. SS. 84, 86. *Muhih* heißt „Schatten machen“ und stammt von *muh* „ombre du dais royal“ (Brasseur s. v.) *muh* „Schatten“ oder „Schirm“ hieß der königliche Baldachin, aus Kecalfedern gearbeitet, daher bedeutet *muh* auch „Schutz, Majestät“².

Nach dem Siege über Šibalba wurden Hunahpu und Šbalanke in „Sonne“ und Mond verwandelt. Der Bericht des Popol-Wuh lautet (S. 192): „*Ta š-e akan kuloc warale nikah sak, husu ku š-e akan či kah: hun ku k'ih, hun naipu ik čike ta š-sakirik u pam kah, u wač uleu*. Alors ils montèrent par ici au milieu de la lumière, et aussitôt... montèrent aux cieux: à l'un échut le soleil, et à l'autre la lune, qui éclairent la voûte du ciel et la surface de la terre.“ Hier steht *sak, sakirik* im Sinne von „Licht, hell werden“. *K'ih* bedeutet „Sonne“, *ik* „Mond“. Indessen würde man fehlgehen, wollte man annehmen, daß hier eindeutige Wörter vorliegen. Freilich ist die mit *k'ih* in den dem Kiče nächstverwandten Sprachen verbundene Vorstellung die Sonne. Nach einem Berichte DE SOUZA's ist in Fr. DIEGO REINOSO's „Arte, Vocabulario, Confesionario y Manuel de Sacramentos en lengua Mam“ s. v. *k'ih* bloß „Sonne“ angegeben³, indessen liegt die Vermutung nahe, daß es so wie im Pokomam oder Pokonči auch „Tag“ bedeutet⁴. *Kin* heißt im Maya „Sonne, Tag“, nach

¹ Eine Unterscheidung zwischen zwei Stämmen, *cih* und *c'ih*, wovon der eine „Wort“, der andere „aufblühen, anzünden“ bedeutete, ist nicht zu machen. Auch in der Uspanteka bedeutet *cih* 1. „das Wort“, 2. „Feuerschlagen, anzünden“ (O. STOLL, Die Maya-Sprachen der Pokom-Gruppe, II. Teil, Die Sprache der Uspanteka s. v.).

² Vgl. D. G. BRINTON, The Annals of the Cakchiquels, S. 20, ANDREE, Der Schirm als Würdezeichen, in „Ethnographische Parallelen und Vergleiche“, S. 250.

³ E. G. SQUIER, Monography on the languages of Central America, S. 42.

⁴ THOMAS GAGE, A new Survey of the West Indies S. 475 *Kih* signifies the sun of the day, in dem Zusammenhange *kahuhun ta kih wiik*, our every day bread. — Ebenso bedeutet *k'ih* im Kakčikel „Sonne“, „Tag“ und auch noch „Jahr“ (O. STOLL, Zur Ethnographie der Republik Guatemala, S. 152).

BRINTON (Primer of Mayan Hieroglyphics, S. 87) auch day, light, festival, time, news, to rule, *kinal* heat, hot, im Kakčikel¹, the sun; a day; a time or epoch; an occasion or opportunity; the sign or constellation under which one is born; hence, fate or fortune, und auch im Kiče ist es nicht anders, wofür das Popol-Wuh reichlich Belege liefert. Popol-Wuh, S. 18 *r atit k'ih*, übersetzt, wie wir gesehen haben, Ximenez „abuela del dia o sol“. Als der Schöpfer und Bildner wegen der Schöpfung der Menschen Špijakok und Šmukane zu Rate ziehen, sagen sie (S. 18): *K i tiha čik u k'ihšik, u bitšik*. Brasseur: Essayez de nouveau de tirer son sort et (de voir le temps de) sa formation. Es handelt sich hier offenbar darum, die günstige Konstellation der Formung von Menschen ausfindig zu machen. Daher ist (20) *ta š-ki bjiḥ čireč aḥk'ih, aḥbit* richtig zu übersetzen: „Sie sprachen zum Herrn des Schicksals, zum Herrn des Bildens“, da diese ja das Los zu werfen hatten, nicht aber „à celui du soleil“. Daß „Sonne“ hier falsch ist, fühlte Ximenez (S. 11), indem er zu „sol“ „ó adivino“ hinzufügt, denn *aḥk'ih* heißt eben „Wahrsager, Priester, Zauberer“². Wenn daher die Alte und der Alte zu den Cite- und Mais-Losen sagen (S. 22): *K'ih, Bit*, so heißt das nicht „Sonne, Geschöpf“ (Brasseur) oder „Sonne, Bilden“ (Ximenez), sondern etwa „Schicksal, Konstellation (der) Formung“, und (S. 22) *ta š-ki tikiba k'ih* heißt nicht „au moment où le soleil s'arrêtait au midi“, sondern „als (sie) das Schicksal versuchten, die (günstige) Konstellation suchten“, „das Schicksal förderten“, und weiter *išim, cite, k'ih, bit* Mais, Cite, Schicksal, Bilden. — *K'ih* im übertragenen Sinne: *ka k'ih-tala č-awečah lo* „welches Glück, wenn du ihn (den Krebs) essen könntest“, sagen die beiden Brüder zu Sipakna; . . . *k ikouisah k'ih* „nicht gut taten sie, zu übertreiben den Ruhm“ (ebenso 312 *k'ih* renommée) oder auch das Glück, zürnt Hurakan dem Kabrakan (Einbein dem Zweibein). *Acijak pu k'ih* (S. 177) „d'une apparence misérable“ waren die beiden Brüder als Gaukler verkleidet. *Rumal mana nim č i k'ih* (186) „denn euer Glanz ist nicht mehr groß“, nämlich der Überlebenden von Sibalba, ebenso *mavi nim ki k'ih oher*, und „Glanz“ nicht „Sonne“ wird die ursprüngliche Bedeutung von *k'ih* gewesen sein. Ob S. 31 *Are kut ša ḥubik saknatanoh u wač uleu, ma ḥabi k'ih* letzteres Wort mit Ximenez (31) durch „sol“ zu übersetzen ist und nicht vielmehr mit Brasseur durch „jour“, läßt sich schwer entscheiden. Man sieht, wie beide Bedeutungen durcheinander schillern. — Als Tag: *ḥuta k'ih* (SS. 42, 108, 258, 264, 290, 330) „jeden Tag“, *ki meḡaiḥ k'ih* „sie fasteten bei Tag“. *Pa k'ih* (S. 54, ebenso *či k'ihil* S. 252), bei Tage streifte Sipakna herum, bei Nacht trug er die Berge. *R'elebal k'ih* (62, 206, 208 f., 216, 228, 238, 240, 248, 290, 292, 296, 298) bedeutet „Sonnenaufgang“. Kabrakan ist auf Hurakans Befehl nach dem Sonnenaufgange, d. h. Osten, zu locken (60), wo er umkommt. Ferner bedeutet *k'ih* „Sonne“ S. 242, wo die Wirkungen der Sonne, das Trocknen der Erde, die Freude der Tiere, und S. 244, wo die Versteinerung geschildert wird.

Als scheinbar unzweifelhaft feststehendes Wort für Mond kommt im Popol-Wuh *ik* vor. Aber Brasseur führt s. v. *ik* auch die Bedeutung Monat

¹ BRINTON, The Annals of the Cakchiquels, S. 223.

² Vgl. STOLL, Suppl. zu IAE, Bd. I, a. a. O., S. 48.

an¹. *In u k'ih, in pu u sak, in naipu r'ikil* (S. 32), sagt Wukub-Kakiš; Brasseur übersetzt: Je suis leur soleil, ...aurore, ...lune. Die Vieldeutigkeit dieser Worte läßt zumindest die Übersetzung zu: Ich bin die Zeit (vgl. Brasseur s. v. *k'ihir*, ser tiempo) (Schicksal), das Licht (Mond), der Monat (Mond); dagegen würde (S. 36) *wa in k'ih* keineswegs verstoßen, da *k'ih* hier ja allein steht und vielmehr erst aus seiner Beziehung zu den anderen Wörtern über seine Bedeutung Klarheit gewonnen werden kann. In dem Satze (S. 32): *Kehekut in k'ih, in pu ik rumal sakil al, sakil kahol* ist *ik* unzweifelhaft der Mond, ebenso (S. 194): *Ša skakin cik mawi ka wačin k'ih, ik, čumil*, „or peu s'en fallait encore que le soleil, la lune et les étoiles se manifestassent“, ferner 236, 238f. (wo aber *sakirik* als „lever de l'aurore“ falsch ist) und 244. Den Namen *Iki-Balam* erklärt Ximenez als „tigre de la lune“ (Brasseur 199₁). *Ikok'ih* soll aber den Morgenstern bezeichnen. *Š-e sikinik ša selawačin u sakirik šawi čila ke mukun wi r'elebal k'ih kil awačin ri ikok'ih, nima čumil čalašik k'ih*, „invoquant le retour de la lumière, et dans l'attente du lever du soleil, ils contemplaient l'étoile du matin, ce grand astre précurseur du soleil“, vgl. 226, 228 (wo *retal u sakirik*, „signe de l'aurore“ Brasseur, von Ximenez (92) durch „señal... de amanecer“ wieder gegeben wird), 230, 236, 240. Der Wortlaut der Stellen entscheidet dann noch immer nicht für den Morgenstern, oder man müßte — mythologisch ausgedrückt — Mithra für den Morgenstern halten, weil er vor der Sonne auf dem Himmelsberge erscheint. Wenn also immer wieder im dritten Teile des Popol-Wuḥ erzählt wird, die Stämme hätten auf das Erscheinen des Lichtes gewartet, so können wir nun mit Sicherheit darauf schließen, daß es weder das Erscheinen der Sonne, noch der Morgenröte oder des Morgensterns war, sondern der Vollmond, da *Ikok'ih* am besten durch „Mondglanz“ zu übersetzen ist.

Hurakan, das Herz des Himmels, die oberste Gottheit der Kiče, wird zu Sturm, Donner und Blitz in Beziehung gebracht. Brasseur behauptet (8₁), das Wort komme von den Antillen, wo es das Heulen des Sturmes bedeute. Im Popol-Wuḥ donnert und blitzt *Hurakan* niemals, und nur durch künstliche etymologische Deutungen dieses Namens² sowie seiner Beinamen³ wird in dieselben etwas vom Donner und Blitze hineingelegt. Es heißt daselbst: *Kakulḥa Hurakan nabe; u kab kut Čipi-Kakulḥa; roš čik Raša Kakulḥa; či e ku ošib rij u Kuš kah*. Brasseur übersetzt: L'Eclair est le premier (signe) de Hurakan; le second est le sillonement de l'Eclair; le troisième est la Foudre qui frappe et ces trois sont du Cœur du ciel⁴. Mit Ximenez' Erläuterung

¹ Vgl. Popol-Wuḥ, S. 94, *ik wakakib š-sakat*, sechs Monate verstrichen; ebenso *ič* Mond, Monat, O. STOLL, Die Sprache der Ixil-Indianer, s. v.

² BRASSEUR, S'il existe des Sources de l'hist. Prim. du Mexique S. 101, *ur-ik-an*, l'esprit qui vient rapidement, ebenso BANCROFT, The Native Races of the Pacific States of North America, Bd. III, S. 118 „swiftly moving Spirit“.

³ *Kak-ul-ḥa*, Feu qui vient de l'eau.

⁴ Ebenso BANCROFT, I. c., III, SS. 45, 118, 476; V, SS. 171, 174, der stets *Hurakan* mit dem Zusatz Thunderbolt hat, obwohl dieser an den entsprechenden Stellen des Popol-Wuḥ fehlt. III, S. 118, zitiert er sogar XIMENEZ, S. 6, „flash — furor of the flash — thunderbolt“, der aber nur *rayo* hat, ein Wort, welches Sonnen- Licht- Blitz-Strahl und Donnerschlag bedeuten kann. Ferner III, S. 476₄₀ Garcilaso says: „C'est encore l'idée du Tonnerre, de l'Eclair et de la Foudre

von *Hurakan* = 1 Bein (*hun* = 1, *akan* = Bein) behauptet Brasseur, nichts anfangen zu können¹. Und doch ist dies eine vom Popol-Wuh selbst in klaren Worten gegebene Deutung. *Hurakan-Tukur*, einer der Boten von Šibalba, hatte nur ein Bein, *ša hun rakan ko ušik*, und Brasseur muß diesen Namen Une-Jambe-de-Hibou² übersetzen. *Kakulha* erklärt Ximenez S. 6 als „rayo de una pierna“, Brasseur *k'ak* = Feuer, *ul* = kommen, *ha* = Wasser, also „Feu qui sort de l'eau“, um den Blitz zu bekommen. *Čipi-Kakulha* Ximenez „el mar pequeño de los rayos“, Brasseur „le sillonnement de l'Eclair“. Daß die Erklärung von Ximenez richtig ist, bestätigt das Wörterbuch von Brasseur, wo s. v. *čip*, „le petit doigt, le plus petit“ zu lesen ist. Freilich könnte man, da *čip* auch „versprechen“ heißt — por cumplimiento — aus Höflichkeit, dieses Sprechen in ein Schreien zu verwandeln bereit sein, um daraus den „Donnerer“ zu gewinnen . . . In *Raša-Kakulha* sieht Brasseur die analoge Bildung zu

contenus dans un seul *Hurakan*, le centre, le cœur du ciel, la tempête, le vent, le souffle“, *Commentarios Reales*, I. II c. 23, I. III c. 21; BRASSEUR, Popol-Wuh, CCXXXV, 9. Nun bemerkt: Garcilaso an den genannten Stellen ausdrücklich, daß die Inkas den „Relampago, Trueno und Rayo“ gar nicht für Götter hielten, sondern bloß für Geschöpfe der „Sonne“. III, c. 21, sagt er noch: „Sie dachten von ihnen dasselbe, was das antike Heidentum vom Blitze (Rayo) dachte, das ihn für ein Werkzeug und eine Waffe des Gottes Jupiter hielt.“ Hier sowie I. II c. 5, polemisiert er gegen die Auffassung, in *Ilapa*, unter welchem Namen der „Relampago, Trueno und Rayo“ zusammengefaßt wurden, irgendwelche Trinität zu sehen; es sei eine Eigentümlichkeit der Peru-Sprache, in einem Worte drei und vier verschiedene Dinge zusammenzufassen. — *Il'apa* „der Blitz, blitzen“ stammt von *il'a* glänzen, leuchten, *pa* ist Verbalpartikel zur Bildung von Wiederholungsverba, *il'apa* heißt also „wiederholt leuchten, glänzen“, wie es beim Blitzen geschieht. Es ist bemerkenswert, daß das Wort „blitzen“ jünger ist als „leuchten, glänzen“ (J. J. v. TCHUDI, Kulturhistorische und sprachliche Beiträge zur Kenntnis des alten Perú, S. 63 Denksch. d. kais. Akad. d. Wiss. in Wien, XXXIX). In solcher Weise mögen wohl durch die „mythenbildende Phantasie“ der Mythologen selbst manche Mythen zustande kommen, von deren Büchergrundlage nicht einmal, geschweige denn Naturgrundlage gesprochen werden dürfte.

¹ Vgl. O. STOLL, Suppl. zu Bd. I des „Intern. Archiv f. Ethnographie“ S. 31, „... ein Name, der wörtlich ‚mit einem Fuß‘ bedeutet und daher in seinem Wesen als Gottheit unverstündlich bleibt“. — Die Annahme eines einbeinigen oder halbseitigen Blitzes (EHRENREICH, SS. 40, 132, 136 f.) ist unvereinbar mit dem, was EHRENREICH S. 210 sagt (die durch Bein- und Sehnenabschneiden verstümmelte Person sei in manchen Fällen der Mond), da nun nicht einzusehen ist, wieso noch von einem Blitzmythos, der nicht vorher Mondmythos gewesen wäre, die Rede sein kann. Der einbeinige Blitz ist in Wirklichkeit der Halbe, und HÜSING's Behauptung (MB V2, S. 53), daß der Halbe andererseits der Däumling oder der Häßliche sei, läßt sich vielleicht durch *Hurakan*s Beinamen *Čipi-Kakulha* belegen, der von BRASSEUR (Hist. des nations civilis. du Mexique Bd. I, S. 51,) als „petite foudre“ wiedergegeben wird, wie auch *čip*, BRASSEUR s. v., „le petit doigt“ heißt. H. J. HOLMBERG (Ethnographische Skizzen über die Völker des russisch-amerikanischen S. 140) teilt die mythische Vorstellung der Koniagen mit: „Wenn Shljam Schoá über die Menschen zürnt, schickt er zwei Zwerge aus, die den Donner und Blitz verursachen“. BOAS, S. 278: Wer zum Himmel hinauf gehen will, muß durch das Haus des Mondes, dessen Häuptling „Pest“ heißt. An der Westseite seines Hauses leben viele häßliche hermaphroditische Zwerge (vgl. SS. 216 und 299). Hier haben wir den „Vorstellungskomplex“, von dem EHRENREICH (S. 136) richtig sagt, daß er mit der „Feuersteinnatur des Mondes“ zusammenhängt. Als Häßlicher ist *Hurakan* *Cipi-Nanayak*, *Raša-Nanayak* (S. 210), den BRASSEUR wohl mit Recht dem Syphilitiker *Nanahuatl* gleichsetzt.

² Über Sagen von Einbein, vgl. BOAS, S. 23, *Pā'lahil* Einbein, S. 65, *Pa'ctn* Einbein = der Kranich, wo auch das Motiv der gefährlichen Brautwerbung vorkommt (vgl. HÜSING a. a. O., S. 75 eine Variante in der den *A'cicin* der Arm ausgerissen wird (*Hunahpu-Hurakan*).

raš kamik, „plötzlicher Tod“ und gewinnt so den „plötzlich dreinschlagenden Blitz“, während Ximenez sagt „verde rayo“. Wie sehr Ximenez im Rechte ist, bestätigt wieder das Popol-Wuh: Im Gebete der neun Fastenden und neun Weihrauchopferer wird Hurakan *Atoob u k'ih* „Schönheit des Lichtes“ genannt, und die Bitte ausgesprochen: *ma-ta-ħabi kil, ki cap a kuil, a wicmal*, „es komme ihnen von deinen Strahlen (wörtlich Haaren¹) weder Böses noch Unglück“. Diese Stelle spricht deutlich genug, um über die Naturgrundlage des Hurakan Auskunft zu geben².

E. SELER (Cod. Borgia, I, 147) identifiziert den einbeinigen Hurakan mit dem meš. *tfe iiši* „er hat nur ein Bein“ und findet darin einen Hinweis auf Teskatlipoka, dem *tfipaktli* (oder ein Jaguar) ein Bein abgebissen hat (I, 146)³ und meint, er könne wegen seines Beinamens „Herz des Himmels“, und seines Boten Wok, des „Sperbers“, nur der Sonnengott sein. Die Beinamen *Čipi-Kakulħa*, *Raša-Kakulħa* sollen ihn aber als Sohn des alten Feuergottes⁴ kennzeichnen. Nun sind aber die Kiefer des Jaguar selbstverständlich die „Symplegaden“ und entsprechen der zuklappenden Tür im Hause des „Sonnen“häuptlings in Nordwestamerika, der in den besser erhaltenen Varianten der Mondhäuptling (= Schwarzmond) ist. Neben Seler's Deutung gibt es also auch noch andere Möglichkeiten, und selbst ohne diese zu berücksichtigen, würde man doch schwerlich aus Teskatlipoka's Beinamen allein auf Hurakan's Sonnenwesenheit schließen dürfen.

Die von Sipakna getöteten 400 Gefährten des Hunħun-Ahpu erhoben sich, wie das Popol-Wuh (S. 192) erzählt, in den Himmel und wurden nach der Verwandlung der letzteren in „Sonne“ und Mond zu „Sternen des Himmels“, *e U-čumilal kaħ*. S. 52: *š-ča čikut are ri š-e ok či čumilal ri moc u bi kumal; ve kut ša sakbal ciħ lo*. Brasseur übersetzt: de qui l'on dit également qu'ils entrèrent dans le groupe d'étoiles qu'on appelle le Groupe (les Pléiades) à cause d'eux, quoique ceci puisse être une fiction. Ximenez SS. 23f. que entraron en lugar de las siete cabrillas en cielo que se llaman „motz“ esto es monton, porque de monton fueron muertos . . . *Moc* soll also nach Brasseur und Ximenez der Kiče-Name für die Plejaden sein, wörtlich heißt *moc* aber „Haufe“, mehr ist aus dem Wortlaute nicht zu entnehmen. Die ganze Stelle macht überhaupt den Eindruck einer Glosse, besonders wegen des Zu-

¹ Die Vorstellung, der Blitz könne haarig sein, hat allerdings auch ihre Anhänger gefunden; meines Wissens aber bloß unter jenen Germanisten, welche Thors roten Bart als Blitz erklären wollten. Doch glaube ich nicht, daß die Amerikanisten solche Ausflüchte nach allem hier Beigebrachten noch ernst nehmen werden.

² Den Namen Kabrakan erklärt XIMENEZ = dos pies. Hier haben wir also ein Zweibein. Hun-Kame und Wukub-Kame erklärt BRASSEUR = „ein Tod“ und „sieben Tod“ indem er in Beziehung setzt zu *Kam* oder *Kamey* „Tod“, dem „sechsten Tageszeichen“ des Maya- und Kiče-Kalenders. Von dem meš. Gotte *tfe mikistli* „eins Tod“ sagt E. SELER (Cod. Borgia I, S. 146), daß er mehr oder minder mit dem Monde identifiziert wird. XIMENEZ S. 30 nennt sie „tomador“, „siete tomadores“, leitet also die Namen ab von *kam* „einsammeln“, das in der spanischen Orthographie = *qam* ist.

³ Variante: Dem Gotte des Westens, Šočipilli, dem Abendsterne, wird von einem Haifisch oder *tfipaktli*-artigen Wesen das Bein abgebissen (Cod. Borgia I, S. 146).

⁴ Akšomokuil, „dem ein Bein weggenommen ist“, ist Genosse des Gottes der Kaufleute *Jakatekutli*, der als Gott der Mitte Feuergott ist.

satzes „dies ist vielleicht eine Erdichtung“. Überdies ist es auch fraglich, ob *ve kut ša sakbal ciḥ lo* richtig übersetzt ist, indem *sak* gleich *cak* gesetzt wird, das auch (Brasseur s. v. *cak*) lügen bedeuten kann¹; es ließe sich eben-
sogut übersetzen: „wegen des Leuchtens ist vielleicht (das Wort) der Name (gewählt)“.

Schluß.

Wie viele angebliche Naturgrundlagen von Mythen sich durch genauere sprachliche Untersuchung in Nichts auflösen, dürften obige Ausführungen zur Genüge dargetan haben. Die Armut an Wortbezeichnungen für Farben in manchen Sprachen hat ihr Gegenstück in den zahlreichen Synonymen für Lichterscheinungen, welche das Leuchten des Mondes, der Sonne, der Morgenröte und des Feuers umfassen. Diese Weite der Bedeutungen ist nichts Außergewöhnliches: sie stellt auf dem konkreten Gebiete der Anschauung eine Parallele zu dem bekannten Verhältnisse von Wort und Begriff dar. Der gesamte Vorstellungskomplex, der mit einem Worte assoziiert werden kann, ist dem Bewußtsein bei der Verwendung des Wortes keineswegs gegenwärtig, vielmehr wird nur eine bestimmte Auswahl der Vorstellungen getroffen, die von dem Zusammenhange mit den übrigen Worten im Satzganzen abhängt. Nun entsteht die Frage: wenn der Sinn eines Wortes erst aus dem Zusammenhange zu entnehmen ist, wo befinden sich dann die festen Stützpunkte für das Verständnis eines solchen Zusammenhanges? Man sieht aus dieser Frage: der Philologe muß gewisse Grundsätze beobachten, die sich etwa folgendermaßen aussprechen lassen: Die Weite der Bedeutung, eine Folge der Unangemessenheit eines Ausdrucks, wird durch dessen Anwendung festgestellt, welche das Vorhandensein einer Tradition voraussetzt, deren letztes Ende wir selbst sind (I). Da aber aus dem Umstande, daß ein Wort Vieles bedeuten kann, noch nicht folgt, was von dem Vielen in einem gegebenen Falle wirklich gemeint ist, so wird (II) diese Weite der Bedeutung durch die gegenseitigen Beziehungen der Worte im Zusammenhange der Überlieferung eingeschränkt. Die Tradition schafft eine Vertrautheit mit den Worten — eine psychische Erscheinung —, welche durch deren häufige Anwendung in den verschiedensten Verknüpfungen noch gefestigt wird. Die gegenseitigen Beziehungen der Worte sind ein logisches Kriterium, das sich letzten Endes an dem objektiven Sachverhalte orientiert².

¹ Vgl. *caḥ-bal ci* Lüge (O. STOLL, Die Sprache der Ixil-Indianer, S. 126).

² Obige Ausführungen gehören in den Rahmen einer Theorie der Ausdruckssysteme unter Berücksichtigung der Worte als Ausdrucksmittel. Für zahlenkundliche Untersuchungen hat WOLFGANG SCHULTZ (OLZ 1911, Sp. 305 f.) wichtige entsprechende Grundsätze aufgestellt. Zu den von SCHULTZ (Memnon II, 243 f.) gegebenen Nachweisen füge ich hinzu: seine Rätsel II, 126, „schon Leukippos meinte, daß Komödie und Tragödie aus denselben Buchstaben bestehen, und also auch im Weltall die verschiedenartige Anordnung der kleinsten Teile die Mannigfaltigkeit der Dinge erkläre (DFV., I, 345, 20*) ferner die berühmte Kontroverse zwischen FRIEDRICH ALBERT LANGE, Geschichte des Materialismus, 8. Aufl. II, SS. 280—283, 307—309, und EDUARD v. HARTMANN, Philos. des Unbew., 11. Aufl., Bd. I, SS. 337—451, besonders S. 451. LANGE erwähnt S. 308 das Kapitel 21 von DIDEROT, *Pensées philosophiques*, der zeigt, „daß die Entstehung der Iliade oder der Henriade Voltaires durch bloß zufällige Kombination der Buchstaben nicht nur nicht unmöglich, sondern sogar sehr wahrscheinlich sei, sobald man nur die Anzahl

Neben dieser historisch-methodologischen Aufgabe, für die wir die Grundsätze aufzustellen versucht haben, obliegt dem Philologen die Pflicht, noch eine psychologische im Auge zu behalten, bei deren Lösung ihm wesentlich mitzuwirken bestimmt ist, wobei aber ebenfalls das Einhalten gewisser Vorichtsmaßregeln geboten ist. Wie kommt es, daß diese Worte solch eine Weite der Bedeutung haben? Welche Seelenzustände dieselbe im Gefolge hatten, können wir ja im voraus nicht wissen; es handelt sich erst doch darum, historisch festzustellen, wie die Gedanken jener Zeit beschaffen waren, und das geschieht eben durch Ermittlung jener Weite der Bedeutung. Wohl aber ist umgekehrt zu erwarten, daß die Psychologie selbst ihrerseits wichtige Aufschlüsse von solcher Kombination philologisch-historischer Methode erhalten werde; denn bloß auf diesem Wege läßt sich feststellen, welche Möglichkeiten in der menschlichen Seele liegen. Diese können wir nicht aus der vom *homo europaeus recentissimus neurasthenicus* gewonnenen Erfahrung „konstruktiv“ erschließen; sondern bloß die Völkerkunde und die Sprachforschung, welche uns auch das Denken wesentlich anders veranlagter Volksstämme nahe rücken, können vereint eine solche Aufgabe lösen, eine neue Psychologie zeitigen helfen und den Begriff vom allgemein Menschlichen, welcher zum letzten Male in Bastian's Völkergedanken eine verhängnisvolle Wiedergeburt gefunden hat, in seiner ganzen, rein potentiellen Leerheit darstellen und überwinden.



der Versuche ins Unendliche ausdehnen könne“ (vgl. CIC. de nat. deorum II, SS. 37, 39, über die Annalen des ENNIUS, SCHULTZ, Memnon a. a. O.), dagegen v. HARTMANN a. a. O. und „Die Grundlage des Wahrscheinlichkeitsurteils“, Vierteljahrsschr. f. wissenschaftl. Philos. 1904, SS. 281—317.

Die Gliederung der australischen Sprachen.

Von P. W. SCHMIDT, S. V. D.

(Fortsetzung.)

3. Die Narrinyeri-Gruppe.

Die Narrinyeri-Gruppe gehört mit zu den am wenigsten durch den Einfluß der Zentral-Gruppe beeinflussten Gruppen der südaustralischen Sprachen. Sie bietet aber doch ein besonders deutliches Beispiel der Mannigfaltigkeit der in Australien eingetretenen kulturellen Mischungsverhältnisse dar. Von der ganzen Gruppe hat nur der südliche, am Meer gelegene Teil, die eigentlichen Narrinyeri, die ganze Stammeseigenart bewahrt, die besonders in den sozialen Verhältnissen, einem systemlosen Lokaltotemismus, mit Vaterfolge, sich offenbart. Die gesamte Nordgruppe hat zum Teil das Zweiklassensystem Krähe-Falke der Darling-Stämme, zum Teil das System schwarzer Kakadu-weißer Kakadu der West-Victoria-Stämme, beide mit Mutterfolge, angenommen; ja im äußersten Nordosten beginnen auch Einflüsse des Vierklassensystems der Wiradyuri-Kamilaroi-Gruppe hineinzuspielen. Dazu ist zu nehmen, daß auch die westlich angrenzenden Meyu-Sprachen sich als Mischungen einer Narrinyeri-Sprache mit einer Sprache der Süd-Zentral-Gruppe darstellen (s. oben S. 482).

Die ganze Gruppe zerfällt in zwei Untergruppen, das Süd-Narrinyeri und das Nord-Narrinyeri. Die letztere weist wieder drei Sprachen auf, von denen die am weitesten östlich gelegene eine Teilung in zwei Dialekte erkennen läßt:

A. Süd-Narrinyeri.

B. Nord-Narrinyeri.

I. Sprache des Unter-Murray-Gebietes.

II. Sprache des Murray-Knie-Gebietes.

III. Sprache der Murray-Darling-Lachlan-Vereinigung.

a) Kemendok-Dialekt an der Murray-Darling-Vereinigung.

b) Yittha-Dialekt an der Murray-Lachlan-Vereinigung.

Sowie überhaupt die Grenzen des Gebietes der ganzen Narrinyeri-Gruppe fließend und unbestimmt sind, besonders nach Norden hin, so können auch die Grenzen der einzelnen Sprachgebiete nur annähernd bestimmt werden. Im großen und ganzen läßt sich sagen, daß die Narrinyeri-Gruppe den Unterlauf der drei Flüsse Murray, Darling und Lachlan und eigentlich die ganze untere Hälfte des Murray-Laufes besetzt hält, während die Strecke am Oberlauf des Murray zunächst von der Mischsprache Piangil — deren Komponenten Narrinyeri- und Victoria-Sprachen sind — und dann weiter hinauf von drei (bzw. vier) ganz isoliert stehenden kleineren Sprachgebieten, dem des Bangerang, des Dhudharoa, des Pallanganmiddah (und des Emu-Mudjug), eingenommen wird. Man sieht also, daß der Lauf des Murray-Flusses für die Verbreitung der Stämme und Sprachen in Südost-Australien eine ganz charakteristische Bedeutung gehabt hat.

Außer durch die weiter unten noch aufzuzählenden grammatischen Übereinstimmungen wird die Zusammengehörigkeit der Narrinyeri-Sprachen zu einander durch solche Gemeinsamkeiten des Wortschatzes dargetan, welche

entweder durch alle hindurchgehen — was aber seltener der Fall ist —, oder aber doch aus der Südgruppe in die Nordgruppe übergreifen, und zwar, was besonders schwerwiegend ist, in die östlicheren Gruppen derselben:

Süd-Narrinyeri	Nord-Narrinyeri	Süd-Narrinyeri	Nord-Narrinyeri
Nase <i>kope</i>	III <i>kap</i>	Fliege <i>tili</i>	III <i>b til</i>
Zahn <i>ture</i>	II, III <i>tarakin, drirk</i> etc.	Sonne <i>nange</i>	I <i>nange</i> , III <i>a nank</i>
Brüste <i>numpure</i>	I, II <i>mumburu</i>	Rauch <i>mulde</i>	I <i>multko</i> , II <i>multu</i>
Blut <i>kruwe</i>	III <i>kuruk</i>	Wasser <i>nuke</i>	I <i>nukko</i> , II <i>nuku</i> , III <i>nuk</i>
Opossum <i>piltari</i>	I <i>peltki</i> , II <i>bultu</i> , III <i>a belt</i>	Erde <i>ruwe</i>	I <i>ruwo</i> , III <i>b ruwe</i>
Hund <i>kali</i>	I <i>kedlu</i> , III <i>a kal(i)</i>		

A. Das Süd-Narrinyeri.

Die selbständige Eigentümlichkeit des Süd-Narrinyeri läßt sich auf den ersten Blick erkennen aus der Endsilbe seiner Wörter, die überall auf *(k)e*, *(k)i* auslautet, gegenüber dem Auslaut *(k)o*, *(k)u* bei Nord-Narrinyeri I, während bei Nord-Narrinyeri II *u* mit *i* wechselt, und bei Nord-Narrinyeri III diese stereotypen Auslaute nicht vorhanden sind. Sie müssen aber auch bei der letzteren Sprache früher wohl vorhanden gewesen sein, und zwar sowohl *(k)u* als *(k)i*; denn die gleich nach Osten angrenzende Mischsprache Piangil hat diese Auslaute beständig, die sie nicht von den Victoria-Sprachen, dem zweiten Mischungskomponenten, mitbekommen haben kann, da diese Sprachen derartige Stereotyp-Auslaute nicht kennen. Es wird nicht unrichtig sein, auch die Sprache der Murray-Darling-Lachlan-Vereinigung als eine Art Mischsprache aufzufassen, schon wegen des Ausfalls der vokalischen Auslaute, dann aber auch wegen mannigfacher Übereinstimmungen des Wortschatzes mit der zunächst benachbarten Victoria-Sprache, dem Nordost-Kulin: vgl. die Wörter für Knochen *kurük*, Haut *met*.

Quellen.

a) Rev. H. A. E. MEYER, Vocabulary of the Language Spoken by the Aborigines of the Southern and Eastern Portions of the Settled Districts of South Australia etc., preceded¹ by a Grammar etc. Adelaide 1843.

b) Rev. G. TAPLIN, The Narrinyeri; an account of the Tribes of South Australian Aborigines inhabiting the country around the Lakes Alexandrina, Albert and Coorong and the lower part of the River Murray. 2^a ed. Adelaide 1878. Auszüge und Wiederholungen davon 1. in JAI, I, 88; 2. TAPLIN, The Folklore, Manners, Customs and Languages of the South Australian Aborigines, Adelaide 1879; 3. C, II, 242—273; 4. FTHA, 28—43; 5. JPNSW, XX, 64—68.

c) W. WYATT, Vocabulary of the Adelaide and Encounter Bay Tribes, in „The Native Tribes of South Australia“, Adelaide 1879, SS. 169—181.

Besonders die älteste Quelle *a* enthält sowohl eine so eingehende Darstellung der Grammatik wie reichliche Wörtersammlung, daß es möglich sein wird, von dem ganzen Bau des Süd-Narrinyeri eine ziemlich gute Darstellung herauszuarbeiten.

B. Das Nord-Narrinyeri.

Außer durch die stereotypen Auslautvokale, die mindestens zwei Sprachen dieser Gruppe eigentümlich sind, sind alle Sprachen auch durch folgende Wortgemeinschaften mit einander verbunden: *meta* eins, *rankul* zwei, *marl(o)* Ohr, *purul(ko)*, *puloka* Känguru, *rangan(u)* Emu. Die Selbständigkeit der oben (S. 1014) aufgestellten Einzelsprachen tritt aber besonders hervor bei den Formen für Haupt, Auge, Zahn, Hand, Haut, Krähe, Schwan, Ei, Erde, Wind, Holz, Stein

(s. das vergleichende Wörterverzeichnis unten SS. 1024 ff.). Öfter gehen I und II miteinander gegen III; s. die Wörter für Mann, Nase, Zunge, Blut, Mond, Rauch. Die Teilung von III in zwei Dialekte offenbart sich deutlich bei den Worten für Frau, Auge, Mund, Haut, Opossum, Krähe, Rauch.

Quellen.

I. Sprache des Unter-Murray-Gebietes.

M. MOORHOUSE, Vocabulary and Outline of the grammatical structure of the Murray River Language. Spoken from Wellington on the Murray as far as the Rufus. Adelaide printed 1846. Auszüge davon in: 1. JAI, I, 88; 2. JPNSW, XX (1886), 64—68; 3. C, II, 274—277.

II. Sprache des Murray-Knie-Gebietes.

a¹) F. W. FULFORD, North-West Bend of the Murray R., C, II, 278—279.

a²) A. H. PEGLER, Ned's Corner Station, Murray R., C, II, 280—281.

III. Sprache der Murray-Darling-Lachlan-Vereinigung.

a) Kemendok-Dialekt.

a) Anonyme, Upper Murray EIM, Nr. 3.

b) H. JAMIESON, Mildura, Lower Murray, Yerre-Yerre Tribe, BS, II, 74.

c) MC FARLANE, Kemendok Language, from Mallee Cliffs Station to Wentworth, C, II, 282—285.

b) Yittha-Dialekt.

a) P. BEVERIDGE, Junction of Morcavia Creek and Murray R., BS, II, 72—73.

b) J. A. MACDONALD, Yittha Language, from the junction of the Lachlan and Murray to the junction of the Darling and Murray RR., C, II, 285—289.

Nur von der Sprache des Unter-Murray-Gebietes liegt genügend umfangreiches und genaues Material vor, um ihren phonetischen und grammatischen Bau wenigstens in den Grundzügen kennen zu lernen. Für die beiden anderen Gruppen beschränkt sich das Material auf sehr spärliche und vielfach unzuverlässige Wortverzeichnisse, weshalb hier also Zufuhr von neuem und besserem Material dringend erwünscht wäre.

C. Einige Angaben zur Vergleichung der Narrinyeri-Sprachen untereinander.

a) Lautverhältnisse.

Im Anlaut sind Vokale im Süd-Narrinyeri selten, fehlen ganz im Nord-Narrinyeri. Von den Konsonanten sind alle einfachen zulässig, auch *l*, *r* (und *h*). Im Süd-Narrinyeri stehen auch Doppelkonsonanten im Anlaut, und zwar sämtliche Explosiven und *n* mit *l* und *r*; im Nord-Narrinyeri sind diese Anlaute seltener.

Über die Auslautverhältnisse der einzelnen Gruppen ist oben (S. 1015) schon das meiste gesagt worden. Folgendes ist noch hinzuzufügen. Im Süd-Narrinyeri gibt es außer den stereotypen vokalischen Auslauten auch noch Auslaute auf *n*, *n*, *r*, *l*, zumeist mit bestimmten grammatischen Funktionen. In den Sprachen des Unter-Murray-Gebietes ist der Auslaut vorwiegend vokalisch; daneben kommen aber auch die Nasale und *rl*, dann die einfachen Explosiven, dann aber auch *nk* (*mpk*, *kn*), *dl* (*lp*, *lk*, *rt*) vor. In den übrigen Sprachen von Nord-Narrinyeri ist der vokalische Auslaut seltener und der doppelkonsonantische zahlreicher (*rk*, *rl*, *lk*, *lt*, *mp*, *nt*).

Für den Inlaut ist das häufige Vorkommen von *lt* (*ld*) in allen Gruppen und Sprachen des Narrinyeri hervorzuheben.

b) Grammatik.

I. Pronomen personale.

A. Süd-Narrinyeri

B. Nord-Narrinyeri

Singular

	I	II	IIIa	IIIb
1. <i>nāpe</i>	<i>nape</i> (intr.), <i>nannā</i> (tr.)	<i>nāpu</i>	<i>naie</i> (intr.), <i>nup</i> (tr.)	<i>naie, nāp</i>
2. <i>ninte</i>	<i>nurru</i> (intr.), <i>nuurra</i> (tr.)	<i>nuru</i>	<i>nura</i>	<i>nura</i>
3. <i>kife</i>	<i>ninne</i> (intr.), <i>ninna</i> (tr.)	—	<i>inna</i>	<i>yanda, yinna</i>

Dual

1. <i>nēl(e)</i>	<i>nedlu</i>	—	—	—
2. <i>nūrl(e)</i>	<i>nupul</i>	—	—	—
3. <i>kenk</i>	<i>dlanö</i>	—	—	—

Plural

1. <i>nān(e), nurn</i>	<i>nennu</i>	—	<i>ninna</i>	<i>nainne, nanni</i>
2. <i>nūn(e)</i>	<i>nunnu</i>	—	<i>nurum</i>	<i>nūna</i>
3. <i>kar</i>	<i>naua</i>	—	<i>nauo</i>	<i>yanda</i>

Bei Nord-Narrinyeri II und III sind die Dualformen von den Berichterstatern nicht angegeben, sie werden aber auch dort nicht fehlen.

II. Possessivum.

Im Süd-Narrinyeri wird die Possessivbezeichnung für gewöhnlich durch den Genitiv des Personalpronomens ausgedrückt, der dem Substantiv nachgesetzt wird. Bei einigen Verwandtschaftsnamen aber erscheinen Possessivsuffixe, die dem Substantiv unmittelbar angefügt werden. Aber auch am Stamm dieser Substantiva selbst zeigen sich Unregelmäßigkeiten, und auch ihre Kasusuffixe weichen von denen der übrigen Substantiva ab; außerdem finden sich diese Substantive mit solchen Possessivsuffixen nur im Singular. Folgende Substantive dieser Art wurden gefunden¹:

	Vater	Mutter	Älterer Bruder	Ältere Schwester
	Singular			
1. (mein)	<i>nangaiye (nangal)</i>	<i>nainkowe</i>	<i>gēlanowe</i>	<i>māraṇowe</i>
2. (dein)	<i>nāiyowe</i>	<i>ninkowe</i>	<i>gēlauwe</i>	<i>mārauwe</i>
3. (sein)	<i>yikowalle</i>	<i>narkowalle</i>	<i>gēlauwalle</i>	<i>mārauwallē</i>

Außerdem, ganz abweichend von den vorstehenden Formen:

	Jüngerer Bruder		
	Singular	Dual	Plural
1.	<i>tartean</i>	<i>tartealamm</i>	<i>tarteanamm</i>
2.	<i>tartēm</i> (aus <i>tarte-em</i>)	<i>tarteolomm</i>	<i>tarteonomm</i>
3.	<i>tartēn</i> (aus <i>tarte-en</i>)	<i>tartengun</i>	<i>tarteān</i>

Für das Nord-Narrinyeri liegen nur von I (Unter-Murray) Angaben vor. Hier ist das Possessivum mit dem Genitiv des Personalpronomens identisch und wird dem Substantiv vorangesetzt. Da die Genitivformen des Personalpronomens von denen des Substantivum abweichen, so seien sie hierhergesetzt:

¹ Die Formen, die J. FRAZER gibt (FTHA, 30), sind gegenüber dem Original bei TAPLIN willkürlich geändert.

Singular	Dual	Plural
1. <i>naiyo</i>	<i>nedlango</i>	<i>nennango</i>
2. <i>nurrongo</i>	<i>nupulango</i>	<i>nunnango</i>
3. <i>ninnango</i>	<i>dammango</i> <i>ninnamakko</i>	<i>nammango</i>

III. Pronomen interrogativum.

Süd-Narrinyeri	Nord-Narrinyeri
wer? <i>nange, nange?</i>	<i>meik, meyak?</i>
was? <i>mihe?</i>	<i>meik, meyak?</i>

IV. Numerale.

Die Zahlwörter bis „drei“ werden im vergleichenden Wörterverzeichnis (s. unten SS. 1024—1025) mitgeteilt.

Im Süd-Narrinyeri ist alles, was über „drei“ hinausgeht = *rūwar* „viel“, oder es wird auf folgende Weise ausgedrückt:

- 4 *kukko* (oder *kukkar*) *kukko*
 5 *kukko kukko ki*
 6 *kukko kukko kukko*
 7 *kukko kukko kukko ki* usw., also nach dem reinen Paarsystem.

Für Nord-Narrinyeri liefert allein I weitere Angaben. Hier ist alles über „drei“ hinausgehende = *nailko* „viel“.

V. Substantivum.

Sowohl im Süd- wie im Nord-Narrinyeri — von letzterem ist indes nur I belegt — hat das Substantivum drei Numeri, Singular, Plural, Dual:

Süd-Narrinyeri	Nord-Narrinyeri
Sing. <i>korni</i> Mann, Mensch	<i>meru</i>
Plur. <i>kornar</i>	<i>mera</i>
Dual <i>kornenk</i>	<i>merakul</i>

Der Zusammenhang der Numerus-Endungen mit den Formen der Zahlwörter für „zwei“ und „drei“ bei Süd-Narrinyeri ist leicht ersichtlich. Im Nord-Narrinyeri stellt der Plural eine selbständige Form dar, von welchem der Dual durch Anfügung des Zahlwortes für „zwei“ *kul* (= *tankul*) abgeleitet ist, also eine andere Auffassung des Duals wie bei Süd-Narrinyeri; bei diesem ist Dual = Sing. $\times 2$, bei Nord-Narrinyeri ist Dual = (unbestimmter) Plural näher festgelegt durch das bestimmte Zahlwort „zwei“. Diese letztere Auffassung ist die gleiche, die auch viele Victoria-Sprachen bei der Bildung ihres Duals (und Trials) bekunden.

Der Genitiv steht in all diesen Sprachen vor; nur in der im äußersten Osten befindlichen Sprache des Verbindungsgebietes von Murray und Lachlan (III b) finden sich zwei Beispiele mit Nachsetzung: **gnae-than* Zehe (*than* = Fuß), **conwol-woun* Finger (*woun* = Hand). Wenn diese Fälle zuverlässig sind, wird man wohl nicht fehlgehen, sie auf Rechnung der Victoria-Sprachen mit ihrer ständigen Nachsetzung des Genitivs zu setzen, der bei der gleich östlich angrenzenden Mischsprache Piangil auch in diesem Punkte offen zutage tritt. Aber auch für das eigentliche Narrinyeri ist es bemerkenswert, daß es Possessivsuffixe bei mehreren Verwandtschaftsbezeichnungen verwendet, die auf frühere

Nachsetzung des Genitivs hindeuten könnten. Indes da es auch die durch Suffigierung gebildeten Genitive des Personalpronomens bei den übrigen Substantiven als Possessivformen verwendet und diese dem Substantiv nachstellt, so könnten jene Possessivsuffixe auch aus solchen Pronominalgenitiven hervorgegangen sein, deren Bildung durchaus im Einklang mit einer Voranstellung des Genitivs steht. Die spätere Forschung muß entscheiden, was hier das Richtige ist.

VI. Adjektivum.

Es ist bemerkenswert, daß sowohl Süd- als Nord-Narrinyeri eigene Formen für den Komparativ aufweisen:

	Süd-Narrinyeri	Nord-Narrinyeri
Positiv	<i>grāuwe</i> groß	<i>worpippi</i> groß
Komparativ	<i>grāuwerū</i> größer	<i>worpippinni</i> größer

c) Vergleichendes Wörterverzeichnis.

(Siehe SS. 1024 ff.)

II. Isolierte Sprachen des oberen Murray-Gebietes.

Durch die Mischsprache Piangil von der Narrinyeri-Gruppe getrennt, reihen sich dem Oberlauf des Murray-River entlang drei bzw. vier Sprachen an, die weder untereinander noch auch mit einer anderen der benachbarten Sprachgebiete innere Zusammenhänge aufweisen. Es sind das Bangerang, das Dhudhuroa, das Pallanganmiddah (und das Emu-Mudjug). Sie stehen also völlig isoliert da und scheinen hier in dem Flußtal des Murray-River und in den Schluchten der immer höher sich erhebenden australischen Alpen eine letzte Zuflucht gefunden zu haben. Nur einige ganz vereinzelte Züge könnten auf einen Zusammenhang mit den Sprachen der Ostküste hindeuten; wir werden sie erst später bei der allgemeinen Zusammenfassung erörtern. Je mehr nach Osten, um so mehr machen sich Beeinflussungen (oder Verwandtschaften?) mit dem Yuin geltend, und eine Sprache, das Emu-Mudjug, stellt fast nichts als eine Mischung aus Wiradjuri und Yuin dar.

4. Das Bangerang.

Das Bangerang zeigt zwar in den Quellen einige Verschiedenheiten; wenn sie nicht auf Ungenauigkeiten der Berichterstatter beruhen, so sind sie doch von so geringfügiger Natur, daß man kaum von dialektischen Unterschieden reden kann. Einzig das Ngarrimowro hebt sich stärker ab:

Bangerang allgemein	Ngarrimowro
<i>iāwa</i> eins	<i>*warrangen</i>
<i>bultubul</i> zwei	<i>platir</i>
<i>marmo</i> Ohr	<i>maram</i>
<i>bīyin, tirtiran</i> Hand	<i>*pirik</i>
<i>bata, bunna</i> Opossum	<i>tumpul, korak</i>
<i>bokka</i> Hund	<i>kanau</i>
<i>bigarumda</i> Emu	<i>*godaimi</i>
<i>wanmir</i> Habicht	<i>*ngarta</i>
<i>bīta</i> Feuer	<i>kalao</i>
<i>walla</i> Wasser	<i>banna</i>

Nach dem Wort für „nein“ *yabula* zu schließen, das bei Ngarrimowro sich findet, ist es identisch mit Yabula-Yabula, das R. H. MATHEWS als Dialekt des Yota-Yota (*yota* „nein“) bezeichnet (s. unten Quellen II B). Es ist möglich, daß bei umfangreicherem und besserem Material sich auch ein deutlicherer Unterschied zwischen einem Westdialekt (um die Mündung des Goulburn-River gelegen) und einem Ostdialekt herausstellen würde.

Das Gebiet des Bangerang beginnt im Westen am Murray-River bei Echuca¹ und dehnt sich nach Westen bis Tocumwall und Cobram hin aus. Nach Süden erstreckt es sich, den Unterlauf des Goulburn-River umfassend, bis Shepparton, nach Norden am rechten Ufer des Murray-River bis Deniliquin.

Quellen.

I. Bangerang allgemein.

a) EDW. J. EYRE, Pine-gorine or Natives of Junction of Goulburn with the Murray, in: *Journals of Expeditions of discovery into Central Australia and overland . . . in the years 1840—1841*. London 1845, II, S. 339—402. Wieder abgedruckt bei BS, II, 166.

b) Anonyme, Lower Goulburn Tribe. EIM, Nr. 7,

c¹) C. E. STRUTT, Echuca. BS, II, 68—69.

c²) W. LOCKE, Pangorang or Wanningotbun Tribe, Kotoopna Country extending nearly across the angle formed by the Goulburn and Murray. BS, II, 334—335.

D¹) E. M. CURR, near the junction of the Murray and Goulburn, the Bangerang Tribes proper. C, III, 567—583.

D²) ID., Tocumwall on the Murray, the Pikkolatpan Tribe. C, III, 584—585.

D³) ID., Ulupna, the Toolinyagan Tribe. C, III, 586—587.

E) MR. JAMES, Moiradubun Dialect. AAJ, Nr. 4.

F¹) R. H. MATHEWS, Yota-Yota, Murray R. from Cobram below Echuca into Victoria to Shepparton, into N. S. Wales to Deniliquin. JPNSW, XXXVI, 167 ff.

II. Ngarrimowro-Sprache.

A) E. M. CURR, near Yililima, on both sides of the Murray R., the Ngarrimowro Tribe. C, III, 581—582, 588—589.

B) R. H. MATHEWS, Yabula-Yabula Language, both sides of Murray R., from Echuca downwards for some distance, dialect of Yota-Yota. JPNSW, XXXVII, 251—253.

Nur R. H. MATHEWS macht in F¹ und B grammatikalische Angaben, die aber leider wieder durch „considerations of space“ ziemlich kurz ausgefallen sind; sie können in etwa ergänzt werden durch die Angaben bei D¹. Auch bringt MATHEWS ein etwas reichlicheres Wörterverzeichnis. Alle übrigen Quellen, auch die einzige für das Ngarrimowro vorhandene, liefern nur dürftige und teilweise wenig verlässliche Wörterverzeichnisse. Da die ganze Sprache so isoliert dasteht, so wäre eine genauere Aufnahme der vollständigen Veröffentlichung alles nur irgendwie von ihr erhältlichen Materials ganz besonders dringend nötig.

III. Einige Angaben zur Vergleichung.

a) Lautverhältnisse.

Im Anlaut sind Vokale selten. Von Konsonanten treten nur die einfachen auf; *r* fehlt oder ist doch äußerst selten; *l* ist vorhanden.

Im Auslaut stehen Vokale (überwiegend *a*), die sämtlichen Nasale (*n*, *ñ*, *m*) *r*, *l* und die einfachen Konsonanten *k*, *č*, seltener *rt*, *p*.

¹ Die Ostgrenze ist also auf der Karte weiter nach Osten zu verlegen, bis an die Ost-ecke der Nordausbuchtung, welche der Murray-River dort macht.

Im Inlaut sind Konsonantenverbindungen, unter denen auch *lt* (*ld*) vorkommt, im ganzen selten.

b) Grammatik.

I. Pronomen personale.

Yota-Yota	Yabula-Yabula		Moiraduga
	Singular		
	intrans.	trans.	
1. <i>nano</i>	<i>na</i>	<i>nutza</i>	<i>natzu</i>
2. <i>nunnuno</i>	<i>ninna</i>	<i>ninnak</i>	<i>ñenna</i>
3. <i>nza-uno</i>	<i>da</i>	<i>daluk</i>	<i>daluk</i>
	Dual		
1. { inkl. <i>nalnino</i>	<i>nalnin</i>	<i>nalninnak</i>	<i>nalanak</i>
{ exkl. <i>nulluno</i>	<i>nulla</i>	<i>nullak</i>	—
2. <i>bulluno</i>	<i>bullu</i>	<i>bullak</i>	—
3. <i>namulno</i>	<i>damulu</i> (!)	<i>damulak</i> (!)	<i>ñenna</i>
	Plural		
1. { inkl. <i>nūndino</i>	<i>ñuanda</i>	<i>ñuandak</i>	<i>yanun</i>
{ exkl. <i>nannano</i>	<i>ñana</i>	<i>ñanak</i>	
2. <i>nzorano</i>	<i>nzurak</i>	<i>nzurak</i>	<i>nunnuñ</i>
3. <i>namuno</i>	<i>damna</i>	<i>damnak</i>	<i>*bulengunja</i>

In den übrigen Quellen sind nur unsichere Formen der 1. und 2. Pers. Sing. angegeben; auch die Formen von Moiraduga sind unzuverlässig. Hervorzuheben ist die Unterscheidung der inklusiven und exklusiven Form in der 1. Pers. Dual und Plural.

II. Possessivum.

Yota-Yota	Yabula-Yabula	Yota-Yota	Yabula-Yabula
Singular		Dual	
1. <i>nini</i>	<i>ñini</i>	1. { inkl. <i>nalunun</i>	<i>nalnun</i>
2. <i>nuni</i>	<i>nuni</i>	{ exkl. <i>nullan</i>	<i>nullun</i>
3. <i>dinnin</i>	<i>danin</i>	2. <i>bullan</i>	<i>bullun</i>
		3. <i>damaliñan</i>	<i>damaluna</i>
	Yota-Yota	Yabula-Yabula	
	Plural		
	1. { inkl. <i>nuandan</i>	<i>ñandun</i>	
	{ exkl. <i>nannan</i>	<i>ñanun</i>	
	2. <i>nžuran</i>	<i>nžurun</i>	
	3. <i>namuñin</i>	<i>namñun</i>	

Wie man sieht, ist die Endung des Possessivs im Sing. *i*, *in*, im Dual und Plural zumeist *an*, *un*.

III. Pronomen interrogativum.

Yota-Yota	
wer? <i>nani</i> ?	was? <i>minže</i> ?

IV. Substantivum.

Das Substantivum hat im Yota-Yota — von dem allein diesbezügliches Material vorliegt — drei Numeri: Singular, Dual, Plural. R. H. MATHEWS führt zwei Belege dafür an:

<i>butfa</i> opossum	<i>wiñar</i> . Frau
Sing. <i>butfa</i>	<i>wiñar</i>
Dual <i>butfat</i>	<i>wiñandal</i>
Plur. <i>butfan</i>	<i>wiñanboga</i>

Der Zusammenhang des Dual mit dem Zahlwort für „zwei“ *bülfobal* liegt zutage.

c) Vergleichendes Wörterverzeichnis.

(Siehe SS. 1024 ff.)

5. Das Dhudhuroa.

Die selbständige Stellung des Dhudhuroa gegenüber allen benachbarten und überhaupt den anderen australischen Sprachen ergibt sich jedem bei einem Vergleich seines Wortschatzes. Was die Grammatik betrifft, so ist die Skizze, die wir von ihr besitzen, zu kurz, um aus ihr bedeutendere Schlüsse abzuleiten. Alleinstehend ist in dieser Gegend der fast nur vokalische Auslaut. Über schwache, möglicherweise vorhandene Zusammenhänge s. oben S. 1019.

Quelle.

R. H. MATTHEWS, Dhudhuroa „was spoken by the Dyinning-middhang tribe on the Mitta-Mitta and Kiewa rivers, and along the Murray valley from Albury to Jingellic. Minyam-buta, a dialect of the Dhudhuroa, was the speech of the tribes occupying the Buffalo, King, Ovens and Broken rivers, with the tributaries of all these streams. From Jingellic eastwards was the country of the Walgadu tribe, whose speech resembled partly the Dhudhuroa and partly the Dyirringañ, a tongue spoken from about Nimmitabel to Bega.“ American Anthropologist. XI (1909), S. 278—284.

Eine äußerst kurze Skizze der Grammatik und ein Wörterverzeichnis mittleren Umfanges. Wenn R. H. MATHEWS kurzerhand den Aufbau der Konjugation dieser Sprache mit dem der Wiradjuri-Konjugation gleichstellt, so ist das ziemlich sicher nur eine seiner schematisierenden Gleichmachungen; die beiden Sprachen stehen für eine so weitgehende Gleichheit des Verbuns in den übrigen Punkten zu weit auseinander.

a) Lautverhältnisse.

Vokale sind im Anlaut sehr selten; es finden sich alle einfachen Konsonanten, auch *l*, aber nicht *r*.

Der Auslaut ist fast nur vokalisch; nur einige wenige Auslaute auf *a*, *ñ*, *n* und *r* sind anzutreffen.

Im Inlaut treten als Konsonantenverbindungen nur die Nasalierungen der Explosiven auf, selten sind die Verbindungen *r*+Konsonant, ganz fehlen die Verbindungen *l*+Konsonant, also auch *ld* (*lt*).

b) Grammatik.

I. Pronomen personale.

Singular	Dual	Plural
1. <i>nudža</i>	1. { inkl. <i>nulla</i>	<i>nana</i>
2. <i>ninda</i>	{ exkl. <i>nullanža</i>	<i>nananza</i>
3. <i>maguža</i>	die übrigen Formen leider nicht angegeben.	

II. Possessivum.

Singular	
1. <i>naila</i>	2. <i>ntnna</i>
	3. <i>magužala</i>

III. Interrogativum.

wer? *nanbandu*? intrans., *nanbuna*? trans., was? *miñuà*?

Bemerkenswert ist die große Ähnlichkeit der Formen für „was?“ im Narinyeri (S. 1019), Bangerang (S. 1021) und Dhudhuroa.

IV. Substantivum.

Drei Numeri sind vorhanden: Singular, Dual, Plural:

Känguru Sing. *yauara*, Dual *yauaraulbo*, Plur. *yauaramuna*

Der Genitiv steht vor dem regierenden Substantiv.

Bemerkenswert ist die an vielen Substantiven vorkommende Endsilbe *ba*, *wa*.

c) Wörterverzeichnis.

(Siehe SS. 1024 ff.)

6. Das Pallanganmiddah.

Die Selbständigkeit des Pallanganmiddah läßt sich allein aus dem, allerdings nur sehr spärlich vorhandenen, Wortschatz dartun, grammatikalische Angaben fehlen gänzlich.

Quelle.

TH. MITCHELL, Pallanganmiddah Tribe, Tangambalunga, Murray District. BS, II, 67.

Ein sehr dürftiges Wörterverzeichnis, aus dem natürlich auch nur sehr unsichere Angaben gewonnen werden können. Doch kann mit einiger Sicherheit der fast nur Vokale zulassende Auslaut hervorgehoben werden.

Wörterverzeichnis. (Siehe SS. 1024 ff.)

7. Das Emu-Mudjug.

Man könnte im Zweifel sein, ob man das Emu-Mudjug noch als eigene Sprache behandeln soll, derartig ist es von Wiradjuri-Lehnwörtern durchsetzt; vgl. die Wörter für Mann, Frau, Haar, Auge, Ohr (?), Bauch, Knochen, Ei, Sonne, Erde, Wind, Stein. Daneben finden sich andere Wörter, die mit den gleichbedeutenden des Yuin übereinstimmen; vgl. Haupt (?), Mond. Die Aufstellung als eigene Sprache soll deshalb nur provisorisch erfolgen, um so mehr, da auch das vorhandene Material, aus einer einzigen, minderwertigen Quelle stammend, sehr dürftig und unzuverlässig ist.

Quelle.

D. REID, Emu-Mudjug Tribe, Barnawartha, Murray District. BS, II, 68.

Ein äußerst dürftiges Wörterverzeichnis, ohne jede grammatikalische Angabe. Das vorhandene Material bietet nur Auslaut auf Vokale, *n*, *u* und *i* (einmal *nd*).

Wörterverzeichnis. (Siehe SS. 1024 ff.)

8. Die Victoria-Gruppe.

Die Victoria-Gruppe umfaßt eine Anzahl von Sprachen, deren Gesamtgebiet so ziemlich mit dem des heutigen Staates Victoria zusammenfällt. Nur im Norden, den Murray entlang, reicht das Gebiet nicht bis ganz an die politischen Grenzen des heutigen Victoria heran; der östliche Teil der Narinyeri-Gruppe, das Bangerang, das Dhudhuroa, das Pallanganmiddah und das Emu-Mudjug nehmen hier einen Teil von Victoria für sich in Besitz. Die ganze

	Mann (eingeboren)	Weib	Eins	Zwei
Vergleichendes Wörterverzeichnis der Narrinyeri-Gruppe.				
A. Süd-Narrinyeri	<i>korne, korni</i>	<i>mīmine, mimini</i>	<i>yammalaite,</i> [<i>yammale</i>]	<i>nīnkaienk, (niher)</i>
B. Nord-Narrinyeri				
I. Spr. d. Unt.-Murray-Geb.	<i>meru</i>	<i>nammaifu</i>	<i>mēttata</i>	<i>tankul</i>
II. Spr. d. Murray-Knie-Geb.	<i>meri, *merrely, nufa</i>	<i>puklu, bolko</i>	<i>meta</i>	<i>rankul</i>
III. Spr. d. Murray-Darling-Lachlan-Vereinigung				
a) Kemendok-Dialekt	<i>*ngult, *wanar, *wir</i>	<i>kurump</i>	<i>meta</i>	<i>rankul</i>
b) Yittha-Dialekt	<i>nunna</i>	<i>buru(r)p</i>	<i>*mo</i>	<i>*thral</i>
Vergleichendes Wörterverzeichnis der Bangerang-Sprache.				
I. Bangerang allgemein . .	<i>bawa, (y)enbena, yi-</i>	<i>wuŋa, (*layarut, *mo-</i>	<i>yāwa</i>	<i>bultubul, bultoba</i>
II. Ngarrimowro	<i>bawo</i>	[<i>yir</i> usw. <i>*marrai</i> [midgiga]	<i>*warrangen</i>	<i>*platir</i>
Wörterverzeichnis des Dhudhuroa.				
Dhudhuroa	<i>daba</i>	<i> mulla</i>	<i> kurdawuna</i>	<i> bulazerabo</i>
Wörterverzeichnis des Pallanganmiddah.				
Pallanganmiddah	<i> *gerree</i>	<i> *gīree</i>	<i> —</i>	<i> —</i>
Wörterverzeichnis des Emu-Mudjug.				
Emu-Mudjug	<i> *mūng</i>	<i> *belagera</i>	<i> —</i>	<i> —</i>
	Mund	Zahn	Zunge	Bart
A. Süd-Narrinyeri	<i>tore, ninke</i>	<i>ture, turar, terar</i>	<i>talange</i>	<i>menake, nultere</i>
B. Nord-Narrinyeri				
I. Spr. d. Unt.-Murray-Geb.	<i>munno, tāāko</i>	<i>nentko</i>	<i>nantudle</i>	<i>nulko</i>
II. Spr. d. Murray-Knie-Geb.	<i>tuku, *thuraka</i>	<i>*tarakin, *lutcha</i>	<i>nandular, nantul</i>	<i>wakku, wakfa</i>
III. Spr. d. Murray-Darling-Lachlan-Vereinigung				
a) Kemendok-Dialekt	<i>tāk</i>	<i>tre(r)k</i>	<i>mat(e)</i>	<i>nulk</i>
b) Yittha-Dialekt	<i>mu(r)n</i>	<i>dre(r)k</i>	<i>mat, met</i>	<i>*kaart</i>
Vergleichendes Wörterverzeichnis der Bangerang-Sprache.				
I. Bangerang allgemein . .	<i> wuru, katta</i>	<i> dirra(n)</i>	<i> tallin, talin</i>	<i> mandirin, yarin</i>
II. Ngarrimowro	<i> wuru</i>	<i> *tarrawil</i>	<i> *thalla</i>	<i> —</i>
Wörterverzeichnis des Dhudhuroa.				
Dhudhuroa	<i> lenzewa</i>	<i> niyu</i>	<i> zalanba</i>	<i> yerranba</i>
Wörterverzeichnis des Pallanganmiddah.				
Pallanganmiddah	<i> *deīrah</i>	<i> *teera</i>	<i> *tierah</i>	<i> —</i>
Wörterverzeichnis des Emu-Mudjug.				
Emu-Mudjug	<i> *erang</i>	<i> *terah</i>	<i> *tutling</i>	<i> —</i>

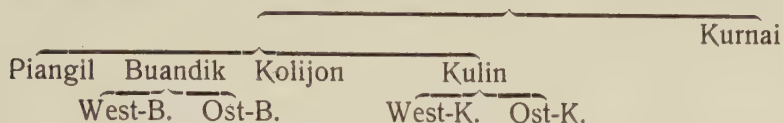
Drei	Kopf	Kopfhaar	Auge	Nase
Vergleichendes Wörterverzeichnis der Narrinyeri-Gruppe.				
nepaldar, maltaiar (nu- [pufar])	kurle, kurli	kurlar, kuli, lamal- [dar]	pile, pili	kope, kopi
tankul-met(k)o rankul-meta	pertpukko pempi	yenku winni	korllo miyi, mefil	runko (m)runtu
rankul-meta *thral-mo	tera(r)t dera(r)t	*drirk kitch, *chick, dera(r)t [*mooril]	mi, me lan(ur)	kaap kaap
Vergleichendes Wörterverzeichnis der Bangerang-Sprache.				
b.-yāwa *platir-warrangen	pōko, puko —	pōkan —	ma, me, *meul, *ta- *ma, mawo [moola]	kowo kowo
Wörterverzeichnis des Dhudhuroa.				
ranigo	murrewa	—	wundaba	zindiwa
Wörterverzeichnis des Pallanganmiddah.				
—	*booaw	*booaw	*mee	—
Wörterverzeichnis des Emu-Mudjug.				
—	*cumbugong	*huran	*mill	—
Ohr	Hand	Bauch	Brust	Schenkel
plombe	turne (mari)	mankuri	numpuri	taruke (mokuri Bein)
marlo marmarl, *munchuna	mannuruko kulpu, falpo	papu punbon, muntu	mumpuro mumburu, *buntri- [cha]	makuru *munlar, *mīncha
marl marl	wañ wañ	monda, murt, wallan mert	— *paap	nunt, *phearning nunt
Vergleichendes Wörterverzeichnis der Bangerang-Sprache.				
marmu, marmo *maram	biyin, tirtiran *pirik	buli *botha, *pondtho	bayi(r) —	mūna, nurgatirimna —
Wörterverzeichnis des Dhudhuroa.				
irlamba	murra	banzara	birriwa	kurriwa
Wörterverzeichnis des Pallanganmiddah.				
irimbah	*murrah	*mooloona	—	—
Wörterverzeichnis des Emu-Mudjug.				
utha	*murrah	*burrabee	—	—

	Fuß	Knochen	Blut	Haut
Vergleichendes Wörterverzeichnis der Narrinyeri-Gruppe.				
A. Süd-Narrinyeri	<i>turne</i>	<i>partpati</i>	<i>krūwe</i>	<i>wankande</i>
B. Nord-Narrinyeri				
I. Spr. d. Unt.-Murray-Geb.	<i>tudgni</i>	<i>kamko</i>	<i>kantur</i>	<i>pilli</i>
II. Spr. d. Murray-Knie-Geb.	<i>*thunga, *bungoorar</i>	<i>kampu</i>	<i>kondur, konfa</i>	<i>tultu, tulta</i>
III. Spr. der Murray-Darling-Lachlan-Vereinigung				
a) Kemendok-Dialekt	<i>*thin(a)</i>	<i>birimp, byimp</i>	<i>kūrūk</i>	<i>mefuk</i>
b) Yittha-Dialekt	<i>*thin(a)</i>	<i>biyim, kām</i>	<i>kūrūk</i>	<i>luk</i>
Vergleichendes Wörterverzeichnis der Bangerang-Sprache.				
I. Bangerang allgemein . .	<i>finna</i>	<i>lillama, lildima</i>	<i>māwa</i>	<i>wowāda, *wata</i>
II. Ngarrimowro	<i>finna</i>	—	—	—
Wörterverzeichnis des Dhudhuroa.				
Dhudhuroa	<i>dyinnu</i>	<i>biannuhu</i>	—	—
Wörterverzeichnis des Pallanganmiddah.				
Pallanganmiddah	<i>*teyrah</i>	<i>*kieela</i>	<i>koroo</i>	—
Wörterverzeichnis des Emu-Mudjug.				
Emu-Mudjug	<i>*jeunong</i>	<i>*thubal</i>	<i>*gornyah</i>	—
	Emu	Krähe	Habicht	Schwan
A. Süd-Narrinyeri	<i>pingalé</i>	<i>marragahe</i>	<i>wulde</i>	<i>kungari</i>
B. Nord-Narrinyeri				
I. Spr. d. Unt.-Murray-Geb.	<i>ranahu</i>	<i>kunna mamu</i>	—	
II. Spr. d. Murray-Knie-Geb.	<i>ranin(e)</i>	<i>wāl, wonfa</i>	—	<i>nanta</i>
III. Spr. der Murray-Darling-Lachlan-Vereinigung				
a) Kemendok-Dialekt . .	<i>raniñ</i>	<i>wa(l)k</i>	<i>mundal</i>	<i>kultawa</i>
b) Yittha-Dialekt	<i>(t)ranan</i>	<i>wāk, tulan</i>	<i>mandel</i>	<i>kultu</i>
Vergleichendes Wörterverzeichnis der Bangerang-Sprache.				
I. Bangerang allgemein . .	<i>pikerūmda</i>	<i>wokka, *warkil, du-</i>	<i>wanmir</i>	<i>māla, *te-eelip</i>
II. Ngarrimowro	<i>*godaimi</i>	<i>wokka [nam]</i>	<i>*ngarta</i>	<i>*malai [*turnuph</i>
Wörterverzeichnis des Dhudhuroa.				
Dhudhuroa	<i>murriawa</i>	<i>beruša, wagara</i>	<i>wunnamuru</i>	<i>mulliwa</i>
Wörterverzeichnis des Pallanganmiddah.				
Pallanganmiddah	—	<i>*berontha</i>	<i>*warrimoo</i>	—
Wörterverzeichnis des Emu-Mudjug.				
Emu-Mudjug	—	<i>*wargon</i>	<i>*weramu</i>	—

Exkrement	Känguru	Opossum	Hund (zahmer)	Hund (wilder)
Vergleichendes Wörterverzeichnis der Narrinyeri-Gruppe.				
kunnar	nurrari, tulafi, *wan- [gami]	piltari, *mame	keli	*unna wolle
kunna, kunno	purroilko	peltki	kedlu, kellu	murran kellu
kudna	purul, *broolach, tol- [tar]	bultu, bulta	wilkin	telli
—	bulo(ra)ka	bult	kall(i) [*kign	—
kun	uloka	*wok-kuai, *walynag	*ngeining, *ngeinth,	—
Vergleichendes Wörterverzeichnis der Bangerang-Sprache.				
kunna	kaime(r), burra, *wor-	bafa, bunna	pokko, pukka	wökida
—	*wardakow [togo	*toompool, *korak	kānau	—
Wörterverzeichnis des Dhudhuroa.				
anu	yauara	kauna, dya-an	minga	—
Wörterverzeichnis des Pallanganmiddah.				
—	*boodyoo	—	—	—
Wörterverzeichnis des Emu-Mudjug.				
—	*murray	—	—	—
Ei	Fliege	Sonne	Mond	Feuer
pelleti, pombe	tili, tili	nange	markeri	kene, brüye
toldlomko	dlertuinmo	nange	kakur(e)	kappanko
*thullan, *millawrup	*nake milli	*klear, *lechie	kakura, kafera	nalku, *thepia
be(r)t	*loane	nank	baif	nik
bet	fil	nank	baif	narun
Vergleichendes Wörterverzeichnis der Bangerang-Sprache.				
putana	wowiña, (*jongera)	yur(i)na usw.	yure usw.	bīfa, (*dhu)
—	—	*worga	yuri	*kalao
Wörterverzeichnis des Dhudhuroa.				
ina	(bumboa)	nauyu	wurrayu	neambumba
Wörterverzeichnis des Pallanganmiddah.				
arraangah	—	*koonda	yowwarra	*kurraw
Wörterverzeichnis des Emu-Mudjug.				
obagah	—	*neera	*cobadong	*wanga

	Rauch	Wasser	Erde	Wind
Vergleichendes Wörterverzeichnis der Narrinyeri-Gruppe.				
A. Süd-Narrinyeri	<i>kāre, mulde</i>	<i>nuke</i>	<i>tūne, rūwe</i>	<i>maye, mayi</i>
B. Nord-Narrinyeri				
I Spr. d. Unt.-Murray-Geb.	<i>multko</i>	<i>nukko</i>	<i>ruo</i>	<i>morruko</i>
II Spr. d. Murray-Knie-Geb.	<i>multu</i>	<i>nuku</i>	<i>tutu</i>	<i>yarul</i>
III. Spr. der Murray-Darling-Lachlan-Vereinigung				
a) Kemendok-Dialekt	<i>fur</i>	<i>nuk</i>	<i>naif</i>	<i>wirit</i>
b) Yittha-Dialekt	<i>tum(p)</i>	<i>nok</i>	<i>naif, naif</i>	<i>wirit</i>
Vergleichendes Wörterverzeichnis der Bangerang-Sprache.				
I Bangerang allgemein . .	<i>*thonga (*wuyugil)</i>	<i>walla, (*thethowgan-</i>	<i>wokka</i>	<i>bang</i>
II. Ngarrimowro	<i>*thōnga</i>	<i>*banna [na]</i>	<i>wokka</i>	—
Wörterverzeichnis des Dhudhuroa.				
Dhudhuroa	<i>šumbaba</i>	<i>gunṛa</i>	<i>guraṭa</i>	—
Wörterverzeichnis des Pallanganmiddah.				
Pallanganmiddah	—	<i>*kiewra</i>	<i>*merre</i>	<i>*kurre</i>
Wörterverzeichnis des Emu-Mudjug.				
Emu-Mudjug	—	—	<i>*towurah, *thagound</i>	<i>*towarah</i>
	Holz	Stein	Ja	Nein
A. Süd-Narrinyeri	<i>yape, *purragay, la-</i>	<i>marte, kuri</i>	<i>kafil, hn</i>	<i>tanno, hnn, now</i>
B. Nord-Narrinyeri	<i>[materi]</i>			
I. Spr. d. Unt.-Murray-Geb.	<i>perru, perro</i>	<i>par(l)ko</i>	<i>nāi(ye)</i>	—
II. Spr. d. Murray-Knie-Geb.	<i>naruk, *lecher</i>	<i>konnin, kanta</i>	<i>*niyar, *hichia</i>	<i>*yaya, *mematt</i>
III. Spr. der Murray-Darling-Lachlan-Vereinigung				
a) Kemendok-Dialekt	<i>bup</i>	<i>mok, *thauk</i>	<i>*aī-ai, *nickma</i>	<i>pint(a)</i>
b) Ngarrimowro	<i>wufa, naron</i>	<i>māk, mok</i>	<i>yai</i>	<i>yitṣa</i>
Vergleichendes Wörterverzeichnis der Bangerang-Sprache.				
I. Bangerang allgemein . .	<i>bīfau, dauwir [lik]</i>	<i>yorga (*bunga, *bo-</i>	<i>no(w)i</i>	<i>yota, (*yalliba)</i>
II. Ngarrimowro	<i>*kaloweik, *worogo-</i>	<i>*moppo [renā]</i>	<i>noi</i>	<i>yabbala</i>
Wörterverzeichnis des Dhudhuroa.				
Dhudhuroa	—	<i> duruba</i>	<i> namai</i>	<i> dhubālga</i>
Wörterverzeichnis des Pallanganmiddah.				
Pallanganmiddah	<i>*tauwa</i>	<i>*poongah</i>	—	—
Wörterverzeichnis des Emu-Mudjug.				
Emu-Mudjug	<i>*kegel</i>	<i>*willong</i>	—	—

Victoria-Gruppe zerfällt in verschiedene Sprachen, deren Verwandtschaftsverhältnisse am besten in folgendem Schema zum Ausdruck kommen:



Das Kurnai steht also sämtlichen übrigen Victoria-Sprachen gegenüber; diese übrigen zerfallen wieder in vier Untergruppen, von denen Piangil seine Besonderheit vielleicht nur der Mischung mit Narrinyeri (s. oben S. 1015) verdankt, wie auch einzelne Dialekte des Kulin in vieler Beziehung Mischung mit Bangerang erkennen lassen.

Die Zusammenfassung dieser sämtlichen Sprachen zu einer Gruppe begründet sich allein schon durch drei wichtige Punkte: 1. Anlaut mit *r*, *l* im Kurnai, mit *l* in den übrigen Victoria-Sprachen, durch welchen sie sich von den nördlichen und östlichen Nachbarsprachen abheben; 2. Auslaut auf alle Explosiven (auch Palatale) und Doppelkonsonanten, durch welchen sie sich von allen Nachbarsprachen unterscheiden¹; 3. Nachstellung des Genitivs auch bei den Substantiven, welche sich überhaupt in keiner anderen Sprachgruppe Australiens findet. Dazu kommt noch die Gemeinschaft einer Anzahl wichtiger Wortstämme, von denen folgende aufgezählt seien:

Nase *kobun*, *kowun*, *kan*; hier stimmt auch Bangerang *kowo* und vielleicht auch Süd- und Nordost-Narrinyeri *kope*, *kāp* zusammen.

Zunge *talau*, *talañ*, *telan*, *felañ*; bemerkenswert ist die Palatalisierung des anlautenden *t* in den meisten Sprachen, s. auch weiter unten bei „Fuß“.

Bart *narri(n)*, *nai(n)*, *yarrañ*.

Ohr *wirn*, *wir(mbul)*, *wrin*, *wɾn*.

Bauch *bulluñ*; Ost-Buandik hat daneben auch *tokon*, mit dem vielleicht auch Nordost-Kulin *ton* zusammenhängt; daneben noch Süd- (und Nord-) Ost-Kulin *boif* und *bābagun*.

Fuß *tinna*, *tlɩna*.

Blut *kuruk*, *kurk*²; hier bildet nur (West-) Buandik teilweise eine Ausnahme mit seiner Form *kamma(r)*, mit dem vielleicht auch *kulmũl* bei einem Teil von Südost-Kulin in Verbindung zu bringen ist.

Holz *kál(ä)k*.

Die selbständige Stellung des Kurnai gegenüber allen übrigen Victoria-Sprachen offenbart sich bei folgenden Wörtern:

Zwei: Kurnai *buluman*, übrige Victoria-Sprachen *bulait*, doch auch abweichend Südost-Kulin mit *benderu* und *butabil*.

Auge: K. *mri*, *mĩri*, V.-Spr. *mira*, *mirn*, *mir*, *mi*.

Hand: K. *bret*, V.-Spr. *murra*, *murña*.

Feuer: K. *towar*, V.-Spr. *wi*, *wanap*.

Känguru: K. *tirra*, V.-Spr. *kora*, *korañ* (Ost-Kulin *maram*, *koiṃ*³).

Dazu kommen noch diejenigen Fälle, in denen auch die übrigen Untergruppen sich von einander scheiden, von denen hier folgende hervorgehoben seien:

¹ Bezüglich der nordöstlichen Narrinyeri-Gruppe (Nord-Narrinyeri III) siehe oben S. 1015.

² Vgl. dazu auch die Formen *krūwe* bei Süd-Narrinyeri; *kuruk* bei Südost-Narrinyeri ist wohl Beeinflussung der Victoria-Sprachen.

³ Vgl. Bangerang *kaime(r)*.

	Piangil	Buandik	Kolijon	Kulin	Kurnai
Mann	<i>wurh(i), wuruh(i)</i>	<i>drua W, mār(a) O</i>	<i>*mandel, *tharong</i>	<i>kuli O, kuli, baan, wuto W</i>	<i>kunai</i>
Eins	<i>yaiina</i>	<i>wando W, kalap O</i>	—	<i>kalap W, kuimuf, kopfun, kambu O</i>	<i>kutupon</i>
Kopi	<i>pop(i), poip(i)</i>	<i>pop, pup W, kulan, pīm O</i>	<i>morok</i>	<i>pup, muran W, kowon, mur(k) O</i>	<i>purk, pruk¹</i>
Mund	<i>wuru(ngi)²</i>	<i>lo W, nulan, wuran O</i>	—	<i>tāp, kurn, wuru³, naia W, wuru O</i>	<i>kāt</i>
Zahn	<i>naru(gi)</i>	<i>lana</i>	—	<i>lia W und O</i>	<i>nandak</i>
Brust	<i>koimb(i), kutab(i), tandu pap W, nabban O</i>	<i>bremrem</i>	—	<i>kurn, tan W, brim, turam, bab O</i>	<i>bak, bar</i>
Knochen	<i>bimb(i)³, kalko</i>	<i>bē W, baga⁴ O</i>	—	<i>kalk, madera W, kalk, nian O</i>	<i>brin</i>
Haut	<i>lu⁵ko⁵, meta</i>	<i>murn W, murn, mif O</i>	—	<i>mit W, mit, morok, dāl O</i>	<i>yui</i>
Opossum	<i>pondandi, pongandi</i>	<i>kuramu W, kuramuk, paif O</i>	<i>pongo</i>	<i>willa, wille⁵ W, wallert⁵ O</i>	<i>wadan</i>
Hund	<i>kali, (terilambi)</i>	<i>kal W, kal, banun O</i>	—	<i>kal, (wilka), werangin W, kal, werangin O</i>	<i>bān</i>
Emu	<i>buraimal(i), kawina</i>	<i>kawir W, kapin, barimal O</i>	<i>buraimal</i>	<i>kowir, yowir W, kowir, baraimal O</i>	<i>maiawera</i>
Krähne	<i>walafat(i), wan</i>	<i>wa, waa</i>	—	<i>wā</i>	<i>narugal, wagara</i>
Falke	<i>waiapil(i)</i>	<i>niri W, nianara O</i>	—	<i>wepil, werpil W, buntil, (uarinar) O</i>	<i>kuanamera</i>
Schwan	<i>tanabu(gi), gunuwon</i>	<i>gunawara</i>	—	<i>gunawara</i>	<i>gidei</i>
Ei	<i>maik(i)</i>	<i>ku(l)a W, kule, mirk, mirnan O</i>	—	<i>mirk, (bumbun) W, dirandir, dirandil O</i>	<i>buyan</i>
Fliege	<i>bif(i) yilonare</i>	<i>turdo, wua W, wural, manak O</i>	—	<i>pifk W, karagara, fotot O usw.</i>	<i>narnun, bian</i>
Sonne	<i>naia(ai)</i>	<i>karo W, tirran, nanua O</i>	<i>na</i>	<i>nai W, nani, namai, mirri O</i>	<i>wurin</i>
Rauch	<i>bu(r)ti</i>	<i>bulon W, toon O</i>	—	<i>burin, burt W, burt O</i>	<i>duu, duū</i>
Wasser	<i>taini usw.</i>	<i>bare W, baref O</i>	<i>kan</i>	<i>kafin W, baen, nabit O</i>	<i>yarn</i>
Erde	<i>to(ai)</i>	<i>mīrat W, mirin O</i>	<i>ta</i>	<i>ta W, ta, bilk O</i>	<i>wurk, wuruk</i>
Wind	<i>willa(ai)</i>	<i>nereda W, nereda, nunduk O</i>	—	<i>maia, merrin, watwat, nunduk, willa W, grawera</i>	
Stein	—	<i>murre</i>	<i>*tre</i>	<i>guri, munmut O</i>	<i>wallun</i>
				<i>lā, kotup W, lā, modir O</i>	

¹ Vgl. Bangerang *pūko*.² Vgl. Bangerang *wuru*.³ Vgl. Nordost-Narinyeri *birimp, piyimp*.⁴ Vgl. Nordost-Narinyeri *lu⁵*.⁵ Vgl. Narinyeri *piltari, peltki, bul(a)*.

Diese vergleichende Zusammenstellung ergibt folgendes:

1. Piangil gehört in den meisten Fällen zu West-Kulin, wie es ja auch seiner geographischen Lage entspricht, vgl. die Formen für Mann, Kopf, Mund, Brust, Knochen, Haut, Hund, Emu, Krähe, Falke, Schwan, Ei, Fliege, Sonne, Rauch, Erde. Andere Wörter hat es mit dem Narrinyeri gemein, vgl. Knochen, Haut. So verbleiben also nur wenige eigene Wörter.

2. Das West-Buandik geht in einigen Fällen mit Ost- oder West-Kulin, wie es auch nach seiner geographischen Lage zu erwarten ist, vgl. Eins, Mund, Emu; es zeigt jedoch noch genügend viel selbständige Formen.

3. Kolijon geht in vielen Fällen mit Ost-Kulin, s. Kopf, Brust, Emu, Sonne (?), Erde.

4. West- und Ost-Kulin gehen zwar in vielen Fällen auseinander, jedoch meist so, daß von vielen Wörtern neben Formen, die verschieden sind, auch gemeinsame beiderseits vorkommen. Bei folgenden Wörtern stehen beide zusammen gegen alle übrigen: Zahn, Opossum, Wasser, Stein.

5. Wenn die übrigen Victoria-Sprachen auseinandergehen, so sondert sich auch Kurnai ab und hat Formen, die mit keiner der übrigen Sprachen einen Zusammenhang haben. Die Durchgängigkeit, mit der das geschieht, ist ein erneuter Beweis seiner selbständigen Stellung in der Victoria-Gruppe gegenüber allen übrigen Sprachen derselben.

A. Das Buandik.

Die Selbständigkeit des Buandik und die Zusammengehörigkeit seiner beiden Untergruppen, Ost- und West-Buandik, offenbart sich am besten bei den Wörtern für Zahn, Haut, Opossum, Ei, Fliege, Wasser, Erde, Wind, Stein. Daß das West-Buandik mehrfach mit (West-) Kulin geht, ist oben schon dargelegt.

Das Gebiet des Buandik erstreckt sich an der Südküste entlang, beginnt bei den Süd-Narrinyeri im Westen, wo es auch die Grenze von Victoria überschreitet bis Rivoli Bay, und geht bis zu den Kolijon im Osten bis Warrnambool, Camperdown und Mortlake. Im Inland, gegenüber dem West-Kulin, ist die Grenze sehr unbestimmt, beiderseits scheinen Enklaven-Gebiete vorzukommen.

Die Grenze zwischen Ost- und West-Buandik dürfte etwa der Lauf des Wannon und des Glenelg sein, so daß am linken Ufer der beiden Flüsse Gebiet von Ost-Buandik wäre; nur am Meeresufer scheint sich West-Buandik bis Cape Bridgeway zu erstrecken.

Quellen.

I. West-Buandik.

a) J. SMITH, The Booandik-Tribe (country extending from the mouth of the Glenelg R to Rivoli Bay [Beach port] to about 20 miles inland) Adelaide 1880, S. 127 ff. Davon ein Auszug bei JM 205 ff.

b¹) E. M. CURR, Woodford. C, III, 482—483.

b²) Id., Dartmoor. C, III, 484—485.

b³) D. STEWART, Booandik Tribe, Mount Gambier. C, III, 461—465.

c¹) R. H. MATHEWS, Bungandity Tribe, occupied the country about Mt. Gambier, Country of Grey, S. Australia, and extended easterly into Victoria as far as the valley of the Glenelg R. This tribe was typical in language, customs and social organisation, of an aggregate of about

half-a-dozen small tribes, the limits of whose territory may be indicated approximately by a line drawn from Kingston to Bordertown, and thence southerly to the sea . . . JPSNSW, XXXVII (1903), S. 59—74.

c²) Id., Nundatyalli Dialect, country situated north of Bungandity, extends northerly towards Horsham (grammatical constitution resembles partly the Bungandity, partly the Tyattyalli). JPNSW, XXXVII, S. 250.

Unter diesen Quellen sind *b*¹ und *b*² nur kurze Wörterverzeichnisse. Die wenigen grammatikalischen Angaben von *a* werden durch die reichlicheren Mitteilungen bei *e*¹ ergänzt und berichtet, während das Wörterverzeichnis der letzteren durch das viel ausführlichere des ersteren ergänzt wird. *c*² bringt nur kurze grammatikalische Angaben.

II. Ost-Buandik.

Im Ost-Buandik macht sich eine Teilung in zwei Dialekte geltend, einen Nordost- und einen Südost-Dialekt; vgl. die folgenden Wortformen:

	Mann	Frau	Eins	Zwei	Kopf	Haar	Bauch	Ei	Wind
Nordost-Buandik	<i>koloñ</i>	<i>neranurk</i>	<i>kaiap</i>	<i>bulaiñ</i>	<i>kolan</i>	<i>nalán</i>	<i>buluñ, kulē</i>	<i>narefak</i>	
							<i>waran</i>		
Südost-Buandik	<i>mar(a)</i>	<i>danambul</i>	<i>kaiapa</i>	<i>bulaiña</i>	<i>pim</i>	<i>narat</i>	<i>tokon</i>	<i>mirk</i>	<i>nandak</i>

Der Nordost-Dialekt umfaßt das Dreieckgebiet, welches sich zwischen dem Wannon- und dem Glenelg-River ausdehnt, der Südost-Dialekt das ganze übrige Gebiet des Ost-Buandik.

a) Der Nordost-Buandik-Dialekt.

Quellen.

- a) Anonyme, Wanikin, Mount Rouse Tribe. EIM, Nr. 1¹.
 b¹) C. J. TYERS, Tribes inhabiting the country about the Rivers Crawford, Stokes and lower parts of the Wannon and Glenelg. BS, II, 64—66.
 b²) J. H. JACKSON, Wannon Tribe, Meerinygil (Sandford?). BS, II, 84.
 c) E. M. CURR, Upper Glenelg and Wannon. C, III, 478—479.

b) Der Südost-Buandik-Dialekt.

Quellen.

- a) E. J. EYRE, Dantgurt, west of Colac. Journals of Expeditions of Discovery. II, S. 400—402.
 b¹) J. SHAW und J. GREEN, Lake Condah. BS, II, 63—64, 116—117.
 b²) J. N. MC. LEOD, Tourahonong Tribe (Portland?). BS, II, 85—86.
 b³) A. M. MUSGROVE, Warrnambool. BS, II, 86.
 b⁴) R. D. SCOTT, Colangulac Tribe (Camperdown?) BS, II, 88—89.
 c¹) Id., PORTLAND, Lake Condah and Eumeralla. C, III, 490—491.
 c²) Id., Hopkins River. C, III, 492—493.
 c³) W. GOEDALL, Hopkins River. C, III, 494—495.
 d) FR. TUCKFIELD, Dantgurt, section of the tribe named Manmait, whose hunting ground touched the western boundary of the Kolijon. Report of the Seventh Meeting of the Australasian Association of the Advancement of Science, held at Sidney 1898, S. 846 ff.
 e¹) Rev. J. MATHEWS, Warrnambool. JM, 205—272.
 e²) Miss HOOD, Mortlake. JM, 205—272.

Alle diese Quellen enthalten nur ganz kurze und unexakte Wörterverzeichnisse; grammatikalische Angaben bringt einzig *d* und auch dieses nur in sehr dürftigem Maße.

¹ Diese Quelle schwankt zwischen dem Nordost- und Südost-Dialekt.

B. Kolijon.

Das äußerst spärliche Material, das von Kolijon vorliegt, läßt keine weitgehenden Feststellungen zu. Es genügt aber doch zur Einsicht, daß hier eine selbständige Sprache vorliegt, die eine Anzahl eigener Wörter besitzt, in einer weiteren Anzahl sich an das Ost-Kulin anlehnt, und zwar auffälligerweise zu mindest gerade so häufig an das entfernter von ihm gesprochene Nordost- (und Ostsüdost-) Kulin, wie an das unmittelbar ihm benachbarte Westsüdost-Kulin. Seltener sind die Zusammenhänge mit dem nach Osten benachbarten (West-) Buandik. Die folgende Übersicht, in der für Kolijon die eigenen Wörter mit *E* bezeichnet sind, macht diese Verhältnisse klar:

Mann * <i>mandel</i> , * <i>tharong</i> E	Känguru <i>kora</i> = Buandik, West-Kulin
Frau * <i>nodmat</i>	Opossum <i>pono</i> E
Haupt <i>moro(k)</i> = Westsüdost-Kulin	Hund <i>nādo</i> E
Haar * <i>kan-moro(k)</i> = Westsüdost-Kulin	Emu <i>baraimul</i> = Nordost- und Ostsüdost-Kulin
Nase <i>kon</i> = Ost-Kulin	Mond <i>bād bād</i> E
Mund <i>wuru</i> = Ost-Kulin	Wasser <i>kan</i> E
Bart <i>bon</i> E	Erde <i>ta</i> = Westsüdost-Kulin, West-Kulin
Bauch <i>waran</i> E	Stein <i>tre</i> E
Brust <i>brembrem</i> = Nordost- und Ostsüdost-Kulin	

Das Gebiet dieser Sprache scheint ein sehr eng begrenztes zu sein, einzig die Umgebung der beiden Seen Colac und Corangamite.

Quellen.

a) S. E. PARKER, Kolijon or Colac Natives, in Eyre, Journals of Expeditions of Discovery, II, S. 399—402. Abgedruckt bei BS, II, 165—166.

b) FR. TUCKFIELD, Kolijon Tribe (small tribe roaming in the vicinity of Lakes Colac and Corangamite). Report of the Seventh Meeting of the Australasian Association for the Advancement of Science, held at Sydney 1898, S. 846—850, 853—859.

Zwei dürftige Wörterverzeichnisse, denen *b* spärliche grammatikalische Angaben beifügt.

C. Piangil.

Man könnte im Zweifel sein, ob das Piangil noch als eine gesonderte Sprache aufgestellt werden dürfte, da es in dem Großteil seines Wortschatzes mit Nordwest-Kulin geht (s. oben S. 1031). Aber es ist zu bemerken, daß doch auch einige Wörter mit Nordost-Narrinyeri übereinstimmen, und daß insbesondere alle Wörter den stereotypen durchgehenden Vokalauslaut haben, der den Narrinyeri-Sprachen eigentümlich ist, den Victoria-Sprachen dagegen gänzlich abgeht. Das Piangil charakterisiert sich dadurch als Mischsprache, und das ist der Rechtstitel seiner Selbständigkeit. Die wichtigsten Teile der Mischung gehören allerdings den Victoria-Sprachen an, und deshalb ist es auch unter diese gestellt: Übereinstimmung im größten Teil des Wortschatzes und Nachstellung des Genitivs.

Das Gebiet des Piangil füllt den Raum zwischen dem Unterlauf des Lachlan und des Murrumbidgee und dem entsprechenden Stück des Murray-Ufers aus, nach Osten bis Swan Hill reichend.

Quellen.

a) Anonyme, Swan Hill Tribe. EIM. Nr. 5.

b¹) P. BEVERIDGE, Tyntyndyer, Swan Hill. BS, II, 73.

- b³) Anonymous, Gunrellean, Natives west of Campaspe. BS, II, 166.
 b⁴) A. MC. INTYRE, Kulkyne, Lower Murray. BS, II, 70.
 c¹) E. M. CURR, Kulkyne. C, III, 454—455.
 c²) TH. MARCREDIE, Piangil. C, III, 448—449.
 c³) E. M. CURR, Piangil. CM, III, 450—451.
 c⁴) F. CORNEY, Bumbang on the Murray R. C, III, 452—453.
 d) HUMPHREY DAVY, Lower Lachlan and Murrumbidgee. JM, 205—272.

Alle Quellen bieten nur dürftige und teilweise unzuverlässige Wörterverzeichnisse. Grammatikalische Angaben fehlen gänzlich; dieselben wären gerade hier, um das Wesen einer Mischsprache festzustellen, von besonderem Interesse.

D. Kulin.

Die Berechtigung zur Aufstellung von Kulin als selbständiger Sprachgruppe und zur Teilung derselben in die Untergruppen Ost- und West-Kulin ergibt sich schon aus der vergleichenden Übersicht oben S. 1030.

Das Gebiet dieser Gruppe umfaßt Mittel- und Nordwest-Victoria. Im Süden reicht es an die Meeresküste von Gippsland, im Osten bis Cape Otway, geht im Westen von letzterem nördlich nach Ballarat und Lake Burrumbeel, folgt dann nach Westen den Great Dividing Ranges bis Hamilton und von da dem Wannon River bis zu dessen Einmündung in den Glenelg River. Nach Westen verläuft die Grenze unbestimmt über die Grenzen von Victoria hinaus. Im Osten bildet das Goulburn-Gebiet und im Norden der Murray River die Grenze, soweit nicht sein südliches Ufer durch Sprachen des Nord-Narrinyeri, des Piangil und des Bangerang okkupiert ist. Zwischen Echuca im Osten und Swan Hill im Westen überschreitet aber das Gebiet der Kulin-Sprachen den Murray und erstreckt sich nach Norden von Deniliquin im Osten bis Moulamein im Westen¹.

Die Grenze zwischen dem Gebiet des Ost- und des West-Kulin beginnt im Süden bei Ballarat, wendet sich östlich zum Campaspe und dem Queen River bis zu deren Einmündung in den Murray River.

I. West-Kulin.

Das West-Kulin zeigt einen Wortschatz von sehr weitgehender Einheitlichkeit. Abgesehen von den Worten für „Bauch“ und „Wind“, wo eine regellose Verschiedenheit zutage tritt — vielleicht auch nur eine Folge der Unexaktheit des Materials —, treten verschiedene Wortformen bei sieben Wörtern auf in einer Weise, daß eine Gruppierung zu vier Dialekten sich ergibt. Diese Gruppierung ist um so zuverlässiger, da sie auch mit der geographischen Lagerung der betreffenden Stämme übereinstimmt. Diese linguistischen Gruppen folgen nämlich kontinuierlich einander, wenn man von der Südgrenze nach Norden fortschreitet. Ich führe die geographische Bezeichnungsweise, wie ich sie bei der Teilung in Ost- und West-Kulin schon angewendet habe, noch weiter fort und unterscheide das Westsüdwest-Kulin, das Ostsüdwest-Kulin, das Westnordwest-Kulin und das Ostnordwest-Kulin. Die Art und Weise, wie sie sich bei den erwähnten Wörtern scheiden, ist aus folgender Tabelle ersichtlich:

¹ Auf der Karte muß hier dem Bangerang im Süden ein Streifen weggenommen und dem Kulin zugelegt werden.

	West-südwest-K.	Ost-südwest-K.	West-nordwest-K.	Ost-nordwest-K.
Mann	<i>kuli</i>	<i>kuli</i>	<i>wufu</i>	<i>wufu, kuli, ban</i>
Weib	<i>bi̯anbi̯ango</i>	<i>bi̯anbi̯ango</i>	<i>laiaruk</i>	<i>laiaruk</i>
Mund	<i>ku(r)n, nain</i>	<i>wuru</i>	<i>tar̥p</i>	<i>wuru, t̥arp</i>
Hund	<i>kal</i>	<i>kal</i>	<i>kal</i>	<i>weranin</i>
Mond	<i>watiptaño, yēn</i>	<i>yēn, yin</i>	<i>mitan</i>	<i>waianwil</i>
Feuer	<i>wi</i>	<i>wi</i>	<i>wānap</i>	<i>wānap</i>
Rauch	<i>buri</i>	<i>burt</i>	<i>buri</i>	<i>burt</i>

Aus dieser Tabelle sieht man, daß die beiden südlichen Dialekte zusammen wieder eine Einheit bilden gegenüber den beiden nördlichen.

a) Der West-südwest-Kulin-Dialekt.

Das Gebiet dieses Dialektes scheint auf einen ziemlich engen Raum beschränkt zu sein¹; die Südgrenze ist wohl der Wannon-River, eine von Hamilton zum Mt. Talbot verlaufende Linie; wie weit nach Norden und Westen das Gebiet sich erstreckt, kann ich nicht feststellen.

Quellen.

d) S. E. PARKER, Ngenngenwurro Language, vicinity of the Pyrenees and the westward, in EYRE, Journals of Expeditions of Discovery, II, S. 399—402. Teilweise abgedruckt bei RK, 130 (vgl. 120—121), ganz abgedruckt bei BS, II, 167—169.

b¹) Anonyme, Mount Talbot Tribe, EIM, Nr. 2.

b²) Anonyme, Wannon Yarlook Tribe, EIM, Nr. 6.

c¹) C. M. TALBOT, Balmoral, Glenelg Tribe, BS, II, 83.

c²) P. LEDRMOUTH, Upper Wannon Tribe, Hamilton, BS, II, 84—85.

d¹) E. M. CURR, Tatiarra County², C, III, 458—459.

d²) ID., Morton Plains, C, III, 472—473.

d³) ID., Lake Wallace and neighbourhood, C, III, 476—477.

d⁴) ID., Glenelg above Woodford, C, III, 480—483.

d⁵) ID., Hamilton, C, III, 486—487.

d⁶) ID., Mount Rouse, native name *Kooloor*, C, III, 388—489.

Alle diese Quellen enthalten nur ganz kurze und teilweise recht unzuverlässige Wörterverzeichnisse; Angaben über die Grammatik fehlen gänzlich, so daß es also ausgeschlossen ist, einen nur einigermaßen genügenden Begriff von diesem Dialekt zu gewinnen.

b) Der Ost-südwest-Kulin-Dialekt.

Das Gebiet auch dieses Dialektes ist ein eng begrenztes. Es beginnt im Osten bei Daylesford am oberen Loddon-River, die Nordgrenze geht über Avoca nach Glenorchy am oberen Richardson-River bis nach St. Arnaud, wo die Westgrenze beginnt. Wie die Verbreitung nach Süden geht, ist nicht zu

¹ Da die Angaben in den Quellen vielfach äußerst spezialisiert sind, so ist es nicht möglich, die Grenzen des Gebietes ganz genau anzugeben, indem die zur Verfügung stehenden schon ziemlich eingehenden Karten die kleinen Ortschaften, Seen und Höhenzüge nicht enthalten, an welchen sich diese Quellen orientieren. Die hier gegebene Einteilung der Dialekte beruht auf einer erneuten sorgfältigen Untersuchung der Quellen, durch welche die auf der Karte gegebene Einteilung in 1, 2, 3, 4 mit grün punktierten Grenzen überholt bzw. verbessert wurde.

² Die Lokalisation dieser Quelle ist kaum richtig; so weit nach Norden hinauf finden sich Formen wie **baibamgoo* Frau, **baern* Mond nicht, wie sie diese Quelle bringt.

bestimmen. Sicher ist, daß noch jenseits der Dividing Range bei Mt. Emu der Dialekt anzutreffen ist; ob in einer Enklave oder in kontinuierlichem Zusammenhang mit dem Hauptgebiet, vermag ich nicht auszumachen.

Quellen.

- a¹) W. DENNIS, Glenorchy, Djappuminyon Tribe, BS, II, 79.
- a²) R. MC LACHLAN, Upper Richardson. BS, II, 80.
- a³) W. THOMAS, Avoca. BS, II, 80—81.
- a⁴) W. E. STRANBRIDGE, Daylesford, Upper Loddon, Monulgundeech Tribe. BS, II, 81—82.
- b¹) E. M. CURR, Natti-Yallook and Stuart Mill, C, III, 514—515.
- b²) S. WILSON, Mount Emu, C, III, 516—517.
- c) Rev. J. MATHEW, Ercildoune, JM, 205—272.
- d) R. H. MATHEWS, Lewurru Dialect, about St. Arnaud and vicinity. JPMNSW, XXXVII, 246—248.

Alle anderen Quellen außer *d* geben nur dürftige und ungenaue Wörterverzeichnisse; *d* verbessert die Sachlage hinsichtlich der Wörterverzeichnisse selbst nicht, bringt aber einige Angaben über die Grammatik.

c) Der Westnordwest-Kulin-Dialekt.

Das Gebiet dieses Dialektes ist ein ziemlich ausgedehntes. Wir finden die drei allgemeinen Angaben: „Wimmera District“, „county of Borung and surrounding“ und „Tatiarra Country“. Die Südgrenze wird bei Horsham sein, die Nordgrenze scheint den Murray-River aber nicht zu erreichen, sondern bei den Seen Albacutya und Werringa haltzumachen.

Quellen.

- a¹) Anonyme, Dialect Bewa Lake. EIM, Nr. 10.
- a²) Anonyme, Dialect Maal, South Australia. EIM, Nr. 11.
- b¹) Rev. F. A. HAGENAUER, A. HARTMANN, F. W. SPIESEKE: Grammar of Wimmera District, N. W. Victoria. BS, II, 39—48. Abgedruckt bei JM, 179—183.
- b²) Rev. W. SPIESEKE, Lake Hindmarsh, Kurm-me-lak Tribe. BS, II, 15—16, 76, 77—78, 96.
- b³) CH. WILSON, Horsham. BS, II, 77.
- c¹) W. HAYNES, Tatiarra Country. C, III, 456—457.
- c²) E. M. CURR, Lake Hindmarsh, Upper Regions Station, and Lower Wimmera. C, III, 474—475.
- d¹) R. H. MATHEWS, Tyattyalla, about Lakes Werringa and Albacutya, moiety of Victoria west of a line from Geelong through Bendigo northerly to Pyramid Hill, with exception of the frontages of the Murray R., from the latter place downwards¹. JPNSW, XXXVI, 77—84, 97—106. Ein kurzer Auszug hiervon in Bulletin et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris, t. IV (V^e sér.) [1903], S. 76—78.
- d²) ID., Buibatyalli Dialect, about Hopetown and Lake Hindmarsh. JPNSW, XXXVII, 249—250.
- d³) ID., Nundatyalli Dialect, extends northerly towards Horsham. JPNSW, XXXVII, 250.
- d⁴) ID., Wuttyabullak Language, county of Borung and surrounding country, eastern part of Victoria. PTGA, XVIII, 61—64.

Die hier vorliegenden Quellen sind bedeutend höher anzusetzen, als die der andern Dialekte. Wir haben hier sowohl ziemlich ausführliche Wörterverzeichnisse (*b¹*, *d¹*), als auch relativ eingehende grammatische Angaben (*b¹*, *b²*, *d¹*, *d²*, *d³*).

¹ Diese Angaben über die Verbreitung des Tyattyalla sind ganz sicher unrichtig, wie die hier vorgelegten übrigen Dokumente zur Evidenz dartun. Allenfalls richtig wären sie für die Verbreitung des gesamten West-Kulin, aber auch da würde noch manches auszusetzen sein.

d) Der Ostnordwest-Kulin-Dialekt.

Das Gebiet dieses Dialektes erstreckt sich zu beiden Seiten des Murray-River, auf der linken Seite im Osten angefangen bei Mt. Hope über das Gebiet des unteren Loddon-River bis Boort und Kerang, auf der rechten Seite von Deniliquin im Osten bis Moulamein im Westen.

Quellen.

a) E. S. PARKER, Burrapper Language, among the Mallegoondet in: EYRE, Journals of Expeditions of Discovery, II, 399—402. Teilweise abgedruckt bei RK, 130 (vgl. 120—121), ganz abgedruckt bei BS, II, 167—169.

b¹) G. HOUSTON, Gunbower. BS, II, 69—70.

b²) H. GODFREY und H. TAVERNES, Boort, Lower Loddon. BS, II, 82, 218.

c¹) E. M. CURR, Mirdiragoot Language (related to Wotti-Wotti¹), about 30 miles southerly from Swan Hill. CURR, III, 446—447.

c²) Bench of Magistrates of Moulmein, Moolamiin Language. C, III, 500—501.

c³) L. FAWCETT, Lake Boga. C, III, 502—503.

c⁴) E. M. CURR, Neighbourhood of Lake Boga, probably Moorerbab and the Lower Loddon. C, III, 504—505.

c⁵) J. MC CARTHY, Gonn Station, Murray R. C, III, 506—508.

c⁶) MICKIE and SANDY, Gunbower Station. C, III, 508—509.

c⁷) E. M. CURR, Mount Hope, Pangool Dialect. C, III, 510—511.

c⁸) ID., Kerang, Loddon R. C, III, 512—513.

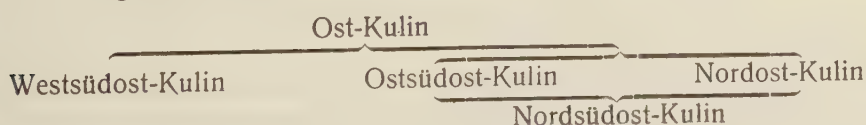
d) Rev. J. MATHEW, Gunbower. JM, 205—272.

e) R. H. MATHEWS, Bureba, both sides of Murray R., from Swan Hill upwards till met by the Wamba-wamba, Giāni-giani, Yabula-Yabula, Yota-yota. JPNSW, XXXVI, 172—175.

Bei diesem Dialekt befinden wir uns in der ungewöhnlichen Lage, grammatische Angaben (e), aber nur sehr begrenzte und ziemlich unsichere Wörterverzeichnisse zu besitzen.

II. Ost-Kulin.

Die Gruppierung innerhalb des Ost-Kulin verläuft in etwas auffälliger Weise. Es zeigen sich drei bzw. vier Dialekte; der vierte Dialekt ist kaum etwas anderes als eine Mischung zwischen zwei anderen. Wenn wir diese vier Dialekte geographisch benennen, so haben wir drei Süd-Dialekte und einen Nord-Dialekt. Obwohl aber die Süd-Dialekte von dem Nord-Dialekt (= Nordost-Kulin-Dialekt) durch hohe Gebirge, die Ausläufer der Australischen Alpen, getrennt sind, so ist doch ein engerer Zusammenhang des südöstlichen Dialektes (= Ostsüdost-Kulin-Dialekt) mit dem Nord-Dialekt vorhanden als mit dem südwestlichen Dialekt (= Westsüdost-Kulin-Dialekt, und der erwähnte Mischdialekt (= Nordsüdost-Kulin-Dialekt) ist nicht entstanden aus einer Berührung der beiden südlichen Dialekte, sondern eher des südöstlichen und des nördlichen Dialektes. Die gegenseitigen Beziehungen müßten also in folgendem Schema dargestellt werden:



¹ Unrichtig?

Die Abweichungen des Wortschatzes der vier Dialekte treten in folgender Tabelle zutage:

	West südost-K.	Ost südost-K.	Nord südost-K.	Nord ost-K.
Eins	<i>kuñmut, kuimuf</i>	<i>kambo(den)</i>	<i>kop, koptün</i>	<i>kuptün</i>
Zwei	<i>bulait</i>	<i>benderu</i>	<i>bolowin, bulabil</i>	<i>bulabil</i>
Haupt	<i>murk</i>	<i>kowon</i>	<i>kowon</i>	<i>kowon</i>
Brust	<i>furam, (*baab)</i>	<i>brimbrim</i>	<i>brimbrim</i>	<i>brimbrim</i>
Schenkel	<i>karip</i>	<i>diran</i>	<i>diran</i>	<i>diran</i>
Känguru	<i>koim</i>	<i>koim</i>	<i>koim</i>	<i>maram</i>
Hund	<i>kāl</i>	<i>yiranin, wiranin</i>	<i>yiranin, wiranin</i>	<i>wiranin</i>
Emu	<i>kawir</i>	<i>baraimal</i>	<i>baraimal</i>	<i>baraimal</i>
Falke	<i>naromgar, naropgar</i>	<i>bundil</i>	<i>bundil</i>	<i>bundil</i>
Sonne	<i>ye(r)n</i>	—	—	—
Wasser	<i>nobit, nobif</i>	<i>bān, bāën</i>	<i>bān, bāën</i>	<i>bān, bāën</i>
Erde	<i>dā</i>	<i>bīk</i>	<i>bīk</i>	<i>bīk</i>
Wind	<i>munmut (winmalin)</i>	<i>munmut</i>	<i>munmut</i>	<i>guriñ</i>
Stein	<i>la</i>	<i>lān</i>	<i>lan, mudir</i>	<i>mudir</i>

a) Der Westsüdost-Kulin-Dialekt.

Diesen Dialekt könnte man auch nach seinem einheimischen Namen Wuddyawuru (Woddowro, Witaoro usw.) benennen; denn er ist im wesentlichen die Sprache dieses Stammes, um die es sich hier handelt. Die Grenze seines Gebietes beginnt im Südwesten an der Küste bei Cape Otway, geht von da nach Norden bis Ballarat und Lake Burrumbeel, von da nach Osten bis Buniyong, von da nach Südosten den Werribee-River entlang bis zu seiner Mündung.

Quellen.

a) E. S. PARKER, Witaoro Language, neighbourhood of Buninyong and Barumbeel, bei EYRE, Journals of Expeditions of Discovery, II, 339—402. Teilweise abgedruckt bei RK, 130 (vgl. 120—122), ganz abgedruckt bei BS, II, 167—168.

b) Mr. WEDGE, Port Phillip, bei J. BONWICK, Port Phillip Settlement, London 1883, S. 247.

c) E. M. CURR, Moorabool, Jibberin Language, C, III, 518—519.

d) FR. TUCKFIELD und S. MOSSMANN, Woddowro, Geelong District. Report of the Seventh Meeting of the Australasian Association for the Advancement of Science, held at Sydney 1898, S. 846—872.

e) Mrs. DAVENPORT, Barrabool Tribe in „Letters from Victorian Pioneers“, ed. by TH. FRANCIS BRIDE. Melbourne 1899, S. 307—311.

f) J. MATHEW, Lal Lal. JM, 205—272.

g¹) R. H. MATHEWS, Wuddyawurru (and Tyapwurru) Dialects. JPNSW, XXXVI (1902), 84—86.

g²) ID., Wuddyawurru, Victoria: from Werribee R. to Ballarat, thence southerly via Lake Korangamite to Cape Otway, thence by the coast back to Werribee R. ZE, XXXVI (1904), 729 ff.

Die in f und g² gelieferte Masse an Wortmaterial ist verhältnismäßig groß, und d und g² liefern auch eine kurze Skizze der Grammatik.

b) Der Ostsüdost-Kulin-Dialekt.

Auch diesen Dialekt kann man mit einem bestimmten einheimischen Namen benennen, er ist die Sprache des Stammes Bunurong. Sein Gebiet geht von Western Port am Ausgang der Bay von Melbourne (Port Phillip) im Süden die Ostküste der Bay entlang bis Mordiyalloc und entfernt sich dann vom Ufer dem Oberlauf des Yarra entlang bis Healesville am Fuß des Gebirges.

Quellen.

a) D. BUNCE, Language of the Aborigines of the Colony of Victoria and other Australian Dialects etc., Melbourne 1851, S. 1—49 (Dandenong Ranges to Western Port, Yarra Yarra R.). Eine Umarbeitung dieses Vokabulars (Englisch-Australisch in Australisch-Englisch) bei BS, II, 133—153. Auszüge aus dem Vokabular bei ¹ D. BUNCE, Australian Reminiscences of twenty three years' wanderings in Tasmania and the Australias, Melbourne 1857, S. 71—75; ² JAI II, 284 ff; ³ RK, 122—129; ⁴ C, III, 532—533.

b¹) W. THOMAS, Boonoorong or Coast Tribe, Western Port. BS, II, 90—91.

b²) J. GTEEN, Upper Yarra. BS, II, 98.

b³) W. THOMAS, Melbourne Tribe, Mort Noular. BS, II, 118—133. Ein Teil davon in JAI 88.

c) E. M. CURR, Healesville, Upper Yarra, Ooroongie Language. C, III, 530—531.

d) Rev. J. MATHEW, Yarra R. JM, 205—272.

Die Quelle *a* enthält allerdings ziemlich viel Wortmaterial von hinreichender Zuverlässigkeit, aber nur wenige grammatikalische Angaben, ein Mangel, dem auch durch die übrigen Quellen nicht abgeholfen wird, die nur dürftige Wörterverzeichnisse bringen.

c) Der Nordsüdost-Kulin-Dialekt.

Der einheimische Name, mit dem man auch hier den Dialekt bezeichnen kann, ist Woiwurru (Woiwurrung). Sein Gebiet breitet sich aus am Nordrand der Bay von Melbourne (Port Phillip), beginnend im Westen am Werribee-River, im Norden bis an das Gebirge, im Osten bis Mordiyallook reichend.

Quellen.

a) G. H. HAYDON, Woeworong, Boonoorong and Barrable Tribes, neighbourhood of Port Phillip. G. H. HAYDON, Five Years Experiences in Australia Felix. London 1846, S. 169.

b) J. GREEN, Woeeewoorong or Yarra Tribe. BS, II, 90, 99—115. Ein kurzer Auszug in JPNWSW, XIII (1879), 81—82.

c) E. M. CURR, Mordiyallook. C, III, 534—535.

d) R. H. MATHEWS, Woiwurru, on the Yarra, Saltwater and Werribee RR., extending from the main dividing range southerly to the sea coast at Geelong, Melbourne and Western Port ¹ (there named Bünwurrön). JPNWSW, XXXVI (1902), 90—92, XXXVII (1903) 244.

Hier bringt sowohl *b* als *d* einige grammatikalische Angaben und *b* außerdem ein verhältnismäßig reichliches und zuverlässiges Wörterverzeichnis.

d) Der Nordost-Kulin-Dialekt.

Der einheimische Name dieses Dialektes ist Taunguwurru (Thaguwurru, Taungurong etc.). Sein Gebiet umfaßt die Stromgebiete des Goulburn, des Campaspe- und des Ovens-River und das Südufer des Broken-River, reicht im Süden bis an das Gebirge, im Norden aber nicht bis an den Murray, dessen linkes Ufer dort vielmehr von den Bangerang besetzt gehalten wird.

Quellen.

a) S. E. PARKER, Thongworong or Goulburn Natives, language north of Mounat Alexander and on the Campaspe, bei EYRE, Journals of Expeditions of Discovery, II, 399—402. Abgedruckt bei BS, II, 167—169, teilweise bei RK, 130 (vgl. 120—121).

b) Anonyme, Lake Tyers Tribe, North Gippsland ². EIM, Nr. 8.

¹ Diese Angaben sind unrichtig. MATHEWS begreift hier nicht nur den Bunurong-Dialekt im Osten, sondern teilweise auch den Wuddyawuru-Dialekt im Westen mit ein.

² Diese Angabe ist natürlich höchstens in dem Sinne möglicherweise richtig, daß einzelne Angehörige des Taungwarra-Stammes auf irgend eine Weise einmal nach Nord-Gippsland gelangten und dort ausgefragt wurden. Vgl. dazu den Fall unten S. 1040 bei Kurnai.

c) E. M. CURR, Seymour to Murchison, part of Goulburn R., Whroo usw. Ngooraialum Language. C, III, 525—529.

d) Rev. J. MATHEW, Broken R. JM, 205—272.

e) R. H. MATHEWS, Thaguwurru, country trained by the Goulburn, Campaspe and Ovens RR., exclusive of a strip along the valley of the Murray, on the south as to the main dividing range. JPNSW, XXXVI, 86—90.

Hier bringt *e* eine Skizze der Grammatik, aber der Wortschatz, den die übrigen Quellen beisteuern, ist nicht sehr bedeutend und teilweise unexakt.

E. Das Kurnai.

Die selbständige Stellung des Kurnai ist zu Beginn der Untersuchung über die Sprachen von Victoria schon genügend dargelegt worden (s. oben S. 1029). In sich selbst läßt das Kurnai keinerlei dialektische Gliederungen erkennen, sondern weist die weitestgehende Einheit auf. Die in dem vorhandenen Material hervortretenden Verschiedenheiten finden sich nur in einer Quelle¹, und da ist es sicher, daß hier Sprachenmaterial ganz verschiedener Stämme miteinander vermengt worden ist, vielleicht in der Weise, daß der betreffende Eingeborne, der abgefragt wurde, gar kein Kurnai, sondern ein West-Kulin war, der Kurnai redete, aber ständig Wörter seiner eigenen Sprache untermengte.

Die so weitgehende Einheitlichkeit des Kurnai ist erstaunlich, da sein Gebiet doch ziemlich bedeutend ist, es umfaßt ganz Gippsland. Allerdings ist dasselbe wohl hinter hohen, zerklüfteten Gebirgen gelegen, in sich selbst aber doch wenig gegliedert und alle seine Teile in leichter Verbindung mit einander, so daß ein beständiger Kontakt der einzelnen Teilgebiete möglich ist.

Quellen.

a¹) W. THOMAS, Flooding Creek and Bushy Park. BS, II, 91—92.

d²) Rev. F. A. HAGENAUER, Lake Wellington: 1. Tarrawarrackel Tribe; 2. Wollum, or Wolloom, Woolloom; 3. Bellumbellum; 4. Moomoo and Ngattban. BS, II, 92—93, 97—98.

a³) Rev. BULMER, Bundhul (Bundah Wark Kani, Swan Reach Tribe, Lake Tyers. BS. II, 15, 16, 24—39, 93—97.

a⁴) A. W. HOWITT, Brabrolong and neighbouring Tribes. BS, II, 48—49.

b¹) Rev. J. BULMER, Brabrolong, Lake Tyers. C, III, 549—551.

b²) E. M. CURR, Brabrolong. C, III, 552—553.

b³) Rev. F. A. HAGENAUER, Brabrolong². C, III, 554—555.

b⁴) Rev. J. BULMER, Snowy R. C, III, 560—561.

c) Rev. J. MATHEW, Gippsland. JM, 205—272.

d) R. H. MATHEWS, Brabirrawillung-Kurnai, from Mitchell R. to the Tambo, with exception of a strip along the sea-coast. JPNSW, XXXVI, 92—106.

Im ganzen genommen liegen nur Wörterverzeichnisse von geringem Umfang vor, und nur *d* und *a*³ bringen eine ganz kurze Skizze der Grammatik, so daß wir im ganzen über das Kurnai, in dem wir eine der ältesten australischen Sprachen zu erblicken haben, nur sehr unbefriedigend unterrichtet sind. Was hier noch gerettet werden könnte, sollte mit aller Beschleunigung in erschöpfendem Maße getan werden.

¹ S. unten: Quellen *b*³.

² Diese Quelle enthält mindestens zur Hälfte Wörter aus der Buandik-Sprache.

F. Einige Angaben zur Vergleichung der Victoria-Sprachen untereinander.

a) Lautverhältnisse.

Der vokalische Anlaut ist in all diesen Sprachen sehr selten oder fehlt ganz. Dagegen können alle einfachen Konsonanten im Anlaut stehen, auch *l*. Bezüglich *r* ist die Sache zweifelhaft. Es kommen nämlich in fast allen Victoria-Sprachen — ausgenommen etwa Kolijon, Piangil und einige Dialekte des West-Kulin — auch Konsonantenverbindungen vor, besonders solche mit *r*: *kr*, *tr*, *pr*, *mr* und *wr*. In der Verbindung *wr* nun scheint *w* nur äußerst flüchtig ausgesprochen zu werden, so daß manche Quellen das *w* überhaupt nicht angeben. Das ist besonders häufig beim Kurnai der Fall, z. B. *rūkut* Frau, neben *wrūkut*. Im Kurnai finden sich auch Verbindungen mit *l*: *kl*, *pl*, *ml*.

Der Auslaut ist rein vokalisches in dem vom Narrinyeri beeinflussten Piangil, und zwar stereotyp *i*, *e* oder *o* (*u*); die Possessivsuffixe, die an die Substantive angefügt werden, haben indes auch dort konsonantischen Auslaut. In der übrigen großen Masse der Victoria-Sprachen dagegen ist neben freiem vokalischem Auslaut auch der sonantische (*n*, *ñ*, *ŋ*, *m*, *r*, *l*), der einfach-konsonantische (*k*, *č*, *t*, *p*) aller Arten und mehrfache Arten doppelkonsonantischer Verbindungen (*lk*, *rk*, *rt*, *rp*, *rn*) zulässig, so daß diese Victoria-Sprachen die freiesten Auslautgesetze unter allen australischen Sprachen besitzen.

Im Inlaut sind Konsonantenverbindungen selten, besonders die von *l*+Explosiven; *ld* (*lt*) fehlt.

b) Grammatik.

I. Pronomen personale.

West-Buandik ¹	Ostsüdwest-Kulin (Lewurru)	Westnordwest-Kulin ²	Ostnordwest-Kulin
Singular			
1. <i>natšo</i>	<i>wanek</i>	<i>wallunek</i>	<i>nat</i>
2. <i>nūro</i>	<i>wanin</i>	<i>wallunin</i>	<i>nin</i>
3. <i>nuan</i>	<i>wanuk</i>	<i>wallunuk</i>	<i>malu</i>
Plural			
1. { inkl. <i>natšohē</i> ³ exkl. <i>natšowillē</i>	die übrigen Formen ähnlich Tyattyalla	<i>wallunurrak</i> <i>wallunandak</i> <i>wallunuddak</i> <i>wallunennak</i>	<i>yanur</i> <i>yandan</i> <i>nut</i> <i>malunulik</i>
2. <i>nutpuer</i> (<i>nutpaler</i>)			
3. <i>nunba</i> (<i>nunpaler</i>)			
Dual			
1. { inkl. <i>natšohal</i> exkl. <i>natšowillal</i>	die übrigen Formen ähnlich Tyattyalla	<i>wallunul</i> <i>wallunulluk</i> <i>wallunula</i> <i>wallunulla</i>	<i>nal</i> <i>nalun</i> <i>nulen</i> <i>malubulak</i>
2. <i>nutpul</i>			
3. <i>nungul</i>			
Trial			
1. { i. <i>natšohē-wun</i> e. <i>natšowillē-wun</i>	Trial = Plural + <i>kullik</i>	Trial = Plural + <i>kullik</i>	— — —
2. <i>nutpuer-wun</i>			
3. <i>nunba-wun</i>			

¹ Das von Ost-Buandik hier vorhandene Material ist unvollständig und zu unverlässig, um es hier anführen zu können.

² Die hier gegebenen Formen sind die des Wuttyabaluk. Das Tyattyalla hat statt des ständig wiederkehrenden Possessivpräfixes *walu(n)* das Präfix *yur*.

³ SMITH kennt nicht den Unterschied von inklusiver und exklusiver Form, der erst von R. H. MATHEWS konstatiert wurde, und hat für 1. Pers. Plur. nur die eine Form **ngatha*.

West-südost-K.	Nordsüdost-K.	Nordost-K.	Kurnai
Singular			
1. <i>banek</i>	<i>wan</i>	<i>wan</i>	<i>naiu</i>
2. <i>banin</i>	<i>war</i>	<i>war</i>	<i>nindu</i>
3. <i>banuk</i>	<i>maiñé</i>	<i>muñi</i>	<i>nunga</i>
Plural			
1. { i. <i>banaduk</i> e. <i>banwudak</i>	<i>*wy-jak</i> —	<i>wanañin</i> <i>wanañihu</i>	— —
2. <i>banūt</i>	—	<i>waturabil</i>	—
3. <i>bananak</i>	<i>*jūnūboolin</i>	<i>muñigažan</i>	—
Dual			
1. { i. <i>banal</i> e. <i>banalluk</i>	<i>*wy</i> —	<i>wanül</i> <i>wanūn</i>	— —
2. <i>banbula</i>	—	<i>wabül</i>	—
3. <i>banbullar</i>	—	<i>muñibulabil</i>	—
Trial			
Trial = Plural + <i>kullik</i>	— —	Trial = Plural + <i>baiap</i>	— —

Es tritt deutlich hervor, daß von einem eigentlichen (organisch gebildeten) Trial nicht die Rede sein kann; was als Trial angeführt wird, ist überall nichts anderes als die Verbindung des Plurals mit einer Form, die „drei“ bedeuten muß, wenn auch ein Zahlwort für „drei“, welches mit diesen Formen in Beziehung stände, jetzt nicht mehr angeführt wird. Über die Bildung des Dual und Plural werde ich erst in der zusammenfassenden Übersicht über die sämtlichen australischen Sprachen mich verbreiten.

Hervorzuheben ist, daß die Personalpronomina fast aller drei Dialekte des Kulin — Ostnordwest-Kulin ausgenommen — nichts anderes sind als Nominalformen, wahrscheinlich von der Bedeutung „selbst“, die ein Possessivsuffix angefügt haben.

II. Possessivum.

West-Buandik	Ostnord- west-Kulin	West-süd- ost-Kulin	Nordsüd- ost-Kulin	Nordost- Kulin	Kurnai
Singular					
1. <i>-añ</i>	<i>yek-aiuk</i>	<i>-ik</i>	<i>-ik</i>	<i>nugàlik</i>	<i>-niža</i>
2. <i>-un (on, in)</i>	<i>nind-aiuk</i>	<i>-in</i>	<i>-in</i>	<i>nugalin</i>	<i>-nina</i>
3. <i>-un</i>	<i>maigunef</i>	<i>-uk</i>	} mask. <i>*jin</i> fem. <i>*too</i>	<i>nugalo</i>	<i>nân</i>
Plural					
1. { i. —	<i>yanurêuk</i>	—	—	<i>nugalnañin</i>	—
{ e. —	<i>yandêuk</i>	—	—	<i>nugalnañu</i>	—
2. —	<i>nâtêuk</i>	—	—	<i>nugalnât</i>	—
3. —	<i>nugatguligaf</i>	—	—	<i>nugaložan</i>	—
Dual					
1. { i. —	<i>nal-aiuk</i>	—	—	<i>nugalnul</i>	—
{ e. —	<i>nalunuk</i>	—	—	<i>nugalnun</i>	—
2. —	<i>nulaiuk</i>	—	—	<i>nugalbul</i>	—
3. —	<i>magatbulagaf</i>	—	—	<i>nugalbullain</i>	—

Daß bei West-Buandik, Westsüdost-Kulin und Nordsüdost-Kulin Formen für Plural und Dual nicht angegeben sind, besagt nicht, daß sie in diesen Sprachen fehlten, sondern eben nur, daß die betreffenden Berichterstatter sie nicht mitgeteilt haben.

In allen Victoria-Sprachen, höchstens Piangil ausgenommen, werden die Possessivbezeichnungen (den Namen für Körperteile und Verwandtschaftsgrade unmittelbar, den übrigen Substantiven mittelbar) suffigiert. Nur im Ostnordwest-Kulin werden sie präfigiert.

III. Pronomen interrogativum.

	West-Buandik	Westnord-west-K.	Ostnord-west-Kulin	Westsüd-ost-Kulin	Nordost-Kulin	Kurnai
wer?	<i>nanuin</i>	<i>wiña</i>	<i>wiñar</i>	<i>wela</i>	<i>yinarop</i>	<i>naninde</i>
was?	<i>nuñ</i>	<i>ñaño</i>	<i>nañu</i>	<i>mina</i>	<i>nuñin</i>	<i>nanma</i>

IV. Substantivum.

Von einigen Sprachen liegen Formen vor, die in ähnlich unorganischer Weise, wie sie bei der Bildung des Trials der Personalpronomina sich zeigt, einen Plural, Dual (und Trial) gebildet haben:

	West-Buandik	Westnord-west-Kulin	Ostnord-west-Kulin	Westsüd-ost-Kulin	Nordost-Kulin	Kurnai
	„Mann“	„Mann“	„Opossum“	„Bumerang“	„Känguru“	„Känguru“
Sing.	<i>druai</i>	<i>wufu</i>	<i>wille</i>	<i>wanim</i>	<i>marum</i>	<i>dira</i>
Dual	<i>drualara</i>	<i>wufubuliñ</i>	<i>willebule</i>	<i>wanimbuliñ</i>	<i>marumbulañ</i>	<i>dirabulun</i>
Plural	<i>drualabañ</i>	<i>wufugefaul</i>	<i>willebarak</i>	<i>waningefaul</i>	<i>marumbuladhuin</i>	<i>dirawamba</i>
Trial	<i>druaiwawun</i>	<i>wufukullik</i>	<i>willebarak-kulik</i>	<i>wanimkullik</i>	<i>marumbaip</i>	

Wie man sieht, ist überall die Trial-Partikel identisch mit der beim Pronomen personale gebrauchten. Man könnte deshalb zweifeln, ob in den Formen hier bei West-Buandik, Westnordwest-Kulin, Westsüdost- und Nordost-Kulin nicht die Trial-Partikel an den vollen Plural gefügt werden müßte, wie es bei Ostnordwest-Kulin ja auch tatsächlich der Fall ist.

Beim Genitiv ist zu unterscheiden. Der durch ein eigenes Suffix gebildete Genitiv steht vor dem zu bestimmenden Wort; so West-Buandik:

druai-anat gettup-gettup-mun des Mannes Bumerang
Mann-s Bumerang - sein

Wird dagegen der Genitiv durch bloße Stellung ausgedrückt, so steht der Genitiv nach; so ebenfalls West-Buandik:

nalla-nanna Bart *nalla-burp* Kopfhair
Haar des Kinnes Haar des Kopfes

Und so in allen Sprachen von Victoria.

c) Vergleichendes Wörterverzeichnis.

(Siehe SS. 1044 ff.)

	Mann (eingeboren)	Weib	Bins	Zwei
A. Buandik				
I. West-Buandik	<i>druai</i>	<i>kinenul (?)</i> , <i>bulle-</i>	<i>wando</i>	<i>bolif, boat</i>
II. Ost-B. { a) N.-O.-B.	<i>koloñ</i>	<i>nerangurk</i> [<i>bulle</i>	<i>kaiap</i>	<i>bolaiñ</i>
b) S.-O.-B.	<i>mar(a)</i>	<i>danambul, danambur</i>	<i>kaiapa</i>	<i>bolaiña</i>
B. Kolijon	<i>*mandef, *tharong</i>	<i>*nodnoat</i>	—	<i>bulad</i>
C. Piangil	<i>wutongi, wuñi</i>	<i>laiurki, laiu</i>	<i>yaitna, kaiab(i)</i>	<i>bulaiñi, bulaiñilla</i>
D. Kulin				
I. West-Kulin				
a) Westsüdwest-K. .	<i>kuli, baan, ben</i>	<i>bainbango</i>	<i>kaiap</i>	<i>bulaiñ</i>
b) Ostsüdwest-K. .	<i>kuli, (wofa)</i>	<i>baiñbango, tura</i>	<i>kaiap</i>	<i>bulaiñ</i>
c) Westnordwest-K. .	<i>wufo, wufa</i>	<i>lai(a)ruk</i>	<i>kaiap</i>	<i>bulaiñ</i>
d) Osnordwest-K. .	<i>kuli, bean, wufu</i>	<i>lai(a)ruk</i>	<i>kaiap(min)</i>	<i>bulaiñ(a)</i>
II. Ost-Kulin				
a) Westsüdost-K. .	<i>kuli</i>	<i>ba(i)gurk</i>	<i>kuñmut, kuimut</i>	<i>bulaiñ</i>
b) Ostsüdost-K. . .	<i>kulin</i>	<i>ba(i)guriñk</i>	<i>kambu(den)</i>	<i>benderu</i>
c) Nordsüdost-K. . .	<i>kuliñ</i>	<i>bagaruk</i>	<i>koptun, (kop)</i>	<i>bollowin, bolabel</i>
d) Nordost-K. . . .	<i>kulin</i>	<i>badur</i>	<i>koptun, kop [bin]</i>	<i>bulabil [wan]</i>
E. Kurnai	<i>kanai, bra</i>	<i>wĩkut</i>	<i>kutob(an) (*ngoona-</i>	<i>bulum(an) (*tan-</i>
	Mund	Zahn	Zunge	Bart
A. Buandik				
I. West-Buandik	<i>lõ</i>	<i>dana</i>	<i>tale, towe, ta'e</i>	<i>nalanunna</i>
II. Ost-B. { a) N.-O.-B.	<i>nulon</i>	<i>danan</i>	<i>talañ</i>	<i>narañ</i>
b) S.-O.-B.	<i>nulon, worun</i>	<i>danan</i>	<i>talañ</i>	<i>narañ</i>
B. Kolijon	<i>worun</i>	—	—	<i>bon-woro</i>
C. Piangil	<i>wurungi, wurungo</i>	<i>narogi, narogu, lian-</i>	<i>falañgi, falañgo</i>	<i>narangi, naiango</i>
D. Kulin		<i>[gi]</i>		
I. West-Kulin				
a) Westsüdwest-K. .	<i>kũ(r)n</i>	<i>lĩa</i>	<i>fali</i>	<i>nañi</i>
b) Ostsüdwest-K. .	<i>wuru</i>	<i>lĩa</i>	<i>fali</i>	<i>nañi</i>
c) Westnordwest-K. .	<i>farp</i>	<i>lĩa</i>	<i>fali</i>	<i>nañi</i>
d) Osnordwest-K. .	<i>farp, wuru</i>	<i>lĩa</i>	<i>fali</i>	<i>nañi</i>
II. Ost-Kulin				
a) Westsüdost-K. .	<i>wuru</i>	<i>lĩa</i>	<i>felan</i>	<i>nali, nari, yari</i>
b) Ostsüdost-K. . .	<i>wuru</i>	<i>lĩan</i>	<i>felan</i>	<i>yara nandak</i>
c) Nordsüdost-K. . .	<i>wurun, nandak</i>	<i>lĩan</i>	<i>felan</i>	<i>yara nandak</i>
d) Nordost-K. . . .	<i>wuru</i>	<i>lĩan</i>	<i>felan</i>	<i>narnan</i>
E. Kurnai	<i>kāl</i>	<i>nandak</i>	<i>felan</i>	<i>yañ</i>

der Victoria-Gruppe.

Drei	Kopf	Kopfhaar	Auge	Nase
I. <i>bolifba wando, wra-</i>	<i>bup</i>	<i>nalla</i>	<i>mir</i>	<i>gaw(u)</i>
II. { a) <i>*palini [wun]</i>	<i>kolan</i>	<i>nalau</i>	<i>miru, miru</i>	<i>gabun</i>
b) <i>poli(t)mea</i>	<i>bim</i>	<i>narat</i>	<i>miru, miru</i>	<i>gabun</i>
—	<i>morok</i>	<i>kan-morok</i>	[bo] <i>mir</i>	<i>kon</i>
2+1	<i>bu(i)pi, boebo</i>	<i>na(r)a-buipi, na-boe-</i>	<i>maŋgi, maingo</i>	<i>daŋgi, daŋdo</i>
I.				
a) <i>bulaif bo kaiap</i>	<i>burp, drup</i>	<i>nara (-burp)</i>	<i>mir</i>	<i>kā</i>
b) <i>bulaif bo kaiap</i>	<i>burp</i>	<i>nara (-burp)</i>	<i>mir</i>	<i>kā</i>
c) <i>bulaif bo kaiap</i>	<i>burp</i>	<i>nara (-burp)</i>	<i>mir</i>	<i>kā</i>
d) <i>bulaif ba kaiap</i>	<i>burp, mura</i>	<i>nara</i>	<i>mir(n)</i>	<i>kā</i>
II.				
a) 2+1, (*kurtgooin)	<i>murk</i>	<i>nar-murk</i>	<i>mir</i>	<i>kān</i>
b) <i>b. ba kambo</i>	<i>kawon</i>	<i>yarra (-kowon)</i>	<i>miru</i>	<i>kān</i>
c) 2+1	<i>kawon</i>	<i>yarra (-kowon)</i>	<i>miru</i>	<i>kān</i>
d) 2+1	<i>kawon</i>	<i>yiri (-kowon)</i>	<i>miru</i>	<i>kān</i>
2+1	<i>bruk, bruk (*kowat)</i>	<i>lit</i>	<i>mirt</i>	<i>kun</i>
Ohr	Hand	Bauch	Brust	Schenkel
I. <i>wrun, w(r)a</i>	<i>murna</i>	<i>bule, bui</i>	<i>bap, (murdaŋ)</i>	<i>karip, (*prum, *bra-</i>
II. { a) <i>wiru</i>	<i>murran</i>	<i>buluŋ (werran)</i>	<i>naban</i>	<i>karip, pŋn [ni]</i>
b) <i>wiru, wiru</i>	<i>murran</i>	<i>dogon</i>	<i>naban</i>	<i>karip, pŋn</i>
<i>wer</i>	<i>ma</i>	<i>wara(u)</i>	<i>brembrem</i>	<i>kare</i>
<i>wimboli, wimbolo, fo-</i> <i>[lāndi, folando]</i>	<i>manaugi, manango</i>	<i>belangi, belango, wi-</i> <i>[fobi, wifobu]</i>	<i>koimbi, kutabi, tandio</i>	<i>kiripi, taiŋgi, barabi,</i> <i>[barabo]</i>
I.				
a) <i>wŋmbul</i>	<i>maŋa</i>	<i>bili u. a.</i>	<i>kurm, kŋm</i>	<i>karip</i>
b) <i>wŋmbul</i>	<i>maŋa</i>	<i>bili, (wufop)</i>	<i>kurm, *karbok</i>	<i>karip [nyóo, *kra]</i>
c) <i>wŋmbul</i>	<i>maŋa</i>	<i>bili</i>	<i>kurm</i>	<i>karip (*mulul, *da-</i>
d) <i>wŋmbul</i>	<i>manna</i>	<i>bili, wifap</i>	<i>kurm, ŋan</i>	<i>karip, kā</i>
II.				
a) <i>wiru</i>	<i>murnan</i>	<i>don (*pritch)</i>	<i>furam, (*baab)</i>	<i>karip</i>
b) <i>wirŋ</i>	<i>murnan</i>	<i>boif</i>	<i>brimbrim</i>	<i>diran</i>
c) <i>wirŋ</i>	<i>murnan</i>	<i>buiŋ, bābāgun</i>	<i>brimbrim</i>	<i>diran</i>
d) <i>wirŋ</i>	<i>murnan</i>	<i>bodŋn, bābāgun</i>	<i>brimbrim, bŋrin</i>	<i>derin</i>
<i>wirin</i>	<i>bret (*narrungnun,</i> <i>gnarranman)</i>	<i>buluŋ</i>	<i>bāk, ben</i>	<i>deran</i>

	Fuß	Knochen	Blut	Haut
A. Buandik				
I. West-Buandik	<i>finna</i>	<i>baa, bee, bē, bī</i>	<i>gammar (kro)</i>	<i>murn</i>
II. Ost-B. { a) N.-O.-B.	<i>finan</i>	<i>bagañ (nergañ)</i>	<i>*kerkoorn, gammar</i>	<i>miŋ</i>
b) S.-O.-B.	<i>finan</i>	<i>bagañ</i>	<i>kerik</i>	<i>miŋ, murn</i>
B. Kolijon	<i>kenon</i>	—	—	—
C. Piangil	<i>finagi, finago, mam-</i>	<i>bimbi, bembo, kalki,</i>	<i>kurki, kurko</i>	<i>meti, mefo, luko</i>
D. Kulin	<i>beri</i>	<i>kalko</i>		
I. West-Kulin				
a) Westsüdwest-K. .	<i>finna</i>	<i>kālk</i>	<i>kurk</i>	<i>miŋ</i>
b) Ostsüdwest-K. . .	<i>finna</i>	<i>kālk</i>	<i>kurūk</i>	<i>miŋ(uk)</i>
c) Westnordwest-K. .	<i>finna</i>	<i>kālk (ben)</i>	<i>kūrūk</i>	<i>miŋ(ik), (wartip)</i>
d) Ostnordwest-K. .	<i>finna</i>	<i>kālk, māder(uk)</i>	<i>kurk</i>	<i>miŋ, (talan)</i>
II. Ost-Kulin				
a) Westsüdoŝt-K. . .	<i>finnan</i>	<i>guruk</i>	<i>kurk</i>	<i>miŋ, tala(n)</i>
b) Ostsüdoŝt-K. . . .	<i>finnan</i>	<i>nilon</i>	<i>kurk, kulmul</i>	<i>*tatbee, *paap</i>
c) Nordŝüdoŝt-K. . .	<i>finnan</i>	<i>nilan, *ngem</i>	<i>kurk, kānmul</i>	<i>morok, *daap</i>
d) Nordoŝt-K.	<i>finnon</i>	<i>kalk(o)</i>	<i>kurk</i>	<i>marok</i>
E. Kurnai	<i>fañ</i>	<i>brin</i>	<i>kūruk kāndobarra</i>	<i>yuñ</i>
	Emu	Krähe	Habicht	Schwan
A. Buandik				
I. West-Buandik	<i>kowir, kraba</i>	<i>wā</i>	<i>niri</i>	<i>gunawarr(a)</i>
II. Ost-B. { a) N.-O.-B.	<i>kapin</i>	<i>wān</i>	<i>ñianara</i>	<i>gunawarra</i>
b) S.-O.-B.	<i>kapin, baraimal</i>	<i>wā, wān</i>	<i>ñianara</i>	<i>gunawarra</i>
B. Kolijon	<i>pori(n)mul</i>	—	—	—
C. Piangil	<i>buraimali, kawingi,</i>	<i>wilateli, wangi</i>	<i>waiapili</i>	<i>dunabogi, gunawarra</i>
D. Kulin	<i>[*thungati</i>			
I. West-Kulin				
a) Westsüdwest-K. .	<i>kowir, yowir</i>	<i>wā</i>	<i>wɪpil</i>	<i>kunuwàrra</i>
b) Ostsüdwest-K. . .	<i>yawir</i>	<i>wā</i>	<i>wɪpil</i>	<i>kunuwarra</i>
c) Westnordwest-K. .	<i>kawir</i>	<i>wā</i>	<i>wɪpil</i>	<i>kunuwarra</i>
d) Ostnordwest-K. .	<i>kowir</i>	<i>wā</i>	<i>wɪpil</i>	<i>kunuwarra</i>
II. Ost-Kulin				
a) Westsüdoŝt-K. . .	<i>kāwir</i>	<i>wā</i>	<i>*ngarapgar, *nga-</i>	<i>kunuwarra</i>
b) Ostsüdoŝt-K. . . .	<i>baraimal</i>	<i>wān</i>	<i>bundil [romgar</i>	<i>kunuwarra</i>
c) Nordŝüdoŝt-K. . .	<i>baraimal</i>	<i>wān</i>	<i>bundil</i>	<i>kunuwarra</i>
d) Nordoŝt-K.	<i>baraimal</i>	<i>wān</i>	<i>bundil</i>	<i>kunuwarra</i>
E. Kurnai	<i>mayuwëra</i>	<i>narugul, waggara</i>	<i>kūnamerun</i>	<i>gidai</i>

Exkrement	Känguru	Opo-sum	Hund (zahmer)	Hund (wilder)
I. kunna	kuraa, kurē	kuramo	kāl	ganafum
II. { a) kunnan	kurañ	kuramuk	kāl (yopaf)	—
{ b) kunna(u)	kurañ	kuramuk, pief	kāl, burnun	—
—	kora	bono	nāndo	—
kunangi, kunango	koraugi	bondendi, wilangi	kali, werangi,} *teri-lumbi	—
I.				
a) kunna	kura, kure (*min-	willi (kuramuk)	kāl, wilkar	—
b) kunna	kura [dyun)	wille	kāl, wilkar	—
c) kunna	mindun, kore	wille	kāl (wilkar)	—
d) kunna	kura, kure	wille	wiranan	—
II.				
a) kunnan	koim	wallart	kāl	—
b) kunnan	koim	wallert	weranen	—
c) kunnan	koim	wallert	weranen	—
d) kunnan	maram	wallert	yeranen	—
E. kyanan	firra	wadan	bāñ	mirrigan, nurañ
Bl	Fliege	Sonne	Mond	Feuer
A.				
I. kula, kua, kuir	kuran	karo	dungam, burtbui	warnap
II. { a) kulē	kuran	tirin	dangit, barembuke	wiñ
{ b) mirk	kuran	tir(i)n, nanun	tarro, bariñanin, kun-	wiñ
B. —	—	na	bādbād [daruk	wiñ
C. maiki, mirko	bifi	naiangi, nowingi	tarongi, miteyan	wanabi, wimbi
D.				
I.				
a) mirk	bifik	nawi, (*irangool)	yē(r)n, (waitiptañu)	wi
b) mirk, bumbum	bifik (muru)	nawi	yēn	wī
c) mirk	bifik	nawi	mifen (*motmut)	wañap, wī
d) mirk	bifik	nowi	wañwil (mifen)	wannap
II.				
a) —	tofot [burra	miri	ye(r)n (*minyan)	wiñ, win
b) dirandir	*birmabuk, *kurum-	nawañ	menjan	wiñ
c) dirandir	*kaaragak, *gama-	nammai, nawin	me(r)njan	wiñ
gooen				
d) dirandil	kargorak (*moono-	nammai	me(r)njan	wiñ
E. buyan	bīan, narrun [loo)	wurin	wañ, nirran	tawer(a), gumbalon

	Rauch	Wasser	Erde	Wind
A. Buandik				
I. West-Buandik	<i>buluñ</i>	<i>bare, bari</i>	<i>mírat</i>	<i>nerefa</i>
II. Ost-B. { a) N.-O.-B.	<i>doon</i>	<i>baref</i>	<i>mirin</i>	<i>narefak</i>
{ b) S.-O.-B.	<i>doon</i>	<i>baref</i>	<i>mirin</i>	<i>nunduk</i>
B. Kolijon	—	<i>kan</i>	<i>ta</i>	—
C. Piangil	<i>buti, buringi</i>	<i>katini, kaini</i>	<i>tangi</i>	<i>wilangi</i>
D. Kulin				
I. West-Kulin				[<i>nundi</i>]
a) Westsüdwest-K. .	<i>bori</i>	<i>katin</i>	<i>tā</i>	<i>maia, mirin, wātwa</i>
b) Ostsüdwest-K. . .	<i>burt</i>	<i>katin</i>	<i>tā</i>	<i>maia, merin</i>
c) Westnordwest-K. .	<i>burin</i>	<i>katin</i>	<i>tā</i>	<i>willa</i>
d) Ostnordwest-K. .	<i>burt</i>	<i>kātin</i>	<i>tā</i>	<i>merin, maia</i>
II. Ost-Kulin				[<i>ling, *kutgir</i>]
a) Westsüdoost-K. . .	<i>burt</i>	<i>nobif</i>	<i>tā, fā</i>	<i>munmut (*winma)</i>
b) Ostsüdoost-K. . . .	<i>burt</i>	<i>bān, bāēn</i>	<i>bīk</i>	<i>munmut (*worraga)</i>
c) Nordsüdoost-K. . .	<i>burt</i>	<i>bāēn</i>	<i>bīk</i>	<i>munmut</i>
d) Nordost-K.	<i>burt</i>	<i>bān, bāēn</i>	<i>bīk</i>	<i>gorin</i>
E. Kurnai	<i>ḍun, duñ, baundun</i>	<i>yarn (kaitun)</i>	<i>wruk, wurk</i>	<i>krawer(a)</i>
	Holz	Stein	Ja	Nein
A. Buandik				
I. West-Buandik	<i>warnap</i>	<i>murre</i>	<i>nā, nat</i>	<i>nañ (*winanā, *wiñ)</i>
II. Ost-B. { a) N.-O.-B.	<i>wiñ</i>	<i>murre</i>	<i>go</i>	<i>b(r)anāt</i>
{ b) S.-O.-B.	<i>wiñ</i>	<i>murre, morri</i>	<i>go</i>	<i>nini, banadon</i>
B. Kolijon	—	<i>tre</i>	—	—
C. Piangil	<i>kalki</i>	<i>muki, *kandogi, *kwi-</i>	<i>yea(i), *lah, *ai-ai</i>	<i>wāti, laifi</i>
D. Kulin		<i>arpi, *kordobe</i>		
I. West-Kulin				
a) Westsüdwest-K. .	<i>kālk, wi</i>	<i>lā</i>	<i>nē, ko</i>	<i>nalaña</i>
b) Ostsüdwest-K. . .	<i>kālk, wi</i>	<i>lā</i>	<i>yeye</i>	<i>nalaña [(*mau)</i>
c) Westnordwest-K. .	<i>kālk, wañap</i>	<i>kufap</i>	<i>nai(e)</i>	<i>wrek(a), nadban</i>
d) Ostnordwest-K. .	<i>kālk, bīal</i>	<i>la (kufap)</i>	<i>nwi</i>	<i>bareba, wambi</i>
II. Ost-Kulin				<i>(wrekka)</i>
a) Westsüdoost-K. . .	<i>kālk</i>	<i>lā</i>	<i>yeye</i>	<i>borak(a), nula(wiñ)</i>
b) Ostsüdoost-K. . . .	<i>kālk</i>	<i>lān</i>	<i>yiyi, ne</i>	<i>yota</i>
c) Nordsüdoost-K. . .	<i>kālk</i>	<i>lān</i>	<i>naie</i>	<i>tāgun</i>
d) Nordost-K.	<i>kālk</i>	<i>moidir</i>	<i>naie</i>	<i>tāgun</i>
E. Kurnai	<i>kālāk</i>	<i>wallun</i>	<i>na, nai</i>	<i>nalko, nadban</i>

(Fortsetzung folgt.)



La Semaine d'Ethnologie religieuse, Cours d'introduction à la Science comparée des Religions, tenu à Louvain du 27 août à 4 septembre 1912.

Par le P. G. SCHMIDT, S. V. D.

En la ville universitaire de Louvain (Belgique), se sont réunis, en septembre 1911, un certain nombre de missionnaires, de professeurs et d'autres savants, représentant des congrégations, des universités, des sociétés scientifiques, afin de délibérer en commun sur les moyens d'offrir à de futurs missionnaires, aux professeurs de séminaires de missions, de scolasticats, de séminaires diocésains, aux savants particuliers, une première initiation à la Science comparée des religions et aux sciences auxiliaires qui s'y rattachent (ethnologie, linguistique, sociologie, etc.). La haute utilité d'une telle initiation, utilité qui dérive de la nature même des choses, et son urgente nécessité qui résulte des circonstances, furent unanimement reconnues. Après deux jours de délibérations, pendant lesquels on discuta, d'une manière approfondie, tous les aspects de la question, on décida de tenir dans ce but, chaque année ou tous les deux ans, fin août—commencement de septembre, des cours de vacances, dont les premiers auraient lieu l'année suivante, 1912. La durée de ces cours fut fixée à huit jours, avec, au milieu, un jour de repos (le dimanche).

Comme lieu de la première réunion, la ville de Louvain fut choisie, à cause surtout de sa situation centrale qui facilite le voyage à ceux qui doivent assister aux Cours et qui viennent des divers pays de l'Europe. Toutefois, les Cours ne dépendront nullement de l'université de Louvain et conserveront leur entière autonomie. Leur développement ultérieur fera voir s'il convient de les tenir chaque année à Louvain ou s'il ne sera pas préférable d'en transporter le siège ailleurs ou peut-être de choisir à tour de rôle les villes les plus importantes.

Les Cours doivent revêtir un caractère international. Aussi l'allemand, l'anglais, le français seront-ils admis comme langues officielles des cours et des conférences. Cependant les conférenciers seront invités à se servir de préférence de la langue du pays dans lequel le cours se tiendra.

Pour l'exécution des résolutions prises par l'assemblée, et en particulier pour l'organisation des premiers Cours, un Comité international a été constitué. S. E. le cardinal MERCIER, archevêque de Malines, l'ancien professeur bien connu de l'université de Louvain, à l'esprit toujours ouvert aux intérêts scientifiques, eut la gracieuseté d'accepter la présidence d'honneur du Comité international. Le Comité fut ainsi composé :

Président d'honneur: Son Eminence le cardinal MERCIER.

Secrétaire général: P. W. SCHMIDT, S. V. D., directeur de l'«Anthropos», St. Gabriel-Mödling (Autriche).

Secrétaire adjoint: P. FR. BOUVIER, S. J., professeur au scolasticat d'Ore, Hastings (Angleterre).

Trésorier: Chevalier DE WYELS, directeur du «Bulletin de l'Œuvre des Missions au Congo», Louvain (Belgique).

Membres: Mgr. A. LE ROY, évêque d'Alinda, supérieur général des Pères du S. Esprit, Paris (France); Mgr. P. LADEUZE, recteur de l'université de Louvain; P. FR. COLLE, Procureur des Pères Blancs, professeur à l'Ecole coloniale, Anvers (Belgique); C. VAN CROMBRUGGHE, professeur d'histoire des religions à l'université de Louvain; P. G. GEERTS, supérieur des Missionnaires du Sacré-Cœur, Héverlé-Louvain; Dr. DE JONGHE, professeur d'ethnologie à l'université de Louvain; P. A. LEMONNYER, O. P., rédacteur à la «Revue des Sciences philosophiques et théologiques», Kain-Le Saulchoir (Belgique); P. F. MORT'ER, supérieur général de la Congrégation des Missions de Scheut-les-Bruxelles (Belgique); P. H. PINARD, S. J., professeur au scolasticat d'Enghien (Belgique).

Comme on le voit, la «Semaine» n'avait pas l'ambition d'être un Congrès. Elle ne devait pas enseigner des choses nouvelles, mais donner plutôt l'occasion d'apprendre des choses anciennes, de connaître l'état actuel de la science des religions, son histoire, ses méthodes, ses résultats, dans le but, il est vrai, de se faire capable de fournir à cette science des matériaux encore plus précieux et de travailler sur ces matériaux à l'aide de méthodes solides, acquises dans ces Cours.

On avait bien compris qu'il est impossible de s'occuper, dans le court espace de huit jours, de toutes les religions. Pour diriger le choix à faire, l'on avait posé en principe que les Cours devraient comprendre une partie fixe, consacrée à des sujets d'importance générale, et une partie variable dans laquelle seraient abordés chaque fois de nouveaux domaines spéciaux ou des questions particulières. Ainsi, après une série de quelques années, tous les domaines spéciaux, toutes les religions et toutes les questions particulières les plus importantes seraient étudiées.

Pour donner satisfaction à des besoins très actuels et très répandus et, par cela même, pour attirer le plus grand nombre possible d'auditeurs, tant missionnaires que non-missionnaires, on était convenu d'attribuer une part importante du Cours à l'enseignement des religions des peuples primitifs, et cela tout particulièrement cette première année. Les années suivantes, il y aurait lieu de faire une place plus large aux religions mortes pourvues d'une littérature, puis aux religions vivantes possédant une littérature.

Si les religions des peuples non-civilisées doivent absorber une si grande partie des Cours, ils devient nécessaire d'accorder une large place à l'ethnologie avec les sciences auxiliaires et subordonnées. C'est qu'en effet chez les peuples primitifs, la religion est si étroitement liée à toutes les manifestations de la vie que, sans la connaissance de ces manifestations (sociologiques, économiques, techniques, intellectuelles, morales), il est impossible de la comprendre d'une manière adéquate. De plus, c'est dans l'ethnologie où il y a occasion d'apprendre les moyens méthodologiques pour pénétrer dans les temps préhistoriques et préhistoriques où il faut chercher l'origine et les premiers développements de la vie religieuse également des peuples „historiques“.

Tels étaient les principes directeurs qui, au courant de l'année 1911—1912, furent discutés et acceptés au sein du Comité préparatoire pour ce qui regarde l'organisation fondamentale et l'attribution à chaque science et à chaque sujet de la place qui lui convenait.

Quant à l'organisation extérieure, technique, il y eut les déterminations suivantes:

Les Cours devront comprendre:

a) des leçons proprement dites, au nombre de quatre par jour: trois le matin et une le soir;

b) des exercices pratiques.

Dans les exercices pratiques, des missionnaires pourvus d'une formation scientifique et ayant vécu longtemps chez les non-civilisés, expliqueront comment l'on doit s'y prendre pour poser correctement des questions aux indigènes et quelles fautes il importe d'éviter en cette matière; puis, et surtout, comment il faut procéder pour faire et pour noter des observations de linguistique, de sociologie, de science des religions.

L'objet des leçons proprement dites sera d'exposer dans un coup d'œil les résultats acquis jusqu'à ce jour, de signaler les questions qui restent à étudier, de faire connaître surtout les sources principales à utiliser et les moyens d'étude auxquels il convient de recourir, puis la manière de les mettre en pratique de façon indépendante. De la sorte elles prépareront les auditeurs à l'étude personnelle et plus approfondie des questions.

* * *

Outre le travail de dresser le programme définitif du premier cours à tenir, la tâche du comité préparatoire et surtout des secrétaires, général et adjoint, était de faire connaître l'œuvre entière, de gagner des auditeurs et les ressources nécessaires, de régler les questions de temps et de lieu du premier cours. On fit l'expérience que, ici comme dans toutes les œuvres, ce sont surtout les débuts où les difficultés sont à surmonter. On avait si peu réussi à le faire qu'au mois de juin 1912, on n'était pas encore parvenu à distribuer les invitations définitives au cours, et on hésita un moment s'il serait encore possible de tenir le premier cours dans l'année 1912¹. Enfin on décida à tenter un essai, et l'on envoya les invitations à la fin de juin et au commencement de juillet alors que, sans doute, beaucoup de personnes susceptibles de porter intérêt à l'œuvre avaient déjà pris leurs dispositions, souvent difficiles à changer, pour les vacances. Sous de tels auspices si peu favorables, on avait raison de craindre un peu pour le premier succès de l'œuvre.

Le cours s'est tenu au temps assigné, et tous ceux qui y ont assisté sont unanimes à affirmer qu'il a obtenu succès complet.

* * *

Voyons d'abord le programme de la «Semaine». Il est dressé dans les tableau suivant:

¹ C'est pourquoi aussi il ne nous était pas possible d'annoncer le cours à nos lecteurs dans le no. 5 de l'«Anthropos».

Semaine d'Ethnologie Religieuse.

Partie fixe					Partie variable			
Ordre des Conférences	1 ^{er} jour Mardi, 27 Août	2 ^e jour Mercredi, 28 Août	3 ^e jour Jeudi, 29 Août	4 ^e jour Vendredi, 30 Août	5 ^e jour Samedi, 31 Août	6 ^e jour Lundi, 2 Sept.	7 ^e jour Mardi, 3 Sept.	8 ^e jour Mercredi, 4 Sept.
Matin :	Etude de l'Ethnologie (but, instruments de travail, méthodes)	Faits linguistiques (distribution des langues, méthodes philologiques)	Culture matérielle des non-civilisés (habitation, alimentation, vêtement, parure, armes, industries)	Prémagisme et Magisme (Théories de FRAZER, HUBERT, MAUSS, MARETT, WUNDT, et leur critique)	La Religion et la Morale	Totémisme océanien	Totémisme (Origine)	Ethnologie et Religions de l'Afrique
1 ^e Conférence 8 ^h 1/2 — 9 ^h 1/2	P. W. SCHMIDT, S. V. D.	P. J. VAN GINNEKEN, S. J.	P. FRÉD. HESTERMANN, S. V. D.	P. FRÉD. BOUVIER, S. J.	P. A. LEMONNIER, O. P.	P. W. SCHMIDT, S. V. D.	P. W. SCHMIDT, S. V. D.	
2 ^e Conférence 10 — 11				L'Être suprême (généralités, croyance à l'Être suprême chez les non-civilisés)	L'au-delà	Totémisme Africain	Totémisme en Egypte	
	P. W. SCHMIDT, S. V. D.	P. J. VAN GINNEKEN, S. J.	P. FRÉD. HESTERMANN, S. V. D.	Mgr. A. LE ROY.	P. A. LEMONNIER, P. P.	P. H. TRILLES, C. Sp. S.	Dr. J. CAPART.	Prof. ED. DE JONGHE, P. W. SCHMIDT, S. V. D. et Mgr. A. LEROY.
3 ^e Conférence 11 — 12	Etude des Religions (but, instruments de travail, méthodes)	Animisme et Manisme (systèmes de TYLOR et de SPENCER, M. l'abbé A. BROS.	Magie (définition et espèces)	La Religion et le culte social	Sociologie (La famille, la tribu, l'état.)	Totémisme américain	Religions de l'Annam	
			P. FRÉD. BOUVIER, S. J.	P. L. DE GRANDMAISON, S. J.		Prof. ED. DE JONGHE.		
Soir : 4 ^e Conférence 3 ^h 1/2 — 4 ^h 1/2	P. H. PINARD, S. J.	Mythologie astrale (lunaire et solaire etc.)		La Religion et la Piété personnelle	Prof. Dr. J. SCHRUMEN.	Totémisme (Comparaison et théories)	P. L. CADIÈRE, Miss. Etr. Paris.	Réunion d'adieu
		P. W. SCHMIDT, S. V. D.		P. L. DE GRANDMAISON, S. J.		P. W. SCHMIDT, S. V. D.		
Réunion du soir 5 — 6		Travaux pratiques (Comment faire les observations linguistiques)	Repos	Travaux pratiques (Comment faire les observations religieuses)	Travaux pratiques (Comment faire les observations sociologiques)		Travaux pratiques (Comment faire les observations religieuses)	
		P. F. COLLE, des Pères Blancs		P. L. CADIÈRE, Miss. Etr. Paris	P. H. TRILLES, C. Sp. S.		P. DE CLERCQ, C. de Scheut.	
		P. NEKES, P. S. M.						

L'idée qui a présidé à l'organisation de la partie fixe est celle-ci : sur le programme de chaque journée figurent des questions connexes entre elles, complémentaires les unes des autres.

Le premier jour, à des leçons exposant les principes fondamentaux de l'ethnologie sont jointes des leçons similaires de science des religions. C'est donc l'introduction générale et fondamentale de toute la «Semaine».

Le deuxième jour renferme à la fois des leçons sur la linguistique, d'une part, et d'autre part sur l'animisme et la mythologie qui toutes les deux sont dans une étroite relation avec la formation des idées et des mots et avec l'évolution du sens de causalité.

Le troisième jour était consacré à la culture matérielle, qui constitue une des manifestations principales de l'activité profane de l'homme primitif. On y avait joint l'étude de la magie, qui prétend porter cette activité profane au-delà de ses limites naturelles.

Le quatrième jour, après une deuxième leçon sur les théories du magisme, on aborda la question de l'Être Suprême et des autres dieux personnels, à laquelle se rattachait celle du culte qui est rendu à ces personnalités surnaturelles.

Le dernier jour de la partie fixe, on étudia les rapports de la religion avec l'éthique, avec la mort, la sépulture et l'au-delà d'une part, et d'autre part avec la vie sociale, qui forment un sujet connexe.

On se trouva ainsi conduit à la partie variable qui débuta par un sujet à la fois sociologique et religieux.

Cette partie variable sera toujours consacrée comme nous l'avons dit déjà, à des questions spéciales à fin de pouvoir traiter d'une façon un peu plus approfondie chaque fois une question spéciale et un domaine particulier.

Cette année, comme question spéciale, on avait choisi le totémisme :

1^o parce que cette question est particulièrement à l'ordre du jour, on pourrait même dire à la mode;

2^o parce que, grâce à la récente publication de l'ouvrage en quatre volumes de FRAZER «Totemism and Exogamy», des matériaux abondants sur cette question sont devenus pour tous d'un accès facile;

3^o parce que, en ce qui regarde cette question, le caractère superficiel de certains exposés et de certaines théories peut être mis en lumière de façon particulièrement éclatante.

On étudia tout d'abord les trois grands groupes de peuples non-civilisés qui ont développé chacun un type particulier de totémisme et l'on fit suivre cette étude descriptive d'un tableau d'ensemble et de conclusions; ensuite, différé à dessein tout à la fin de la discussion, l'examen du problème épineux de l'existence du totémisme dans le domaine culturel de l'Egypte fut attaqué.

Comme domaine spécial on avait choisi, cette année, l'Afrique, parce que c'est une des deux régions pour lesquelles la conception des cycles culturels a déjà été élaborée de façon un peu plus précise.

Enfin, on avait tiré profit de la présence en Europe d'un profond connaisseur de la religion annamite, le R. P. CADIÈRE, du Sém. des Miss.-Ftr.

de Paris, pour donner d'une religion un tableau d'ensemble en exposant la totalité de ses différentes parties; la religion choisie, celle de l'Annam, gagne en intérêt par ce qu'elle embrasse une couche plus ancienne, populaire, et une autre plus jeune, savante, venue de la Chine.

On voit que le programme de la Semaine était assez vaste et même un peu encombré: cinq à six heures de leçons par jour, et cela des heures entières, quelques leçons même dépassant une heure. Mais malgré tout, les auditeurs paraissaient être infatigables; à presque toutes les leçons, tous les auditeurs assistaient avec une attention zélée, avec un certain enthousiasme qui ne pouvait qu'encourager et enthousiasmer également les conférenciers. Du reste, l'assiduité et l'enthousiasme des auditeurs s'explique facilement par l'art et la maîtrise avec laquelle les conférenciers s'acquittèrent de leur tâche; il y avait là quelquefois de vrais chefs-d'œuvres d'exposition claire et méthodique, de critique loyale et pénétrante. Nous ne voulons pas entrer ici dans les détails des conférences puisque un extrait assez détaillé de toutes les conférences sera donné dans le compte-rendu de la «Semaine» que le Comité est en train de faire paraître à un prix assez modéré. De plus, quelques-unes des conférences seront publiées *in extenso* dans plusieurs revues¹.

Le succès de l'œuvre se manifesta dès le premier debut et s'augmenta de jour en jour. Si d'abord on avait songé à donner les leçons dans la salle de l'Institut supérieur de philosophie du Collège Léon XIII, où la plupart des auditeurs étrangers logèrent, on se vit forcé de demander à Mgr. le Recteur de l'Université une salle plus vaste. Celui-ci accorda gracieusement la salle splendide de l'Institut Aremberg (de chimie), où se pressaient alors à chaque leçon cent à cent vingt auditeurs. Il y avait parmi eux des représentants de presque tous les ordres et congrégations de missionnaires, des professeurs d'universités, de séminaires et de scolasticats, des membres du clergé séculier, des missionnaires anciens et actuels. Les cheveux blancs de plusieurs d'entre eux n'amoindrit en rien le zèle avec lequel ces vénérables disciples suivaient les leçons. Mais un tel dévouement et mille autres preuves d'enthousiasme témoignaient hautement de l'importance énorme qu'on est unanime, dans tous ces milieux, à reconnaître à cette œuvre.

La plus grande partie des auditeurs se recrutait en France et en Belgique; mais il y avait aussi un nombre assez considérable d'auditeurs allemands — plus de trente —, des hollandais, anglais, autrichiens, italiens, espagnols, portugais et mexicains. Ce fut donc une «Semaine» assez internationale. Comme la plus grande partie des auditeurs parlait ou du moins comprenait le français, toutes les conférences furent données en français, excepté celles du P. HESTERMANN sur la culture matérielle et celle du

¹ Celle du Dr. CAPART sur le totémisme égyptien, celles du P. CADIÈRE et du P. DE CLERCQ sur les méthodes pratiques de faire des observations religieuses dans l'«Anthropos»; celle du P. PINARD sur l'histoire et la méthode de la science des religions dans les «Recherches de Science religieuse», où seront publiées également les conférences du P. BOUVIER sur la magie et le magisme, celles du P. CADIÈRE sur la religion annamite et celles du P. SCHMIDT sur le totémisme. Les conférences du P. SCHMIDT sur l'histoire et la méthode de l'ethnologie seront publiées dans la «Revue des Sciences philosophiques et théologiques».

P. SCHMIDT sur la mythologie astrale. Du reste, nous avons déjà dit comment la question de langue a été réglée par le Comité.

Chaque jour un désir s'affirma grandissant de plus en plus: que déjà l'année prochaine le cours soit réitéré, et que, alors, les travaux préparatoires soient terminés plus tôt afin de pouvoir distribuer les invitations plus à temps. De tous côtés on ne cessa d'assurer que le nombre des auditeurs sera alors encore beaucoup plus considérable.

Le Comité préparatoire, à qui la direction des Cours avait été confiée, ne pouvait être sourd à des demandes si pressantes. Après avoir ajouté à ses membres le professeur Dr. SCHRIJNEN, de l'Université d'Utrecht, Hollande, le professeur Dr. UHDE, de l'Université de Graz, Autriche, le prof. Dr. DÖLGER, de l'Université de Münster i. W., Allemagne, le Comité prit les quelques décisions qui suivent: 1^o d'instituer un cours d'introduction à la Science des Religions tous les deux ans, 2^o de tenir le cours prochain, exceptionnellement, l'année prochaine, et cela à Louvain vers le même temps, fin d'août — commencement de septembre. Les expériences faites cette année permettront de terminer les préparations plus tôt, et ainsi il sera possible de distribuer les invitations dans les trois ou quatre premiers mois de 1913.

On conservera dans ses grandes lignes l'idée fondamentale du programme de 1912, surtout la division de la Semaine dans les deux parties, fixe et variable. La partie fixe traitera en général les mêmes sujets que l'année 1912, sauf quelques innovations, précisions ou amplifications que le progrès de la science ou la plus grande actualité demanderont. Mais la partie variable apportera des sujets tout à fait nouveaux. Elle traitera: 1^o de la mythologie astrale en général (définition, espèces, formes diverses), chez différents peuples non-civilisés, chez les Indiens, les Indogermains en général, chez les Assyro-Babyloniens, chez les Egyptiens: 2^o de l'Islam, sa préhistoire, sa dogmatique, sa morale, son droit, sa mystique, ses sectes et formes modernes, son importance culturelle.

Nous signalons dès à présent la prochaine «Semaine» surtout aux missionnaires qui, au temps indiqué, se trouveront en Europe. Nous ne doutons pas qu'ils ne profitent volontiers de cette occasion pour se perfectionner dans la connaissance de l'état actuel de la science des religions et des sciences qui s'y rattachent, pour apprendre de bonnes et solides méthodes et se mettre ainsi en état de faire de recherches scientifiques encore meilleures, et pour s'enthousiasmer, à l'exemple de tant d'autres auditeurs zélés, de remplir leurs devoirs sur ce terrain, en exploitant les occasions que leur situation uniquement favorable leur offre.



Analecta et Additamenta.

Die Verwandtschaftsnamen der Nasioi, Südost-Bougainville, Deutsche Salomonsinseln¹.

1. *Bauma* Vater, Vaterbruder. *Baurine bauma batata* (oder *baramana*) *bauma tampuma* der Sohn nennt den Bruder seines Vaters *bauma*.

2. *Bauko* Mutter, Mutterschwester. *Baurine bauko bamama* (oder *baramana*) *bauko tampuma* der Sohn nennt die Schwester seiner Mutter *bauko*. (Was hier vom *baurin* Sohn gesagt ist, gilt auch der *bauran* Tochter).

3. *Bapápa* Mutterbruder, ihr Schwiegervater. *Baane bauñ bauma bapāpa tampuma* die Frau nennt den Vater ihres Mannes *bapápa* (ihren Schwiegervater, eigentlich: Oheim).

4. *Bakámpo* Vaterschwester, Mutterbruderweib, ihre Schwiegermutter. *Baurine bauma bamama bakampo tampuma* der Sohn nennt die Schwester seines Vaters *bakampo*; *bapapa baan bakampo tampuma* er (Sohn) nennt die Frau seines Oheims *bakampo*; *baane bauñ bauko bakampo tampuma*, die Frau nennt die Mutter ihres Mannes *bakampo*.

5. *Bakāka* Großvater von der Mutterseite.

6. *Baite* Großmutter von der Mutterseite.

7. *Badora* sein Schwiegersohn, ihr Schwiegersohn, seine Schwiegermutter, sein Schwiegervater. *Baue baan bauko badora tampuma* der Mann nennt die Mutter seiner Frau *badora*; *baan bauma badora tampuma* er (Mann) nennt den Vater seiner Frau *badora*; *baumae bauran bauñ badora tampuma* der Vater nennt den Mann seiner Tochter *badora*; *bauke bauran bauñ badora tampuma* die Mutter nennt den Mann ihrer Tochter *badora*.

8. *Badóri* sein Schwager, sein Vetter. *Donkanie bamama bauñ badori tampuma* eine männliche Person nennt den Mann ihrer Schwester *badori*; *donkanie bapapa baurin badori tampuma* eine männliche Person nennt den Sohn ihres *bapapa badori*; *donkanie bakampo baurin badori tampuma* eine männliche Person nennt den Sohn ihrer Tante väterlicherseits *badori*. *Ntaramana bauñ nōri tampama*, *māma bauñ nōri tampama* den Mann meiner jüngeren sowie auch den meiner älteren Schwester heiße ich *nōri*.

9. *Bamasi* ihre Schwägerin, ihre Kusine. *Manikumae batata baan bamasi tampuma* eine weibliche Person nennt die Frau ihres Bruders *bamasi*; *manikumae bakampo bauran bamasi tampuma* eine weibliche Person nennt die Tochter ihrer Tante mütterlicherseits *bamasi*; *manikumae bapapa bauran bamasi tampuma*, eine weibliche Person nennt die Tochter ihres Oheims *bamasi*.

10. *Badóri* (oder *badóvari*) seine Schwägerin, ihr Schwager. *Manikumae baramana bauñ badoari tampuma* eine weibliche Person nennt den Mann ihrer jüngeren Schwester *badoari*; *donkanie batata baan badoari tampuma* eine männliche Person nennt die Frau ihres älteren Bruders *badoari* (und die Frau seines jüngeren Bruders *bāramana*, s. u. 17b).

11. *Batáta* sein älterer Bruder, ihr älterer Bruder, Großvater väterlicherseits, Gemahl der älteren Schwester, älterer Vetter. *Baurine bauma bauma batata tampuma* der Sohn nennt den Vater seines Vaters *batata*; *manikumae bamama bauñ batata tampuma* eine weibliche Person nennt den Mann ihrer älteren Schwester *batata*; *ma batata baurin irona tata tampama* ich nenne den Sohn (der älter ist als ich) vom Bruder meines Vaters *tata* (mein älterer Bruder); *nko bamama baurin irona tata tampama* ich nenne den Sohn von der Schwester meiner Mutter *tata*. (Die Schwestern meiner Mutter nenne ich Mutter und sie nennen mich Sohn, die Brüder meines Vaters nenne ich Vater und sie nennen mich Sohn.)

12. *Bamāma* seine ältere Schwester, ihre ältere Schwester, Großmutter väterlicherseits, ältere Kusine. *Baurine bauma bauko bamama tampuma* der Sohn nennt die Mutter seines Vaters *bamama*; *nko bamama bauran ironani mama tampama* ich

¹ Vgl. „Anthropos“, VII (1912), SS. 117-119.

heiße die Tochter von der Schwester meiner Mutter *mama* (d. h. wenn die Tochter älter ist als ich, ist sie aber jünger, so nenne ich sie *ntaramana*, s. 16b); *ma batata baurān mama tampama* ich nenne die Tochter von dem Bruder meines Vaters *mama*.

13. *Baaeka* seine Kusine, ihr Vetter. *Donkanie bapapa baurān baēka tampuma* eine männliche Person nennt die Tochter ihres *bapapa* (Oheim) *baaeka*; *manikumae bapapa baurān baaeka tampuma* eine weibliche Person nennt den Sohn ihres *bapapa baaeka*; *donkanie bakampo baurān baēka tampuma*; *manikumae bakampo baurān baaeka tampuma*.

14 a und b. *Bampurunu* Neffe des Mutterbruders; *bampuruna* Nichte des Mutterbruders, Schwiegertochter. (Der Bruder nennt das männliche Kind seiner Schwester *bampurunu* und das weibliche *bampuruna*.) *Baumae baurān baān bampuruna tampuma* der Vater nennt die Frau seines Sohnes *bampuruna*; *baukoke baurān baān bampuruna tampuma*.

15. *Badōmpe* Enkel des Großvaters und der Großmutter mütterlicherseits, Enkelin des Großvaters und der Großmutter mütterlicherseits. *Kaka badompe nīne* ich bin der Enkel (die Enkelin) meines Großvaters mütterlicherseits; *tete badompe nīne* ich bin der Enkel (die Enkelin) meiner Großmutter mütterlicherseits.

16 a. *Baramanu* jüngerer Bruder, Mann der jüngeren Schwester, Enkel des Großvaters und der Großmutter väterlicherseits, jüngerer Vetter.

16 b. *Baramana* jüngere Schwester, die Frau des jüngeren Bruders, Enkelin des Großvaters und der Großmutter väterlicherseits, jüngere Kusine.

17 a. *Bamāri* sein Bruder, ihr Bruder, seine Schwester, ihre Schwester (*bamari* drückt das bloße Geschwisterverhältnis aus, ohne Bezugnahme auf Alter und Geschlecht).

17 b. *Bamārinu* sein Bruder, ihr Bruder.

17 c. *Bamārina* seine Schwester, ihre Schwester (*bamarinu* und *bamarina* machen keinen Unterschied zwischen jünger und älter).

18 a und b. *Baurān* Sohn, Neffe; *baurān* Tochter, Nichte. (Die Brüder meines Vaters nennen mich [männlich] Sohn [mich, weiblich], Tochter und ich nenne sie Vater; die Schwestern meiner Mutter nennen mich Sohn [Tochter] und ich nenne sie Mutter.)

19 a und b. *Bauñ* ihr Gemahl, *baān* seine Frau.

P. J. RAUSCH, S. M., Koramira, Bougainville.

Le septième jour aux Nouvelles Hébrides (Océanie).¹ — Au sujet du septième jour qu'on regarde comme néfaste, j'avais déjà interrogé au moment où l'on me raconta cette légende de Saravaé, mais n'avais pu découvrir la raison pour laquelle c'était le septième, plutôt que le cinquième ou le huitième. J'ai interrogé de nouveau et n'ai pas été plus heureux. Tout ce que j'ai pu trouver, c'est que ce jour néfaste pendant lequel il est défendu de se venger ou de faire la guerre, c'est le septième à partir du jour où l'on a reçu l'offense, cause de la guerre ou de la vengeance. Dans la légende en question, le vieux Saravaé avait mis six jours à s'ouvrir les yeux, à méditer sa vengeance et à préparer ses flèches; c'est pourquoi il dit: «Je les tuerai, mais pas aujourd'hui, car c'est le septième jour qu'ils m'ont joué le vilain tour de fienter à la place de mon pigeon, c'est un jour néfaste, mais je les tuerai demain.» Mais pourquoi le septième plutôt que le sixième ou le huitième? Mystère.

P. J. S. SUAS, S. M., Oba, Nouvelles Hébrides.

Versuch zur Festlegung eines Namens für die Küstenbewohner des nördlichen Teiles der Gazellehalbinsel (Neupommern) und deren Sprache. — Von allen Sprachen des Bismarckarchipels ist wohl die der Küstenbewohner des nördlichen Teiles der Gazellehalbinsel am besten bekannt, dank besonders den Sprachforschungen des Rev. RICKARD und des Pater BLEY und anderer Missionare. Aber auch über andere Stämme wurden die linguistischen Forschungsergebnisse veröffentlicht: so über die Baining, Bewohner der Hauptstockes der Gazellehalbinsel, über die Sulka und Mengen, Bewohner der Südost- und Südküste Neupommerns, über die Manus und über die Bewohner des mittleren Neu-Mecklenburg. Während nun für diese eigene Volks- und Sprachennamen festgelegt wurden, so fehlten sie für die zuerst

¹ V. «Anthropos», VII, p. 50, n. 1.

erforschte Sprache der Küstenbewohner der Nordgazelle. Trotzdem nun diese Eingeborenen keinen eigenen Namen für ihr Land haben, so legen sie sich und ihrer Sprache doch einen Namen bei, der sie von den andern Stämmen trennt. So unterscheiden sie sehr wohl zwischen ihren eigenen Leuten und z. B. Baining, Sulka, Nakanai, Arave (Bewohner der lieblichen Inseln), Laur (Neu-Mecklemburger), Lavangai (Neu-Hannoveraner), Musau (St. Mathias-Insulaner), Manus, Buka, Niuqin (Neuguinea-Leute) etc. Sie nennen sich nämlich, im Gegensatz zu den vorigen Stämmen: *A Qunantuna*, d. h. die vom richtigen Land. Desgleichen nennen sie ihre Sprache: *A tinata tuna*, d. h. die richtige Sprache. Zu dieser *tinata tuna* rechnen sie auch ihre verschiedenen Dialekte; so heißt es z. B. vom Vlavolo-Dialekt: *A tata qo* oder *A tata qoqo*, d. h. das Sprechen *qo* (= dieser), die *qo*-Sprache, weil dort das hinweisende Fürwort *qo* oder *qoqo*, statt *no*, *nin* der anderen Dialekte, gebraucht wird. Vom ganzen Nordküstendialekt heißt es: *A tata la* = das Sprechen *la* (= nicht wahr! gelt!) die *la*-Sprache, weil dieses Wörtchen oft gebraucht wird.

Im Gegensatz zu *tata tuna* = richtig sprechen stehen die anderen Sprachen als *a miniqir* = Kauderwelsch. *Miqir* = unverständlich sprechen mithin die Baining etc. und selbst die Birara-Leute, die mitten zwischen Eingeborenen der *tinata tuna* eingekeilt wohnen. Dasselbe gilt auch von den aussterbenden Taulil und natürlich auch von den europäischen Sprachen mit Ausnahme des Pidgeon-Englisch, welches *tok pelet* oder *tok belong Vaitiman* heißt.

Den Küstenbewohnern der Nordgazelle sind aber auch eigene, weniger bekannte Namen beigelegt worden, durch Angehörige der Nachbarstämme. So nennen die Baining ihre Sklavenjäger (Uferleute und Nordküstler) *A Labán*; die Nakanai nennen die Leute der Nordküste etc.: *A Manitóro*; die Neumecklemburger nennen sie *A Merinin* oder *A Birinin*, abgeleitet vom alten Wort *Beridni* (New Britain). Einen Namen könnte man auch noch bilden nach dem am ersten und am besten bekannten Ort, nämlich Matupit; Matupit-Sprache wäre ein ganz gute Ausdruck, da in Matupit die Sprache wohl am reinsten, fast ohne Dialektbeimischung gesprochen wird.

Für die Sprache wurde auch schon der Name *To*-Sprache vorgeschlagen, weil alle männlichen Personennamen mit Voransetzung von *To* als solche bestimmt werden. Doch soll es auch in Malayasien Stämme geben, die das gleiche in ihrer Sprache haben. Unter anderem erzählte mir ein Missionar in Penang, der mehr als 15 Jahre im Innern der Insel Malakka tätig war, daß auch dort bei einem Stamme alle männlichen Namen mit vorausgehendem *To*, die weiblichen mit *Ha* als Personennamen gebildet werden.



Unter den Namen **Tuna-Sprache** von Neupommern würden sich die Dialekte gruppieren lassen, nach den diesbezüglichen Varianten des sehr gebräuchlichen Wörtchens *vag* (*va*, *vua*, *rua*), welches bedeutet: denn, wohl:

1. Der *Vag*-Dialekt wird gesprochen von der Birara- bis zur Raluanaspitze.
2. Der *Va*-Dialekt wird gesprochen auf dem mittleren Plateau in dem Distrikt Rakunai, Tavuilu etc.
3. Der *Vua*-Dialekt wird gesprochen in Matupit, Malaqunan, Ravaira und an der sogenannten Nordküste.
4. Der *Rua*-Dialekt endlich wird gesprochen in Nodup, Tavuispitze (Kap Stephens), Vuatom, Vurar, Kabair, Livuan und Baining. (Uferleute. [cf. Karte.])

Auch könnte man nur zwei Dialekte unterscheiden, nämlich den harten (Blanchebucht-) Dialekt, zu dem außer dem Distrikt des *Vag*-Dialektes noch Nodup käme, und den weichen (Nordküsten-) Dialekt, die *Va*-, *Vua*-, *Rua*-Dialekte, nach den Buchstaben *b*, *d*, *g*, die dort hart und hier weich, d. h. wie *mb*, *nd*, *ng* lauten.

P. OTTO MEYER, M. S. C.

Zusammenhang der Bedeutung von „rechter (oder linker) Hand“ mit „essen“. — In der „Revue Basque“, 6, 275, habe ich bemerkt, daß im Ful, Bagrimma, Logone, Son'gai „rechte Hand“ eigentlich so viel bedeutet wie „Speisehand“. Aber REINISCH macht mich darauf aufmerksam, daß im Dinka, Schilluk, Nuer „link-“ und „essen“ zusammengehen: *tšām(i)* und *tšam*. So oder ähnlich finde ich es auch in anderen Sprachen dieser Gruppe, z. B. im Kavirondo: (*makora*)*tšam* link-: (*makora*)*šwitš* recht-. Wenn EMIN-BEY („Zeitschr. f. Ethnol.“, 1882) zwar für das Schuli *letjam* link-, *atjutj* recht- verzeichnet, aber für das Lur *tjam* recht-, *tjätj* link-, so dürfte letzteres auf einer Verwechslung beruhen. Die beiden entgegengesetzten Anschauungen gehören doch wohl verschiedenen Kulturkreisen an, und es ließe sich für die erstere der Einfluß des Islams um so eher annehmen, als in jenen mittel-sudanischen Sprachen keine formale Übereinstimmung zwischen den gleichbedeutenden Ausdrücken vorliegt. Aber das Gebot des Islams beruht gewiß auf uralter Überlieferung. Ich will hier nur auf ägypt. *wnmj* recht- (*imn* recht-, westlich): *wnm* essen hinweisen, ohne` zu verschweigen, daß mit diesen Wörtern (und mit den entsprechenden kopt. *unam*: *uōm*) sehr wesentliche Schwierigkeiten verbunden sind, zu deren Darlegung und Erörterung ich mich außer stande sehe. Näheres hauptsächlich bei ERMAN, Äg. Z., 31, 82, SETHE, Das äg. Verbum, I, §. 143, 221, II, §. 223, W. M. MÜLLER, Orient. Z., 8, 418 f., A. JAHN, WZKM. 20, 379 f., GRAPOW, Äg. Z., 46, 141.) Es schwebt mir auch die Möglichkeit vor, daß in den malayischen Sprachen „recht-“ und „essen“ (*kānan*, *mākan*) miteinander zusammenhängen. Aber alledem kann ich nicht nachgehen; mein Zweck ist nur der, diese sachwortgeschichtliche Tatsache von gewiß allgemeinerer Bedeutung, von der ich nicht weiß, ob sie schon besprochen worden ist, den Lesern und Mitarbeitern des „Anthropos“ zu weiteren Feststellungen und Erwägungen zu empfehlen.

Prof. Dr. H. SCHUCHARDT.

Sur la mythologie australienne des rhombes (bull-roarer), M. R. PETTAZZONI a publié un intéressant article dans la «Revue de l'Histoire des Religions» (T. LXV, No. 2, p. 2—22). Il est d'avis que les croyances relatives aux rhombes sont les produits de l'aperception personnificative qui, selon W. WUNDT, serait l'élément mythogénétique essentiel et primordial et qui, au fond, ne serait autre chose que la représentation fantastique du réel. Il croit pouvoir trouver dans cette apperception fantastique le prélogisme individuel encore antérieur au prélogisme social postulé par M. LÉVY-BRUHL (v. «Anthropos», VII, p. 268). Après avoir analysé les croyances australiennes relatives aux rhombes, il conclut que l'être initiateur avec lequel le rhombe est mis en rapport, n'est autre chose que l'«expression mythique du rhombe, une apperception par personnification de l'instrument sacré des mystères». Il croit pouvoir poursuivre le développement de cette représentation mythique à travers les tribus, en montrant sa personnification toujours mieux fixée.

Après avoir traité le même sujet dans mes deux articles «Die Stellung der Aranda etc.» (Zeitschrift für Ethnologie, 1908, 866 ss.) et «Die soziologische und religiös ethische Gruppierung der Australier» (L. c. 1909, 328 ss.), je l'ai repris dans l'édition allemande de mon «Origine de l'Idée de Dieu» (Münster i. W. 1912, pp. 260 ss., 346 ss., 357 ss., 368, 382 ss.), et je crois y avoir montré que la marche de l'évolution a été juste le contraire de celle que M. PETTAZZONI veut établir. Tout d'abord, il ne fait pas ou pas assez attention aux traits mythiques de l'être initiateur si caractéristiques: de la putréfaction de sa jambe, de sa relation aux serpents, aux

lézards et à d'autres animaux, et il ne voit pas que tous ces traits sont évidemment lunaires. Puis, il ne regarde pas le fait si souvent établi que la lune est le premier ancêtre humain, le premier homme. Enfin, il ne considère pas que ce sont juste les tribus les plus anciennes, celles du sudest, chez lesquelles la personnification de l'être initiateur est la plus clairement établie tandis que chez les Loritja et les Aranda, avec lesquels il fait commencer l'évolution, plusieurs couches ethniques se sont superposées sur la mythologie lunaire plus ancienne et l'ont déformée et ruinée.

Si je ne me trouve pas d'accord avec M. PETTAZZONI quant aux êtres rhombiques de l'Australie, je me rapproche de lui pour les êtres suprêmes de l'Australie. Je suis pleinement d'accord avec lui quand il écrit: «En tout cas, ce qu'il nous faut bien remarquer, c'est que ces êtres initiateurs d'un côté, et les êtres suprêmes... de l'autre, non seulement sont tout à fait indépendants au point de vue génétique, mais ont aussi évolué selon une ligne différente. Par conséquent, les premiers ne sont aucunement le reflet mythique des seconds» (p. 19). Mais s'il continue en disant: «Je ne vois pas pourquoi on devrait regarder les êtres suprêmes comme engendrés en vertu d'une activité psychique autre que celle à qui sont dues toutes les créations du mythe en général», on peut se demander un peu étonné: Qui donc nous dit et qui nous prouve que les êtres suprêmes appartiennent à la catégorie des «créations du mythe en général»? C'est juste ce qui est en question et qui a besoin d'être prouvé! Et puis il faut rappeler à M. PETTAZZONI ce qu'il a dit lui-même un peu avant: «Sans doute, l'existence d'une humanité prélogique, dans le sens chronologique, échappe absolument à notre expérience» — en d'autres termes: l'humanité où nous la trouverions exerce toujours non seulement des facultés «prélogiques», fantastiques, mythogénétiques, mais aussi des facultés logiques «concluantes de l'effet à la cause. Eh bien, le «point de vue proprement scientifique» qui nous fait croire à l'origine logique du concept des êtres suprêmes, c'est la causalité créatrice qui leur est attribuée dans la grande majorité des cas.

Il y a un dernier point où je me rapproche de l'avis de M. PETTAZZONI, c'est là où il relève la connexion très étroite des êtres suprêmes avec le ciel. C'est, en effet, un point très important et intéressant. Mais nous sommes encore loin d'avoir recueilli ici tous les détails de cette croyance chez les différents peuples, et il serait donc prématuré d'émettre une sentence définitive quant à la première origine de cette connexion. Je crois qu'elle se manifestera comme procédée d'un assez grand nombre de sources différentes, et je ne vois pas d'inconvénient à accepter que la faculté imaginative y ait joué son rôle. Mais il me paraît que des opérations intellectuelles analogiques sont entrées ici en action à un haut degré: de même que l'être suprême a causé l'univers, ainsi c'est toujours le ciel qui exerce une influence active sur la terre, jamais le contraire.

P. G. SCHMIDT, S. V. D.

Kulturhistorischer Zusammenhang oder Elementargedanke. — Die erfreulicherweise einmal in Fluß geratene Erörterung über diese Frage (s. „Anthropos“, VI, S. 1010 ff.) geht noch ungeschwächt ihren Gang weiter.

Während im allgemeinen die Amerikanisten der kulturhistorischen Schule ablehnend gegenüberstanden, ganz besonders die mit Südamerika sich beschäftigenden, tritt jetzt ein hervorragender Südamerikanist für dieselbe zum mindesten in ihren Grundgedanken ein. E. NORDENSKIÖLD weist in einem Artikel „Une Contribution à la Connaissance de l'Anthropogéographie de l'Amérique“ (Journal de la Société des Américanistes de Paris, N. S., A. IX [1912], p. 19—25) auf die mannigfachen Übereinstimmungen des Kulturbesitzes bei den Stämmen des äußersten Südens, besonders der Feuerländer, wie des äußersten Nordens, besonders der Eskimos, von Amerika hin; so der gemeinsame Besitz des Feuerschlagens, des Lederköchers, der kleinen Pfeile mit unmittelbar in den Schaft gesenkter Spitze, der Wurfharpune, der Bola, der zusammengesetzten Boote, der Rindengefäße, des Fellmantels. Er will bei mehreren dieser Dinge den Einfluß einer gleichen klimatischen Umgebung nicht ausschließen — und in der Tat tritt derselbe bei einigen ziemlich stark hervor —, aber als Hauptgrund erscheint ihm doch, „daß die Kulturen des äußersten Südens wie des äußersten Nordens die Trümmer einer älteren und primitiveren Zivilisation darstellen, die nicht erstickt wurde durch andere Einflüsse, und die mehr wie die anderen den Einflüssen der Hochkulturen der Anden, von Zentral-Amerika und von Mexiko und des tropischen Klimas entgangen ist“ (S. 23). NORDENSKIÖLD ist ferner der Ansicht, daß

auch die Indianer des tropischen Amerikas den Einfluß Asiens und Melanesiens erfahren haben. Zum Beweis dafür führt er außer den von EHRENREICH dargelegten mythologischen Übereinstimmungen und den von M. SCHMIDT angeführten Zusammenhängen in der Technik des Webens, den Bogen mit Wurfkugeln, das Blasrohr, die Signaltrommel, die Panflöte, die Morgensternkeulen, das Ikattenverfahren, die Hängebrücken an. Diese Elemente finden sich in Amerika nur in Südamerika oder in charakteristisch dem Süden zugewendeten Teilen Nordamerikas. „Ohne die Klassifikation von GRAEBNER anzunehmen, glaube ich, daß es unmöglich ist, zu leugnen, daß wir besonders in Südamerika verschiedene Kulturelemente haben, die zweifellos aus Asien und Melanesien gekommen sind“ (S. 24). NORDENSKIÖLD glaubt, daß diese Elemente direkt nach Südamerika gelangten, und zwar in einer so vorgerückten Periode, daß sie nicht mehr die Zeit hatten, nach dem Norden zu gelangen. Die Kultur der Feuerländer dagegen blieb von diesen rezenten Einflüssen unberührt.

Dieser Ansicht von dem verhältnismäßig rezenten Alter der direkten asiatisch-melanesischen Einflüsse auf Südamerika kann man sich nur anschließen; ich habe früher schon („Anthropos“, VII, S. 506) auf die noch nicht genügend gewürdigte Bedeutung von Mikronesien für diese Zusammenhänge hingewiesen.

Ein anderer Amerikanist, R. H. LOWIE, wendet sich in einem Artikel „On the Principle of Convergence in Ethnology“ (Journal of American Folk-Lore, vol. XXV, Jan.-March 1912, S. 24—42) mit Nachdruck gegen die kulturhistorische Methode, wie sie von GRAEBNER geübt wird, insbesondere gegen dessen Verwerfung des Konvergenzprinzips. Abgesehen von der stellenweisen unnötigen Schärfe des Ausdruckes enthält der Artikel sehr viele nützliche Erwägungen, die auf schwache Punkte in der kulturhistorischen Methode aufmerksam machen und die auch in anderen Methoden vorhandenen berechtigten Momente zur Geltung bringen. Einige der vorgebrachten Punkte seien hier kurz erörtert.

LOWIE hebt zunächst hervor, daß das Formkriterium nicht alle und jede Subjektivität ausschließe und in manchen der auch bei GRAEBNER vorkommenden Fällen darauf hinauslaufe, ob es sich jemand „denken“ könne, daß diese oder jene „charakteristische“ Form mehrere Male unabhängig entstanden sei. Die Anwendung des Quantitätskriteriums könne diesen Mangel nicht beheben, da jeder einzelne Fall erst durch das Formkriterium ausgemacht werden müsse. Die folgende Bemerkung, die LOWIE dann macht, wird solchen, die sich als alleinige Vertreter einer erhabenen, „voraussetzungslosen“ Wissenschaft fühlen, nicht angenehm klingen, sie verliert dadurch aber nichts von ihrer Verständigkeit: „Apart from this, what we know of the psychology [von mir gesperrt, W. S.] of investigation does not justify us in the belief that a student who discovers intensive morphological resemblances — though other investigators fail to note them — would ever feel the necessity of resorting to a test by another criterion; and, if he did, he doubtless would have little difficulty in propping up his fanciful parallel by others not less whimsical“ (S. 27).

Indes auch LOWIE wird nicht wagen, es abzustreiten, daß es Fälle gibt, wo das Formkriterium mit vollkommener objektiver Sicherheit angewendet werden kann, weil nicht bloß jemand, sondern jedermann die Gleichheit der charakteristischen Züge anerkennt. Was man also vernünftigerweise tun kann, ist, daß man die Gefahren als solche kennzeichnet, die hier vorhanden sein können. Hier leistet LOWIE mehrfache Dienste. Ich stimme mit ihm überein hinsichtlich der besonderen Bedenklichkeit der zusammengesetzten Objekte (S. 32 ff., vgl. mit „Anthropos“, VI, S. 1033 ff.) und der Zusammenfassung verschiedener Dinge unter einem Namen (S. 34, vgl. mit „Anthropos“, VI, S. 1034). Wertvoll ist der Hinweis darauf, daß auch bei materiellen Kulturgegenständen die Gleichheit der äußeren Gestalt nicht genügt, daß auch die der inneren Bedeutung, des Zweckes, vorhanden sein muß, um das Formprinzip mit voller Berechtigung anzuwenden. Wenn also LOWIE hervorhebt, daß bei gleicher äußerer Gestalt die innere Bedeutung und damit oft auch der Ursprung verschieden, und deshalb von einer legitimen Anwendung des Formprinzips nicht die Rede sein kann, so hätte er auch nicht unterlassen sollen, das Gegenstück davon anzuführen, daß nämlich ein Zweck identisch und deshalb für das Formkriterium in Anspruch genommen werden kann, wenn auch die Verwirklichung des Zweckes verschiedengestaltig wäre. So könnten die verschiedenen Arten des Wurfholzes, des Penisfutterales, der Plattformbestattung doch noch als ein Gleichheitsbeweis zusammengefaßt werden (vgl. „Anthropos“, VI, S. 1036).

Neben diesem negativen Ziel der Denigrierung der Kriterien der kulturhistorischen Methode liegt LOWIE noch mehr das positive Ziel am Herzen, den richtig verstandenen Begriff der Konvergenz herzustellen und diese als eine wirkliche Ursache von kulturellen Gleichförmigkeiten zu erweisen. Er erreicht das erstere besonders dadurch, daß er die durch Konvergenz erzielten Parallelen für die weitaus meisten Fälle nicht als Identitäten oder Homologien, sondern als Analogien faßt, als Ähnlichkeiten, nicht als Gleichheiten, wenn sie freilich auch bei oberflächlicher Untersuchung oder voreiliger Klassifizierung auch als solche erscheinen. Konvergenzen dieser Art gestatten natürlich nie den Schluß auf gleichen Ursprung. LOWIE leitet davon die methodische Regel ab: „The view here propounded demands simply that where the principle of psychic unity cannot be applied, and where paths of diffusion cannot be definitely indicated, we must first inquire whether the supposed identities are really such, or become such only by abstracting from the psychological context in which they occur, and which determines them, — whether, that is to say, we are composing cultural realities, or merely figments of our logical modes of classification“ (p. 41). In dieser Fassung ist die Regel sicher nicht zutreffend: nicht erst dann, wenn der Versuch einer Erklärung von Ähnlichkeiten aus dem Elementargedanken oder aus kulturhistorischer Übertragung sich als undurchführbar erweist, sondern gleich zu Beginn der Untersuchung — so sagt LOWIE übrigens an einer anderen Stelle (S. 38 und 39) auch selbst — muß man die Frage nach der tieferen Realität der Ähnlichkeiten stellen. Das streitet aber durchaus nicht gegen die kulturhistorische Methode, sondern ist nur eine genauere und gewissenhaftere Durchführung derselben: die Forderung LOWIE's ist nämlich nichts anderes als die Forderung nach einer intensiveren Prüfung der Anwendbarkeit des Formkriteriums.

P. W. SCHMIDT, S. V. D.



Miscellanea.

Europa.

In den „Etudes Franciscaines“ (14^e année, t. XXVIII, SS. 57—71, 177—186, 225—238, 472—489, 347—369) veröffentlicht P. MATROD O. F. M. einen eingehenden Artikel über die Gesandtschaftsreise seines berühmten Ordensbruders JOANNES DE PLANO CARPINI (1245—1247) zu den Mongolen, welche JOANNES selbst in einem Bericht beschreibt, der, wie Freiherr VON RICHTHOFEN sagt, „epochemachend für unsere Kenntnis von Inner-Asien wurde“. P. M., der in derselben Zeitschrift schon früher (t. XIX) einen Kommentar zu der Reise seines nicht minder berühmten Ordensbruders WILLEM VAN RUYSBROEK gegeben hatte, setzt sich hier zum Ziel, in einigen Zügen die moralische Physiognomie J. DE P. C.'s und einige Nuancen seiner Reise zu fixieren. In letzterer Hinsicht glückt es ihm besonders, die Individualitäten der mongolischen Fürsten und Großen, mit denen J. in Berührung kommt, schärfer zu umschreiben, wodurch er einen interessanten Beitrag zur Individualforschung der nichteuropäischen Völker leistet.

J. H. LEUBA untersucht im „American Anthropologist“ (vol. XIV [1912], SS. 350—367) die Klassifizierung der verschiedenen Arten und den Ursprung der Zauberei. Er kritisiert die Einteilung von J. G. FRAZER in Zauberei durch Ähnlichkeitswirkung und solche durch Kontaktwirkung; er glaubt, daß diese nicht umfasse den Zauber durch Identitätswiederholung, den Zauber, der aus einfachen Gemütsbewegungen entsteht, und den bloßen Willenszauber. Er schlägt zwei Einteilungen vor, deren erste folgende ist: 1. Zauber durch Identitätswiederholung, 2. Zauber durch Übertragung einer Kraft auf ein anderes Objekt, 3. Willenszauber. Eine andere Einteilung berücksichtigt mehr das Verhältnis, in welchem die Zauberkraft zu dem Zaubernenden selbst steht: 1. keine besondere Zauberkraft ist dem Zauberer oder seinem Werkzeug eigen, 2. unpersönliche Zauberkräfte sind ihm eigen, 3. persönliche Willenszauberkräfte sind ihm eigen. Als Ursachen, aus denen Zauberei hervorgehen kann, führt S. die folgenden an: 1. wenn willkürliche Dinge gegen Übertretungen von Geboten angedroht werden,

Europe.

Dans les „Etudes Franciscaines“, (14^e année, t. XXVIII, pp. 57—71, 177—186, 225—238, 472—489, 347—369), le P. MATROD O. F. M. publie un long article sur l'ambassade chez les Mongols du célèbre franciscain JEAN DE PLANO-CARPINO (1245—1247). Le Frère J. a décrit lui-même son voyage, et sa relation, au jugement de F. VON RICHTHOFEN, «fait époque dans notre connaissance de l'Asie Intérieure». Le P. M., qui a déjà donné dans la même revue (t. XIX) un commentaire sur le voyage de son confrère non moins célèbre, GUILLAUME VAN RUYSBROEK, donne en quelques traits la physionomie morale de J. DE P.-C. et reproduit quelques particularités caractéristiques du voyage. Sous ce dernier rapport, il réussit à décrire plus nettement l'individualité de plusieurs princes et grands mongols que le frère J. rencontra sur son chemin. C'est donc une contribution intéressante à l'étude individualiste des peuples non européens.

J. H. LEUBA étudie dans l'«American Anthropologist» (vol. XIV [1912], pp. 350—367) la classification et l'origine des diverses espèces de magie. Il critique la classification de J. G. FRAZER qui distingue une magie agissante par la ressemblance et une autre qui agit par le contact. Il croit qu'elle ne comprend pas la magie par répétition identique, la magie qui est produite par les simples affections du cœur et la magie par la volonté. Il propose deux divisions, dont la première est la suivante: 1^o magie par répétition identique; 2^o magie par translation d'une force sur un autre objet; 3^o magie par la volonté. Une autre classification tient davantage compte du rapport entre la vertu magique et le magicien: 1^o le magicien ou son instrument n'ont pas de vertu magique propre ou particulière; 2^o ils disposent de forces magiques impersonnelles; 3^o ils ont des vertus magiques résidant dans leur volonté. Quant aux causes qui peuvent produire la magie, L. mentionne les suivantes: 1^o quand des transgressions d'un commandement sont menacées de peines arbitraires; 2^o quand on désire atteindre un but par

2. aus dem Wunsch, durch die Verrichtung von irgend etwas, das man als verdienstlich glaubt, irgend ein gewünschtes Ziel zu erreichen, 3. aus spontanen Affektausbrüchen, 4. aus willkürlicher Zaubererfindung, die aber erst später eingetreten sei.

Das Augustheft des „Man“ (1912, S. 71) berichtete über eine internationale Konferenz zur Beratung des Planes eines internationalen Kongresses für Ethnologie, welche zu London am 4. Juni d. J. auf Einladung des Royal Anthropological Institute stattfand unter dem Präsidium von A. P. MAUDSLAY. Vertreten waren daselbst England (11), Nordamerika (5), Deutschland (4), Rußland (2), Österreich (1), Frankreich (1), Belgien (1), Holland (1), Dänemark (1), Schweden (1). Über die Verhandlungen und deren Resultate berichtet Prof. SELER als Vertreter Berlins (Z. f. E. XLIV 1912, SS. 407—409). Der Vorschlag des Roy. Anthr. Inst. hatte fünf Sektionen aufgestellt: 1. Vorgeschichtliche Archäologie und Somatologie; 2. Anthropogeographie und Technologie; 3. Linguistik (Literatur, Hieroglyphik, Schrift); 4. Soziologie (Organisation, Religion, Gesetze, Moral); 5. Ethnologie (worunter in England nur ethnische Verwandtschaft und Beziehung gerechnet werde). Man fragte: Ist der Kongreß wünschenswert, wie wird er sich nennen (engl.: Anthropology, deutsch.: Ethnographie [?])? Wird er Beziehungen haben zu andern Kongressen: Congrès d'Anthropologie, d'Archéologie, Préhistorique; Amerikanisten-, Religions-, Orientalisten-Kongreß? Was für Beziehungen sollen das sein? Wie oft wird er tagen? An eine Aufsaugung anderer Kongresse ließ sich aber kaum denken. So ward ein internationales Komitee von elf Mitgliedern unter dem Präsidenten MAUDSLAY eingesetzt. Dieses Komitee kann weitere Mitglieder kooptieren, weitere Fragen zur Entscheidung bringen, den ersten Kongreß berufen, dem dann die definitive Konstituierung des Kongresses zustehen wird. Die Namen der Komiteemitglieder sind: BOAS (New York), CAPITAN (Paris), DUCKWORTH (Cambridge), HEGGER (Wien), HRDLICKA (Washington), KRÄMER (Stuttgart), LAFONE QUEVEDO (La Plata), MARETT (Oxford), VAN PANHUY (Haag), WAXWEILER (Brüssel).

Asien.

Über das Riesenwerk „Linguistic Survey of India“ gibt S. A. GRIERSON im Ind. Ant. (XLI, 1912, SS. 179—181) einen Bericht, aus dem man den jetzigen Stand der ganzen Publikation ersieht. Das Ganze ist auf elf Folio-

l'accomplissement de quelque chose qu'on croit méritoire; 3° par des affections violentes et spontanées; 4° par l'invention arbitraire de pratiques magiques, ce qui cependant ne s'observe qu'à des époques plus jeunes.

Le numéro d'août de «Man» (1912, p. 71) rend compte d'une conférence internationale, tenue à Londres le 4 juin de cette année, pour délibérer sur la création d'un Congrès ethnologique international, sur l'invitation du Royal Anthropological Institute et sous la présidence de M. A. P. MAUDSLAY. Y étaient représentés: l'Angleterre (11), l'Amérique du Nord (5), l'Allemagne (4), la Russie (2), l'Autriche (1), la France (1), la Belgique (1), la Hollande (1), le Danemark (1), la Suède (1). M. SELER qui représentait Berlin, fait les communications suivantes sur les délibérations de cette assemblée et leur résultat (Z. f. E., XLIV, 1912, pp. 407—409): Le Roy. Anthr. Inst. avait proposé 5 sections: 1° Archéologie préhistorique et somatologie; 2° Anthropogéographie et technologie; 3° Linguistique (littérature, hiéroglyphique, écriture); 4° Sociologie (organisation, religion, lois, morale); 5° Ethnologie (en Angleterre, ce terme n'embrasse que les affinités et relations ethniques). On posa la question: le congrès est-il désirable, comment se dénommerait-il (anthropology en anglais, ethnographie [?] en allemand)? Entrera-t-il en relation avec d'autres congrès, tels que le congrès d'anthropologie, d'archéologie, de préhistorique, des américanistes, des religions, des orientalistes? Quelles seront ces relations? Combien de fois siégera-t-il? Il n'y a pas à songer à absorber d'autres congrès. On constitua donc un comité international de 11 membres, sous la présidence de M. M. Ce comité peut coopter d'autres membres, résoudre d'autres questions, convoquer le premier congrès qui pourra ensuite se constituer définitivement. Les membres du comité sont: BOAS (New-York), CAPITAN (Paris), DUCKWORTH (Cambridge), HEGGER (Vienne), HRDLICKA (Washington), KRÄMER (Stuttgart), LAFONE-QUEVEDO (La Plata), MARETT (Oxford), VAN PANHUY (La Haye), WAXWEILER (Bruxelles).

Asie.

S. A. GRIERSON donne dans l'Indian Antiquary (XLI, 1912, pp. 179—181) quelques renseignements sur l'état actuel de la publication de l'ouvrage gigantesque „Linguistic Survey of India“ L'ouvrage entier doit avoir 11 volumes in folio,

bände mit 17 Einzelbänden berechnet. Die ersten sieben und von Bd. IX die Teile II und III sind publiziert. Nur Bd. I („Introduction“) wartet auf eine definitive Behandlung bis nach Erscheinen des ganzen Werkes. Mit Ausnahme eines kleinen Teiles von Bd. X ist alles druckfertig und schon unter der Presse. Der letzte Band, von STEN-KONOW vorbereitet, wird die Zigeunersprachen umfassen, während Bd. II. die Môn-Khmêr und Tai, Bd. III das Tibeto-Birmanische, Bd. IV das Munda und Dravida, Bde. V—IX Indo-Arisch und Bd. X Eranisch darstellen.

Unter dem Titel „Die nördlichen Schanstaaten und ihre Bewohner“ gibt A. K. GEBAUER (Wien) einen Bericht über seine ethnologische Forschungsreise, die er im Herbst 1910 von Rangoon nach Mandalay, dann quer durch das Fürstentum Hsein-Wi machte, welches der östlichste und unberührteste der fünf nördlichen Schan-Staaten ist. Die wichtigsten Stämme sind die Schan (Tai), Palauung, K'tschin (Cachins), Myan, Lowas, Wahs, Burmesen und Chinesen. Von den Schan berichtet G. am ausführlichsten, weniger von den Palauung und Myan. Die K'tschin (Cachin) zerfallen in viele Unterstämme: Marip, Lahtong, Lapai, Ukhum und Masan. Auch die Chingpaw-Stämme sind von G. ausführlicher studiert worden. (Mitteil. Geograph. Gesellschaft Wien, LV, 1912, SS. 434—467.)

Afrika.

Im April kehrte E. v. ROSEN, der schwedische Forscher, von einer erfolgreichen Tour zurück, die ein Jahr beanspruchte und besonders Ost-Rhodesia und den zunächst liegenden belgischen Kongo untersuchte. Mehrere Monate weilte R. bei den Batwa des Sees Bangweolo, von denen er Ethnographika und Photographien, wie solche von den Buschmännern, Babisa, Balenge und Bauche, heimbrachte, zur Bereicherung des Museums von Stockholm. (Man 1912, S. 92.)

Der „Anthropos“ (1911, VI, SS. 30—61) hatte aus der Feder P. RAYMUND O. Cap. „Die Faden- und Abnehmespiele auf Palau von den Karolinen (Südsee)“ gebracht. Dieser Artikel mit seinen vielen Spielabbildungen ward von E. DAYRELL den Eingebornen von Injor (Westafrika) gezeigt, nachdem D. die Wahrnehmung gemacht, daß seine Neger aus MANSFELD's „Urwald-Dokumenten“ (Berlin 1908), S. 118, Abb. 101 a, b, die Figuren nachahmten und deren Sinn erklärten. Auch von den 102 Spielen im „Anthropos“ konnten sie 18 anfertigen. Es sind die Nummern

répartis en 17 tomes. Les premiers sept volumes et les parties II et III du vol. IX. ont déjà parus. Le premier volume „Introduction“ fera l'objet d'un travail spécial après la publication du reste de l'ouvrage. A l'exception d'une petite partie du X^e volume, tout est prêt pour l'impression ou déjà sous presse. Le dernier volume, préparé par STEN-KONOW, contiendra des langues des Tsiganes, tandis que le vol. II a pour objet le Môn-khmêr et le Tai, le vol. III le Tibéto-Birman, le vol. IV le Munda et le Dravida, V—IX l'Indo-Arien, le vol. X l'Eranien.

Sous le titre „Die nördlichen Schanstaaten und ihre Bewohner“, A. K. GEBAUER (Vienne) publie une relation sur un voyage d'exploration ethnologique qu'il entreprit en automne 1910 de Rangoon à Mandalay, traversant ensuite la principauté Hsein-Wi, qui est le plus septentrional et le moins exploré des cinq Etats Shan du Nord. Les tribus les plus importantes sont: les Shan (Tai), Palaung, K'tchin (Cachins), Myan, Lowas, Wahs, les Birmanes et les Chinois. G. s'étend surtout sur les Shan et passe plus vite sur les Palaung et les Myan. Les K'tchin (Cachins) se divisent en beaucoup de petites tribus: Marip, Lahtong, Lapai, Ukhum et Masan. Les tribus Chingpaw sont également étudiées plus en détail. (Mitt. d. Geogr. Ges., Wien, LV, 1912, pp. 434—467.)

Afrique.

Après une année d'absence, l'explorateur suédois E. v. ROSEN revint en avril d'un voyage très fécond en résultats, à travers l'Est du Rhodesia et les contrées avoisinantes du Congo Belge. R. s'arrêta plusieurs mois chez les Batwa du lac Bangweolo et en rapporta des objets ethnographiques et des photographies, ainsi que des Bushmen, des Babisa, Balenge et Bauche. Ces objets enrichiront le musée de Stockholm. (Man 1912, p. 92.)

L'„Anthropos“ (1911, VI, pp. 30—61) avait publié un article du P. RAYMUND O. Cap. sur les jeux de ficelles dans les Iles Palau, Carolines, Océanie. Cet article avec ses nombreuses représentations des jeux fut montré par E. DAYRELL aux indigènes d'Injor, Afrique occidentale, après que D. eut vu que ses nègres imitaient les figures 101 a, b, p. 118 de l'ouvrage de MANSFELD, „Urwalldokumente“ (Berlin 1908), et en expliquaient le sens. Ils surent aussi imiter 18 jeux sur les 102 décrits dans l'„Anthropos“. Ce sont les numéros 1, 3, 6, 8,

1, 3, 6, 8, 13, 18, 27, 28, 32, 34, 47, 48, 67 b, 72 c; Tafel II, 1, 2; IV, 2; X, 1. Doch hat jedes Spiel hier eine andere Bedeutung, bzw. Benennung. (Man 1912, S. 87.)

Eine wertvolle Ergänzung zu den Untersuchungen BAGLIONI's über Musik der Naturvölker (s. „Anthropos“ VI [1911], 209) bringt J. MAES in den Xylophons der Bakuba nach den Museumsstücken aus Tervueren. Die sehr systematisch gewählten Zeichnungen ermöglichen auch ethnographisch ein besseres Studium der äußeren Technik in Anfertigung der Instrumente. Auch hier sind Exemplare ohne Resonanzkalassen und mit solchen. (Man 1912, S. 46.)

P. L. BITTREMIEUX (Scheut) schreibt über die Tätowierung bei den Mayombe (Onze Kongo, 1912 [III], SS. 1—16). Er legt die Einzellemente der größeren Zeichnungen dar in vielen Illustrationen und gibt alle mit indigener Benennung. Außerdem zeigen einige 30 Beispiele die ganz ausschließliche Rechtwinkeligkeit der Musterungen, die fast nur in Svastika- und Mäanderformen bestehen.

Über „Trommelsprache und Fernruf bei den Jaunde und Duala in Südkamerun“ berichtet P. H. NEKES P. S. M. (Mitteil. d. Seminars f. oriental. Sprachen zu Berlin, XV, Abteil. III, SS. 1—15). Bei diesen wie bei den meisten übrigen Stämmen von Westafrika unterscheidet sich die Trommelsprache von der der Melanesier und südamerikanischen Indianer dadurch, daß entweder zwei nach Höhe und Tiefe verschiedene Trommeln oder eine Trommel mit zwei verschieden abgestimmten Seitenwänden angewendet werden, durch welche dann der Hoch- und der Tiefton, der auch den betreffenden Sprachen eigen ist, zur Darstellung gelangt. Die meisten Trommelsignale geben die weitläufige bildliche Umschreibung eines Gedankens wieder, der in der Prosa der mündlichen Sprache mit wenigen Worten ausgedrückt wird. Daher ist die Anzahl der Trommelsilben oder Trommelschläge des Signals auch viel größer als die Silbenzahl des kurzen Ausdrucks in der gewöhnlichen Sprache. Die beiden verschieden hohen Wände der Trommel werden Lippen der Trommel genannt; die dünne, also hochtonige liegt dem Trommler zunächst und heißt Unterlippe, die dickere, tiefere die Oberlippe. Der Mittelton der Sprache wird je nach seiner Entstehung entweder durch Hoch- oder Tiefton oder, wenn er aus zwei Tönen kontrahiert ist, durch diese beiden Töne selbst wiedergegeben. Da die Trommel von den mitzuteilenden Worten nur das

13, 18, 27, 28, 32, 34, 47, 48, 67 b, 72 c; pl. II., 1, 2; IV., 2; X., 1. Chacun de ses jeux avait cependant ici une autre signification ou dénomination. (Man, 1912, p. 87.)

Les études de BAGLIONI sur la musique des primitifs (voir „Anthropos“, VI [1911], 209) trouvent un complément précieux dans un article de J. MAES sur les xylophones des Bakuba, d'après les objets du musée de Tervueren. Les illustrations, choisies très systématiquement, permettent à l'ethnologue une étude plus approfondie de la technique extérieure dans la fabrication de ces instruments. On y rencontre également des instruments avec et sans calasse de résonance. (Man, 1912, p. 46.)

Le P. BITTREMIEUX (Scheut) traite du tatouage chez les Mayombe (Onze Kongo, 1912 [III], pp. 1—16). Il fait voir, par de nombreuses illustrations, les éléments constitutifs des dessins plus grands et donne pour tous les dénominations indigènes. Une trentaine d'exemples montrent en outre que les dessins sont exclusivement rectangulaires et ne renferment que des formes svastica et méandriques.

Le langage par le tambour et l'appel à distance chez les Jaunde et les Duala du Camérout méridional font l'objet d'une communication du P. NEKES P. S. M. (Mitteil. d. Seminars f. Oriental. Sprachen zu Berlin, XV, Abt. III, pp. 1—15.) Chez eux, comme chez la plupart des autres tribus de l'Afrique occidentale, le langage par le tambour se distingue de celui qui est usité chez les Mélanésien et les Indiens de l'Amérique du Sud, en ce qu'on y utilise ou bien deux tambours différents dans la hauteur du son, ou bien un seul tambour à deux parois inégalement accordées. Par là, on obtient les tons hauts et bas qui sont propres aux langues de ces indigènes. La plupart des signaux de tambour reproduisent en des périphrases imagées très détaillées une idée qui s'exprimerait en peu des mots dans la prose de la vie ordinaire. C'est pourquoi le nombre des syllabes ou battements de tambour est pour le même appel plus grand que le nombre des syllabes de l'expression correspondante en langue orale. Les parois inégales du tambour sont appelées les lèvres du tambour: la paroi mince, à note élevée, est plus rapprochée de celui qui bat le tambour et s'appelle la lèvre inférieure; la paroi plus épaisse, à note plus basse, est la lèvre supérieure. Le ton moyen est rendu, selon son origine, ou bien par une note haute ou bien, s'il est la résultante de deux tons, par ces deux notes. Comme le tambour ne re-

Tonelement wiedergibt und Konsonanten und Vokale wegläßt, so hat sich aus der Trommelsprache eine neue Mundsprache rückgebildet, indem man zur Hestellung von Fernrufen bloß die stereotypen Silben *ke* oder *ku* verwendet und an diesen die wechselnden Tonelemente der betreffenden Signale anbringt.

A. J. N. TREMEARNE gibt (Journ. Anthropol. Inst. XLIII, SS. 137—199) Nachträge zu seinem Buche „The Tailed Head Hunters of Nigeria“, welches einen der für Afrika so seltenen Kopfkopfstämme, die Kagoro und verwandte Stämme in Northern Nigeria, behandelt. Man ist darauf aus, die Köpfe der erschlagenen Feinde zu bekommen, weil man glaubt, daß der Geist des Erschlagenen dem Kopfe folge und dem Sieger diene; der Kopf gilt aber auch als eine Art Trophäe. Beim Tode eines Mannes werden die von ihm erbeuteten Schädel an einem Pfahl aufgereiht, der dann in den Boden gesteckt wird. Die Nachkommen nehmen auch teil an den Vorteilen der von ihren Vorfahren erbeuteten Schädel. Die schädeljagenden Stämme sollen nach der Kulturkreistheorie zu der sogenannten Bogenkultur gehören; die Kagoro weisen aber nicht allzuvielen Merkmale derselben auf. Sie besitzen zwar Bogen und Pfeil und auch einen Bogenschild, wollen das aber erst später von einem andern Volk geerbt haben. Es gibt keine Pfahlbauten, keine Bananenkultur, keine Schweinezucht. Eine Spur von Mutterrecht scheint darin vorzuliegen, daß der Mann jedes Kind seiner Frau nach der Empfängnis durch ein Geschenk an den Schwiegervater sich erst erkaufen muß; Güter vererben sich aber in väterlicher Linie. Die Kagoro glauben an ein höchstes Wesen, dessen Name (*Gwaza*) identisch sein soll mit dem des Universums. Er ist ein wohlwollender Geist und hilft gegen die Geister der Toten, die keine Verehrung genießen und von denen auch keinerlei Bilder angefertigt werden. Bei Neumond ist große Freude, und *Gwaza* wird gebeten, während der kommenden Monde Heil und Glück zu verleihen. Bei Dürre bittet man ihn um Regen; es wird ihm dann auf einem heiligen Stein Fleisch und Blut eines Huhnes und Honigbier geopfert, welche er genießt und durch die er besänftigt wird. Andere Götter oder Geister gibt es nicht.

Amerika.

Ein wertvolles Beispiel des Ineinandergreifens archäologischer und ethnologischer Studien behandelt J. P. HARRINGTON, das Cañute-Spiel

produkt que l'élément tonal des paroles à communiquer et omet les voyelles et les consonnes, il s'est formé du langage du tambour, par reconstruction, une nouvelle langue orale : on n'emploie, pour des appels à distance, que les syllabes stéréotypes *ke* ou *ku*, et on y applique les différents éléments tonaux des signaux respectifs.

A. J. N. TREMEARNE publie (Journ. Anthropol. Inst. XLIII, pp. 137—139) quelques notes supplémentaires à son ouvrage „The Tailed Head Hunters of Nigeria“ dans lequel il traite d'une de ces tribus de chasseurs de tête si rares en Afrique, les Kagoro et les tribus apparentées à eux dans le Northern Nigeria. Ces hommes cherchent avant tout à s'emparer des têtes des ennemis tués, parce qu'ils croient que l'esprit de l'homme mis à mort suit la tête et est au service du vainqueur. La tête sert cependant aussi de trophée; à la mort d'un homme, on fixe à un pieu les crânes qu'il a conquis; les descendants prennent aussi part aux avantages des crânes conquis par leurs ancêtres. Les tribus des chasseurs de têtes appartiendraient, d'après la théorie des cycles culturels, à la culture de l'arc; les Kagoro cependant n'en ont pas beaucoup de particularités. Ils ont bien des arcs et des flèches et aussi des boucliers contre les flèches, mais ils prétendent les avoir empruntés plus tard à un autre peuple. Ils n'ont pas de constructions sur pilotis, ne cultivent pas la banane, n'élèvent pas le cochon. Un vestige de matriarcat semble encore exister en ce que le mari doit racheter chaque enfant de sa femme par un don à son beau-père; on hérite cependant du côté paternel. Les Kagoro croient à un être suprême dont le nom (*Gwaza*) serait identique avec celui de l'univers. C'est un esprit bienveillant qui protège contre les esprits des morts; ceux-ci ne sont l'objet d'aucun culte, et on n'en fabrique pas d'images. A la nouvelle lune, on est plein de joie, et on prie *Gwaza* d'accorder le salut et le bonheur pendant le mois à venir. Pendant une sécheresse, on lui demande la pluie et on lui offre sur une pierre sacrée la viande et le sang d'un poulet avec de la bière de miel; il en mange et s'apaise. Il n'y a pas d'autres dieux ou esprits.

Amérique.

En décrivant le jeu Cañute des Indiens Tewa, J. P. HARRINGTON fournit un exemple précieux comment les études archéologiques et

der Tewa-Indianer beschreibend. Bei Ausgrabung des Chuoni pueblo in Neu-Mexiko begannen zwei Indianerarbeiter ein Ballspiel mit zwei bei der Ausgrabung gefundenen Steinkugeln, für die kein Archäologe eine Deutung wußte. Fast ebenso verhält es sich mit dem Cañute, einem Spiel, das weit verbreitet ist und das schon W. FEWKES aus Hopi-Pueblo-Funden beschrieben hatte. Das Spiel wird mit vier hohlen Stäben gespielt, 4 Zoll bis mehr als 1 Fuß lang, $\frac{1}{4}$ bis mehr als 2 Zoll im Durchmesser. Die sonderbare Benennung Eins, Zwei, der Geschwollene, Mulatte oder ähnlich, Namen, die sowohl im Spanischen als auch im Indianischen vorkommen, die Ornamentik und die weite Verbreitung deuten auf ein altes Spiel, bei dem meist ein kleines Stäbchen in den vier andern Stäben verborgen wird. 59 verschiedene Muster, die mit den Stäbchen hergestellt werden, deuten auf Parallelen in der indianischen Ornamentik, die dadurch vielleicht neues Licht erhält, da für jede Figur wie bei den Fadenspielen eigene Benennungen vorliegen. (*American Anthropologist* XIV. 1912, SS. 243—286.)

Eine neue Bezugnahme auf die Fadenspiele macht L. L. LOCKE in seiner Abhandlung über die Quipu. Die strenge Analyse der Quellen ergibt, daß man hier wohl aus Staunen über das Neue die bare Wahrheit übertrieben hat. Nun zeigt sich nach L. deutlich in den Knotungen ein dezimales System. Der einfache Knoten findet sich mit 1—9 Schlingen, während ihre „Stellung“ auch ihren Einzelwert in dekadischer Abfolge steigert. Danach waren die Quipu wohl kaum etwas anderes als Zählschnüre, und zwar nur zum Merken, nicht zum Rechnen selbst. Die Färbung ist eine Zugabe, die manchmal die ohnehin gegebene Bedeutung stützt oder auffällig macht, vielleicht aber hier und da allen Eigenwert eingeüßt hat. (*Am. Anthr.* XIV. 1912, SS. 325—332.)

In den Jahren 1907—1910 fand J. O. HASEMANN zwischen den Oberläufen des Madeira und Tapajos noch primitive, unberührte Stämme, die eben jetzt in Gefahr stehen, den Kautschukhändlern anheimzufallen. Als erster Stamm wird von H. der der Pawumwa genannt, der an einem rechten Nebenfluß des unteren Guapore wohnt. Der Stamm war bisher ganz unbekannt, und auch seine Sprache, von der ein kleines Vokabular von H. aufgenommen wurde, steht noch isoliert. Der etwa 300 Individuen zählende Stamm hat primitiven Ackerbau. Die Mädchen und Frauen tragen Lippenpflocke in

ethnologischen se supplément mutuellement. Aux fouilles dans le Pueblo Chuoni (Nouveau Mexique), deux ouvriers Indiens commencèrent à jouer à la balle avec deux boules de pierre trouvées dans les décombres et desquelles aucun archéologue ne connaissait l'explication. Il en est presque de même du jeu Cañute, qui est très répandu et que W. FEWKES avait déjà décrit d'après les fouilles du Pueblo Hopi. On le joue avec quatre bâtons creux, longs de quatre pouces jusqu'à plus d'un pied; sur un diamètre d'un $\frac{1}{4}$ jusqu'à deux pouces. Les dénominations curieuses: un, deux, l'enflé, le muâtre et des noms semblables qui se rencontrent tant en espagnol qu'en indien, l'ornementation et la large diffusion, portent à croire qu'il s'agit d'un jeu ancien dans lequel on cachait ordinairement une petite baguette dans quatre bâtons. 59 dessins différents qu'on peut former avec ces bâtons rappellent des analogies dans l'ornement indien, qui peut-être en recevra un nouveau jour, il y a pour chaque dessin une dénomination propre, de même que pour les jeux de ficelles. (*American Anthropologist* XIV. 1912, pp. 243—286.)

Dans un article sur les Quipu, L. L. LOCKE ouvre de nouveaux horizons pour l'étude des jeux de ficelles. L'analyse critique des sources démontre que l'admiration devant la nouveauté des résultats a fait exagérer la vérité positive. Or, d'après L., on constate avec évidence un système décimal dans la manière de faire les nœuds. Le nœud simple se rencontre avec 1—9 lacets, pendant que sa position multiplie sa valeur par degrés décadiques. D'après cela, les Quipu n'étaient guère autre chose que des fils à compter, et cela seulement pour aider la mémoire, non pour le calcul lui-même. La couleur des nœuds renforce parfois ou rend plus évidente la signification déjà inhérente; ça et là elle aura perdu toute signification propre. (*Amer. Anthr.* XIV, 1912, pp. 325—332.)

Dans les années 1907—1910 J. D. HASEMANN trouva dans le cours supérieur du Madera et du Tapajos des tribus primitives sans contact avec la civilisation, qui courent maintenant danger de tomber entre les mains des chercheurs de caoutchouc. Entre ces tribus, H. nomme en premier lieu celle des Pawumwa qui habitent sur un affluent de droite du Guapore inférieur. La tribu était jusqu'ici entièrement inconnue; sa langue, dont H. a consigné un petit vocabulaire, est encore isolée. La tribu, qui compte quelque 300 têtes, s'adonne à une agriculture primitive. Les jeunes filles et

beiden Lippen. (Am. Anthr. XIV. 1912, SS. 333 bis 349.)

les femmes portent des morceaux de bois dans les deux lèvres. (Amer. Anthr. XIV, 1912, pp. 333—349.)

Ozeanien und Australien.

P. M. EGIDI M. S. C. veröffentlicht mehrfache Ergänzungen zu seinen im „Anthropos“ bereits veröffentlichten Artikeln über die Kobio in Britisch-Neuguinea (II. [1907], SS. 101—115, 675—681, 1009—1021; IV. [1909], SS. 387—404; V. [1910], SS. 748—755). Der Stamm der Kobio besteht aus vier Gruppen: Kuni, Fuyuge, Tauata, Oru. Er unterscheidet sich sowohl von den Papua-Stämmen im Nordosten als von den Melanesiern im Südosten. P. E. sieht in ihm den Rest derjenigen Stämme, welche sich mit den einwandernden Melanesiern vermischten und die heutigen Papua-Melanesier hervorbrachten und die anderswo, im Innern, mit einer bis jetzt noch unbekannten Rasse sich vermischten und dadurch die heutigen Papua hervorbrachten. P. E. führt einzelne Unterschiede in Kleidung, Schmuck, Tänzen an. Besonders sind die Unterschiede der sozialen Verhältnisse hervorzuheben. Bei den Melanesiern, bzw. Papua-Melanesiern gibt es ein vielfach gegliedertes, erbliches Häuptlingswesen; bei den Kobio gibt es nur einen Häuptling, der auch wenig Einfluß hat und seine Stellung nicht eigentlich vererbt. Während bei den Papua-Melanesiern der Totemismus noch stark in Geltung ist, besteht bei den Kobio nur das Verbot, das Totem (zumeist Pflanze oder lebloser Gegenstand) zu nennen. Von den Papua unterscheiden sich die Kobio durch das Fehlen der langdauernden Initiationsfeiern. (Rivista di Antropologia, vol. XVI, SS. 337—354.)

A. K. BROWN gibt von seiner Forschungsreise nach Nordwest-Australien das Verzeichnis einiger Stämme, in welchem eine genauere phonetische Bezeichnung festgehalten und mehrere Irrtümer früherer Quellen richtiggestellt sind. Das Gebiet dieser Stämme umfaßt diejenigen Sprachen, die bei P. W. SCHMIDT „Die Gliederung der australischen Sprachen“ („Anthropos“ VII [1912], S. 471; vgl. die Karte zu Heft I) unter dem Namen Nunkaberri, Amandyo und Yamaidyi zusammengefaßt sind und bricht auch nach Norden hin genau mit der gleichen Grenze wie diese ab, so daß der freie (?) Zwischenraum zwischen den südaustralischen und nord-australischen Sprachen, der bis jetzt dort anzusetzen war, noch nicht weiter bestimmt wurde. (Man, vol. XII, SS. 143—146.)

Océanie et Australie.

Le P. EGIDI M, S. C. publie sur les Kobio de la nouvelle Guinée Anglaise plusieurs suppléments à ses articles parus dans l'Anthropos (II [1907] pp. 101—115, 675—681, 1009—1021; IV [1909] pp. 387—404; V [1910] pp. 749—755). La tribu des Kobio se compose de quatre groupes: Kani, Fuyuge, Tauata, Oru. Elle se distingue et des Papouas et des Mélanésien du sud est. Le P. E. voit dans cette tribu le reste des tribus qui, s'étant mêlées avec les Mélanésien immigrants, ont produit les Papoua-Mélanésien d'aujourd'hui, et se mêlant ailleurs, dans l'intérieur, avec une race inconnue jusqu'ici, ont produit les Papouas de nos jours. Pour confirmer sa thèse, le P. E. allègue quelques différences dans le vêtement, les objets de parure et les danses. Mais ce sont les différences dans les conditions sociales qui sont surtout remarquables. Chez les Mélanésien et les Papoua-Mélanésien, il y a une hiérarchie de chefs héréditaires et diversement gradés, tandis que chez les Kobios, il n'y a qu'un seul chef, n'ayant que peu d'influence et qui ne transmet pas, à proprement parler, sa dignité par voie d'hérédité. Pendant que chez les Papoua-Mélanésien le totémisme est encore en grande considération, il n'y a, chez les Kobios, que la défense de nommer le totem qui est, pour la plupart, une plante ou un corps inorganique. Les Kobios se distinguent des Papouas en tant qu'ils n'observent pas les longues cérémonies d'initiation. (Rivista di Antropologia, vol. XVI, pp. 337—354.)

A. K. BROWN a rapporté de son expédition scientifique dans le Nord-Ouest de l'Australie un catalogue de quelques tribus dans lequel l'expression phonétique des noms est plus précise et plusieurs erreurs des sources antérieures sont corrigées. Le territoire de ces tribus embrasse les langues qui sont réunies chez le P. W. SCHMIDT („Die Gliederung der australischen Sprachen“, „Anthropos“ VII [1912], p. 471, et la carte y jointe) sous le nom de Nunkaberri, Amandyo et Yamaidyi, et s'arrête au nord à la même limite que celui-là, de manière que l'espace libre (?) entre les langues de l'Australie du Nord et du Sud n'a pas encore reçu de circonscription plus exacte. (Man XII, pp. 143—146.)

Im „Geographical Journal“, Mai 1912 (SS. 456—468), wird ein Vortrag von W. H. R. RIVERS über „Island Names in Melanesia“ veröffentlicht, an den sich eine Diskussion anschloß. Dr. R. geht die Inselnamen der englischen Salomons-Inseln, der Santa Cruz-Inseln, der Banks-Inseln und der Neu-Hebriden durch, untersucht die Geschichte der Entstehung der einzelnen und ihre Schreibweise und legt die aus vielen Benennungen sich ergebenden Mißverständnisse und Unklarheiten dar. Er schlägt vor, folgende Namen beizubehalten: Eddystone Island, Vella Lavella, Choiseul, Ysabel, Florida, San Christoval in den Salomons-Inseln, Mota, Merlav, Ureparapara, Santa Maria, Saddle Island oder Vanua Leva in den Torres- und Banksinseln, Pentecost, Aurora und Lepers Island in den Neu-Hebriden. Die kleine Gruppe zwischen den Santa Cruz- und den Salomonsinseln, bekannt auch als Swallow- und Duffgruppe, soll Reef Islands genannt werden. Bougainville Island soll von den Salomons-Inseln getrennt und zum Bismarck-Archipel gerechnet werden, zu dem es sowohl ethnologisch als jetzt auch politisch gehöre. Am Schluß des Vortrages wurde ein Antrag von Prof. MYERS angenommen, daß die Frage der Benennung, die aus Dr. R.'s Vortrag sich ergebe, an das Council der Royal Geographic Society geleitet werden solle „for consideration . . . with a view to systematic and concerted action“.

Ausgehend von den als *yu* und *momo* bezeichneten Kopfschmuckarten der Yap-Insulaner, die mit dem ebendort vorkommenden Zierat des *manugutsig*-Kanus identisch sind, untersucht Dr. W. MÜLLER-WISMAR die Kanu- und gewisse Kriegsschmuckformen von Indonesien und Ozeanien und leitet daraus folgende Ergebnisse ab: Die Bugformen der indonesischen Auslegerkanus lassen sich auf eine gemeinsame Grundform zurückführen, deren Merkmale ein langer Dorn und eine vertikale, in Kiellinie ausgerichtete Stevenplatte sind. Diese Form hat sich auch über Mikronesien und Nordpolynesien verbreitet. Darüber hinaus geht sie von Indonesien aus bis Madagaskar und Nikobaren im Westen, bis Geelvinkbai im Osten, von ihrem nordozeanischen Verbreitungsgebiet in sekundärer Ausstrahlung bis zu den arktischen Anwohnern des Pacific im Norden und nach Melanesien im Süden, wo sie aber nicht über die Zone auch sonst nachweisbaren mikropolynesischen Einflusses hinauszukommen scheint. Ihr hat in Indonesien eine Auslegerkonstruktion entsprochen, die dem jetzigen Auslegertypus von Bawean-Madura-Sangir nahestanden haben

Le «Geographical Journal» publie (mai 1912, pp. 456—468) une conférence de W. H. R. RIVERS sur «Islands Names in Melanesia» laquelle a été suivie d'une discussion. R. passe en revue les noms des îles Salomon Anglaises, des îles Santa Cruz, des îles Banks et des Nouvelles Hébrides, il examine l'histoire de l'origine et l'orthographe de chacun d'eux et expose les malentendus et les obscurités qui découlent de beaucoup de ces noms. Il propose de retenir les noms suivants: Eddystone Island, Vella Lavella, Choiseul, Ysabel, Florida, San Cristoval dans les îles Salomon; Mota, Merlav, Ureparapara, Santa Maria, Saddle Island ou Vanua Leva dans les îles Torres et Banks; Pentecost, Aurora et Lepers Island dans les Nouvelles Hébrides. Le petit groupe entre les îles Santa Cruz et Salomon, connu aussi sous le nom d'îles Swallow et Duff, doit être appelé Reef Islands. Bougainville Island doit être séparée des îles Salomon et rattachée à l'Archipel Bismarck, auquel elle appartient ethnographiquement aussi bien que politiquement. A la fin de la conférence, on adopta une proposition du professeur MYERS de transmettre au Council de la Royal Geographic Society la question des dénominations soulevée par le Dr. RIVERS «for consideration . . . with a view to systematic and concerted action“.

En prenant pour point de départ les parures de tête *yu* et *momo* des insulaires de Yap, qui sont identiques aux parures du canot-*manugutsig*, le Dr. W. MÜLLER-WISMAR examine les parures des canots et certaines parures de guerre d'Indonésie et d'Océanie et en déduit les résultats suivants: Les formes de la proue des canots indonésiens peuvent se réduire à une forme primitive commune dont la note caractéristique est un long poinçon et une planche d'étrave verticale allant jusqu'à la quille. Cette forme s'est répandue aussi en Micronésie et en Polynésie septentrionale. Au-delà de ces limites, elle va d'Indonésie jusqu'à Madagascar et Nikobar vers l'ouest, jusqu'à la baie de Geelvink à l'est. De son centre de l'Océanie septentrionale, elle rayonne secondairement jusqu'aux habitants arctiques du Pacifique au nord et vers la Mélanésie au sud, où cependant elle ne semble pas avoir dépassé la zone d'influence micronésienne, telle que nous la connaissons par ailleurs. En Océanie, elle a trouvé une analogie dans un canot qui a dû se rapprocher du type actuellement en usage à Bawean-Maduré-Sangir. Dans sa marche vers l'est, elle a dû

muß. Auf ihrem Vordringen nach Osten hat diese noch bestanden. Andererseits dürften schon überzählige, ornamental gewordene Bügel vorhanden gewesen sein, die die eigentümlichen Schmuckstücke *momo* in Yap und *aten* in Truk erklären können. Die Sitte, Kanuteile als Kultsymbole und Kriegsabzeichen zu benutzen, wie sie sich bei diesen und ähnlichen Schmuckstücken offenbart, muß dieser älteren Kulturwelle angehören. Auf den südlichen Philippinen hat sich eine Umwandlung der indonesischen Grundform des Auslegerkanu vollzogen, welche sie von dem übrigen Inselgebiet scheidet; ihre Merkmale sind: trogartiger, flachkieliger Rumpf, mächtig ausladender Horizontalsteven, unter dem der verkümmerte Dorn ganz zurücktritt, und Sonderentwicklung der sich verkürzenden Auslegerbügel, die an der Befestigung des Schwimmbalkens selbst keinen Anteil nehmen, sondern nur den Ausleger sichern helfen. Von dieser jüngeren Philippinenform stammen wahrscheinlich die Auslegerkanus von Birma und Malakka ab, während die beiden Kanuformen von Palau und die *sanav*-Formen von Yap ihr ohneweiters als aberrante Spezies zuzurechnen sind. — In methodologischer Hinsicht folgert M.-W.: „Es ergibt sich also an einem konkreten Beispiel, daß die Zeugen jüngeren, spezifisch indonesischen Einflusses in Ozeanien nicht einer einzelnen Kulturwelle ihr Dasein verdanken können. Sie werden ostwärts getragen mit mehreren nach Zeit und Ursprungs-ort verschiedenen Impulsen, und dies Ergebnis darf um so sicherer genannt werden, als es sich aus der Betrachtung desjenigen Werkzeuges [des Kanus] ableitet, auf dem letzten Endes doch alle Kulturverbreitung in diesen Zonen beruht.“ (Baessler-Archiv, Bd. II, SS. 235—249.)

encore rencontrer celle-ci. D'un autre côté, il a dû y avoir déjà des anses superflues, devenues ornements, qui peuvent expliquer les ornements caractéristiques *momo* à Yap et *aten* à Truk. L'usage d'utiliser les parties du canot comme des symboles de culte et d'enseignes de guerre tel qu'il se manifeste dans ces ornements et d'autres semblables, doit appartenir à ce courant culturel plus ancien. Dans les Philippines méridionales, la forme primitive du canot indonésien a subi une transformation qui la sépare du reste de l'archipel; ses particularités sont: une carène à auge, à quille plate, l'étrave horizontale très saillante sous laquelle le poinçon disparaît entièrement; développement particulier des anses devenues plus petites qui sont indépendantes de la solive et ne servent qu'à fixer le canot. De cette forme plus jeune des Philippines descendent probablement les canots de Birma et de Malacca, tandis que les deux formes de canots de Palau et la forme *sanav* de Yap doivent lui être adjointes comme formes aberrantes. — Au point de vue méthodologique, MÜLLER conclut: On voit donc par un exemple concret que les vestiges d'une influence indonésienne plus jeune en Océanie ne peuvent pas provenir d'un courant culturel unique. Ils furent portés vers l'est avec plusieurs autres impulsions, différentes de date et d'origine; et ce résultat doit être regardé comme d'autant plus sûr, qu'il est dérivé de la considération de l'instrument sur lequel repose en dernier lieu toute expansion de culture en ces zones [le canot]. (Baessler-Archiv, vol. II, pp. 235—249.)

Bibliographie.

- I. **J. Bricout.** *Où en est l'Histoire des Religions?* Tome I. Les Religions non-chrétiennes. Paris. LETOUZEY & ANÉ. 1911. 457 pp. in-8. Prix: fr. 12.— (les deux volumes).
- II. **J. Huby.** *Christus, Manuel d'Histoire des Religions.* Paris. G. BEAUCHESNE & Cie. 1912. 4^e édition. XX + 1036 pp. in-8. Prix: fr. 6.—.
- III. **N. Turchi.** *Manuale di Storia delle Religioni.* Torino. FRATELLI BOCCA. 1912. XVII + 643 pp. in-8. Prix: L. 6.—.
- IV. **P. Reuter.** *L'Origine des Religions.* Etude d'Histoire comparée des Religions. Luxembourg. CH. PRAUM. 1912. 56 pp. in-4.

V. A. Valensin. *Jésus-Christ et l'Etude comparée des Religions*. Paris. LE-COFFRE (J. GABALDA & CIE.) 1912. 232 pp. in-12. Prix: fr. 3.—.

«Le monde catholique semble, enfin, avoir compris que l'étude des religions est pour nous, à l'heure présente, d'urgente nécessité. Il y a trente ans, l'abbé de BROGLIE était presque seul, parmi les savants catholiques de France, à s'adonner à l'histoire générale des religions, et la *Revue des Religions*, n'ayant pas réussi à vaincre l'indifférence presque universelle des catholiques de notre pays pour une science qui leur paraissait sans doute inutile, dut bientôt cesser de paraître. Aujourd'hui, les excellents ouvriers ne manquent pas et le public chrétien leur fait bon accueil. Des conférences ou des cours sur l'histoire des religions ont été instituées parmi nous; toutes nos grandes revues font à la science des religions une place chaque jour plus considérable; de très savants ouvrages, enfin, ont paru en ces dernières années ou vont paraître très prochainement.» C'est par ces paroles que M. l'abbé BRICOUT (I, p. 45) nous décrit brièvement l'histoire de la science des religions parmi les catholiques français. La satisfaction qu'il éprouve à la vue de la situation actuelle, ne cache pas le regret de ce que cette situation plus favorable n'ait pas été atteinte plus tôt, comme fruit immédiat des débuts si intelligents de l'abbé de BROGLIE. Ce regret est pleinement partagé par le R. P. HUBY (II, p. 30). Il y a ici, en effet, bien des raisons de regret. Sans aucun doute, beaucoup de pertes eussent pu être épargnées, si l'initiative de l'abbé de BROGLIE avait été comprise et continuée en son temps. Si maintenant on ne peut plus changer ce qui est passé, cette omission faite alors et les conséquences qui l'ont suivies devraient donner un avertissement impressionnant à d'autres pays qui seraient tentés de croire qu'il n'y a aucune urgence à entamer ce genre d'études.

Le regret de ce qui est passé ne doit pas nous empêcher d'être satisfaits de l'amélioration qui s'est produite actuellement. M. BRICOUT l'a déjà décrite dans ses divers symtomes. Un symptôme très remarquable est aussi la publication presque simultanée des deux excellents manuels d'histoire des religions (I, II) que nous signalons ici et dont l'un a déjà obtenu sa quatrième édition. C'est une preuve irréfragable d'un besoin pressant non seulement objectif, mais éprouvé aussi fortement par un nombreux public. Si ce besoin a été excité par les attaques toujours plus grandissantes des adversaires, il ne serait pas juste de méconnaître que l'amélioration de la situation a pu d'autant plus facilement se produire que, en France, les plus hautes autorités ecclésiastiques ont approuvé positivement la nécessité de ces études et les ont vivement encouragées; il suffit de rappeler le magnanime secours du Saint Père pour l'érection de la chaire d'histoire des religions à l'Institut Catholique de Paris. Il est bien à espérer que cette assistance éclairée sera prêtée à ces études également ailleurs où, peut-être, leur actualité n'est pas moins grande, où, en tout cas, il serait mieux de prévoir que de venir trop tard. Ainsi il faudrait aussi saluer la publication en Italie du manuel de M. l'abbé TURCHI, même s'il y a à désirer des perfectionnements qui, du reste, seront nécessaires à chaque ouvrage traitant pour la première fois des matières si délicates et si graves.

Le plan des trois manuels est le même dans ses grandes lignes, excepté l'omission de la religion de l'ancien Testament et du Christianisme chez M. TURCHI. Ce n'est sans doute pas quelque chose de recommandable pour cet ouvrage; il y a là quelque chose d'inconséquent et qui, même à l'égard apologétique, ne peut pas être très profitable. La façon, au contraire, de laquelle dans le manuel du P. HUBY toute l'histoire du Christianisme est traitée jusqu'à nos jours, est excellente et confère à tout l'ouvrage une force saisissante.

Un autre point dans lequel l'ouvrage de M. TURCHI diffère des deux autres manuels, consiste dans ce que lui seul est l'unique auteur de tout l'ouvrage, tandis que dans les autres, la division moderne du travail a été introduite: les différentes religions y sont traitées par des spécialistes distingués. Ainsi dans le manuel de M. BRICOUT la religion des Primitifs a été traitée par M. A. BROS, la religion égyptienne par M. J. CAPART, celle des Sémites (moins les Arabes et les Hébreux) par le R. P. DHORME O. P., celle des Iraniens et Perses par M. J. LABOURT, celle de l'Inde par M. L. DE LA VALLÉE-POUSSIN, le Confucianisme et le Shinto par M. H. CORDIER, la religion des Grecs par M. O. HABERT, la religion romaine par Mgr. A. BAUDRILLART, celle des Celtes, Germains, Slaves par MM. BROS et HABERT, l'Islamisme par M. CARRA DE VAUX; la direction de tout l'ouvrage fut confiée à M. BRICOUT qui a aussi contribué l'introduction. Dans le manuel du R. P. HUBY S. J., l'introduction est faite par le R. P. L. DE GRANDMAISON,

la religion des Primitifs est traitée par Mgr. A. LE ROY, celle des Chinois par le R. P. WIEGER S. J., celles du Japon par le R. P. DAHLMANN S. J., celle des Perses (avec une introduction sur la religion des Indo-Européens) par le R. P. CARNAY S. J., le bouddhisme et les religions de l'Inde de nouveau par M. L. DE LA VALLÉE-POUSSIN, la religion des Grecs par le R. P. HUBY S. J., celle des Romains par le R. P. C. MARTINDALE S. J., la religion des Celtes par M. J. MAC NEILL, celle des anciens Germains par le R. P. BÖMINGHAUS, celle des Babyloniens et Assyriens par le R. P. A. CONDAMIN S. J., l'islam par M. E. POWER, la religion d'Israël par M. J. NICKEL, le Nouveau Testament, puis le Christianisme et l'âme antique, et le Christianisme et le moyen-âge par les RR. PP. P. ROUSSELOT et J. HUBY, le Christianisme de la Renaissance à la Revolution par les RR. PP. A. BROU et P. ROUSSELOT, la Religion catholique au 19^e siècle par les RR. PP. L. DE GRANDMAISON et P. ROUSSELOT. Ce sont de vrais corps de savant qui se sont réunis pour faire quelque chose de parfait, et déjà cette circonstance leur confère une valeur vraiment scientifique et incomparablement plus haute que celle d'ouvrages d'une telle superficialité comme l'«Orpheus» de S. REINACH. Si M. TURCHI s'était associé également une telle réunion de collaborateurs, son ouvrage aurait pu embrasser aussi l'histoire de l'Ancien Testament et du Christianisme pour lesquels lui-même se déclare incompetent. Du reste, également M. TURCHI n'a pas omis de consulter pour les différentes parties de son manuel des spécialistes, dont il cite les noms à la préface.

Quant à l'arrangement des différentes parties, on ne comprend pas facilement pourquoi dans le manuel de M. BRICOUT l'islam a été séparé des religions sémitiques, et les religions des Grecs, des Romains, des Celtes, Germains et Slaves de celles de l'Inde et de la Perse. Ces dernières religions ont été réunies de la meilleure façon dans le manuel du P. HUBY où elles sont précédées d'une introduction générale sur la religion des Indo-Européens. On aurait désiré une introduction semblable pour les religions des peuples sémitiques. Mais ici nous ne trouvons traité dans le manuel du P. HUBY que la religion des Babyloniens et Assyriens et l'islam, tandis que celui de M. TURCHI parle aussi de celle des Phéniciens, et de celle d'un peuple non-sémitiques, des Hittites; le manuel de M. BRICOUT est encore plus détaillé, il parle aussi de celle des Araméens, Syriens, Nabatéens, Palmyréniens, et de celle des Phéniciens, Carthaginiens, Cananéens. D'un autre côté, dans ce dernier manuel, l'exposition des religions de l'Extrême Orient laisse à désirer: M. CORDIER se borne pour la Chine exclusivement au Confucianisme et pour le Japon nous donne une page seulement du Shinto. Enfin dans le manuel du P. HUBY on n'entend rien de la religion des anciens Slaves. Le fait que M. TURCHI est le seul auteur de son ouvrage, se fait avantageusement observer dans la conséquence avec laquelle il fait procéder une introduction ethnographique très utile à l'exposition de chaque religion, en montrant ainsi le sol et le milieu dans lequel elle a atteint du moins une partie de son développement. Un autre signe distinctif de son livre est le caractère assez détaillé des bibliographies ajoutées à chaque partie; on pourrait même dire qu'elles sont trop détaillées, si l'auteur n'avait pas caractérisé chaque ouvrage de quelques mots; de façon à donner presque une histoire des littératures ethnographique et religieuse. On désirerait seulement qu'il eût relevé quelquefois un peu plus la position générale de certains ouvrages. Les bibliographies du manuel du P. HUBY sont plus courtes, mais très bien choisies; celles du manuel de M. BRICOUT tiennent le milieu entre celles des deux autres.

Dans son ensemble, le manuel du P. HUBY paraît l'emporter sur les deux autres par son caractère plus méthodique et plus concis, par son style animé, et par l'habileté littéraire avec laquelle la matière de 1036 pages a pu être réunie dans un volume encore assez commode. C'est là presque le modèle d'un manuel à la portée de tous. Il doit faire énormément beaucoup de bien. En revanche, les deux autres manuels ont chacun leurs mérites spéciaux, ainsi qu'aucun d'entre eux ne peut être déclaré superflu.

Vu le caractère compendiaire des trois ouvrages, il serait hors de place de relever des critiques de détail, pour lesquelles, du reste, dans la plupart des disciplines partielles, je ne pourrais pas revendiquer la compétence nécessaire. Il suffira de dire que l'impression totale est très favorable et cel à un degré d'autant plus haut que la partie en question a été écrite par des spécialistes de renom.

Les lecteurs de notre Revue s'intéresseront surtout de l'introduction générale et de la première partie, celle qui traite de la religion des primitifs. L'introduction est peut-être la partie

la moins satisfaisante dans l'ouvrage de M. TURCHI; il y manque complètement le chapitre important sur les principes et les méthodes de l'histoire des religions, qui seul est en état de fournir la faculté et surtout l'indépendance d'esprit de juger les différents systèmes et théories; c'est aussi à cause de ce défaut que la position de l'auteur lui-même reste quelquefois un peu dans l'incertain. La façon dont M. BRICOUT dans son manuel et le R. P. DE GRANDMAISON dans celui du P. HUBY ont traité cette question est excellente, on y trouve bon nombre de remarques très utiles et fort actuelles; on aurait aimé à voir relever encore un peu plus le caractère non-historique (quelquefois même anti-historique) mais purement «psychologique» de la plupart des théories sur les origines de la religion et de ses diverses parties, en faisant ressortir qu'elles cadrent donc très mal au programme d'une histoire des religions.

C'est dans le manuel de M. BRICOUT que la religion des primitifs occupe la moindre place. Il paraît que cela est en relation avec le peu d'estime que l'éditeur porte envers l'école anthropologique (v. p. 12 de l'introduction). Mais si, en revanche, il apprécie plus hautement l'école historique, il faut dire que, en traitant la religion des Primitifs, M. l'abbé BROS, faute de l'espace nécessaire, a dû se restreindre de donner une psychologie générale des primitifs et de relever les traits et les parties générales des religions spéciales innombrables des primitifs, bien que, assurément, l'auteur du grand ouvrage «La religion des peuples non-civilisés» eût pu en dire beaucoup d'autres choses. De cette façon, cette partie est la moins historique, et elle favorise l'idée justement opposée à la doctrine de l'école historique c'est-à-dire que la religion des primitifs dans toute la terre formerait un tout plus ou moins homogène, peut-être la base fondamentale de toutes les autres religions. C'est mieux dans le manuel du P. HUBY. Ici, Mgr. LE ROY consacre une partie considérable de la place mise à sa disposition aux Bantous pour exemplifier avec eux les différents phénomènes religieux, ensuite, il nous conduit, très rapidement, il est vrai, chez les Hottentots, les Négritiens, les Hamites, aux Australiens, à l'Amérique et aux Négrilles et Négritos, de manière qu'il nous est possible de voir des différents degrés du développement religieux. Ici M. TURCHI l'emporte manifestement sur les deux autres manuels; il traite d'abord des religions de l'Afrique, puis assez en détail de celles de l'Amérique, et ici il donne, le seul des trois, une description assez détaillée des religions des deux peuples américains (il manque encore les Maya dans l'Amérique Centrale) de haute culture, des Mexicains et des Péruviens — qui auraient donc dû être traités non pas avec les religions des peuples «primitifs» —; puis il nous conduit à l'Océanie — où l'on ne comprend seulement pas la séparation de la religion des Maoris de celles des autres Polynésiens —, et enfin chez les Mongoloïdes; le tout est exposé avec beaucoup de justesse et clarté.

C'est, en effet, le point où les deux manuels français permettent encore un perfectionnement ultérieur. Ils tiennent là encore un peu les positions surannées des premières éditions des manuels de CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE et d'ORELLI, où les religions «littéraires» absorbent presque toute l'attention. Mais aujourd'hui, on ne comprend pas facilement que dans l'introduction générale on parle si longuement de naturisme, d'animisme, de mânisme, de totémisme, de magisme et tant d'autres...ismes, et on passe (relativement) vite sur les religions des primitifs chez lesquels ces phénomènes trouvent leur expression la plus intense et la plus prononcée. On croirait qu'également les besoins apologétiques les plus actuels demanderaient de prêter plus d'attention aux religions des peuples non-civilisés (v. mon «Origine de l'idée de Dieu», pp. 57 ss. de l'édition séparée «Anthropos» III, pp. 355 ss.). De plus, ce serait précisément ici que les catholiques français, grâce à l'aide de l'armée de leurs incomparables missionnaires, pourraient obtenir une supériorité marquante. La même demande se soulève du point de vue théorique. Car il est aujourd'hui hors de doute que les racines des religions «littéraires» s'enfoncent, non dans une masse homogène des religions de toutes les peuples primitifs, mais dans la religion de ceux peuples primitifs avec lesquels ils sont en parenté de race ou de culture. Et l'idéal de l'histoire des religions de l'avenir sera d'expliquer p. e. les premiers stades de la religion chinoise en la rapprochant de celle des autres peuples tibéto-birmans, des Shans, des Lolos, des Katchin, des Bodo, des Naga, etc., ou la religion des anciens Egyptiens en la rapprochant à la religion des peuples hamites et celles de l'Inde du Sud. En attendant, il faut à présent commencer du moins à procéder pour les religions des peuples primitifs à la même division du travail qu'on est déjà parvenu à établir dans l'ethnologie: il faut regarder les différences, souvent si profondes, qui séparent également les religions des peuples primitifs, et faire

traiter chacune d'entre elles par des spécialistes. C'est la voie du vrai progrès scientifique, et on aimerait de voir les catholiques y entrer. Il est vrai qu'il y a là une difficulté: tandis que les catholiques ont pour la plus grande part des religions des peuples civilisés à leur disposition des savants spécialistes quelquefois de tout premier ordre, le nombre de savants catholiques s'occupant de l'étude théorique des religions des peuples non-civilisés est très restreint. Il y a donc un besoin des plus pressants de les créer. On peut espérer que l'éveil d'un plus grand intérêt des catholiques français pour l'histoire des religions aidera aussi à satisfaire ce besoin.

Avec tout cela je ne voudrais pas dire que ces manuels catholiques soient inférieurs même dans ce point p. e. à l'«Orpheus» de M. S. REINACH. Au contraire! L'air de triomphe ironique avec lequel Mgr. LE ROY compare son exposition détaillée de la religion des Bantous avec les sept à huit lignes dans l'«Orpheus» d'une superficialité stupéfiante, est parfaitement justifié. Je puis lui «dévoiler» que dans l'exposition des religions des Océaniens cette superficialité est encore plus scandaleuse. —

L'ouvrage indiqué sous no. IV témoigne de la diffusion de l'intérêt pour l'histoire des religions encore en d'autres pays. C'est un savant luxembourgeois, M, le professeur REUTER, qui en est l'auteur. Son ouvrage n'est pas un manuel dans le sens des trois ouvrages indiqués plus haut, mais plutôt une histoire critique de l'histoire des religions et des écoles et théories qui se sont formées au courant de cette histoire. Après une introduction qui s'occupe de la définition de la religion, le premier chapitre, intitulé: l'hénothéisme, examine l'école philologique de MAX MÜLLER et de ses partisans. Dans le deuxième, la théorie de l'animisme établie par TYLOR et SPENCER est exposée et critiquée; l'auteur y ajoute trois subdivisions dans lesquelles il traite du fétichisme, du totémisme et du tabou. Le troisième chapitre est consacré au pré-animisme: d'abord le naturisme, puis la théorie magique et en troisième lieu, le théisme (pré-animisme théistique) de ANDREW LANG et de G. SCHMIDT sont exposés et examinés plus en détail. Dans une dernière partie l'auteur tire les conclusions générales et se rattache, avec quelques réserves, au préanimisme théistique. Une bibliographie précise, bien choisie, fait la fin de tout l'ouvrage.

On le voit, l'allure générale de l'ouvrage ressemble beaucoup à celle de mon «Origine de l'idée de Dieu» de laquelle, du reste, l'auteur lui-même confesse s'être inspiré en plusieurs passages. Mais il a ajouté de son propre assez de dates nouvelles et surtout de critique libre et perspicace pour attribuer à son ouvrage une valeur indépendante considérable. Il faut encore faire remarquer que l'auteur dispose d'un rare talent d'exposition claire et méthodique, ainsi que son ouvrage servira très utilement de première introduction dans l'histoire de ces problèmes et des écoles qui s'en sont occupées.

Les réserves qu'il fait à l'égard des théories de A. LANG et surtout des miennes touchent spécialement l'affirmation du caractère monothéistique de certaines religions primitives. Il propose de parler d'un *quasi-monothéisme* pour le distinguer du monothéisme chrétien. Il y a là, en effet, une question qu'il est temps de discuter plus en détail. J'espère de pouvoir le faire dans quelque temps. Ici, je voudrais seulement relever: 1° que ces primitifs ne se sont jamais prononcés expressément sur la nature métaphysique de leur Être suprême, il faut y employer des conclusions indirectes; 2° la plus grande difficulté pour soutenir le caractère absolu de ces êtres suprêmes se soulève avec la question de la causalité du mal, mais on sait qu'également la théodicée chrétienne rencontre ici peut-être leurs plus grandes difficultés. —

Il est dommage que l'auteur ait choisi pour son ouvrage un format si peu maniable. Je lui conseillerais de répartir chaque page en quatre pages in-16°, cela donnerait alors un tout petit joli volume de 230 pages, très commode pour former une espèce de «vademecum».

L'ouvrage indiqué sous le no. V ressemble dans son titre à celui du manuel du P. HUBY (II). Mais son objet est plus spécial et plus intime. M. A. VALENSIN, professeur à la Faculté de théologie de Lyon, y expose et critique la façon avec laquelle la personne de Notre Seigneur est jugée par certains savants d'histoire comparée des Religions. En étudiant son ouvrage, chacun est mis en état de se persuader combien non seulement la préhistoire du christianisme mais ses dogmes les plus centraux et les plus intimes sont entraînés devant le tribunal de ces écoles d'histoire des religions.

Ce sont des conférences données, pendant l'hiver de 1911, aux Facultés catholiques de Lyon. La première conférence explique le problème christologique que pose la science des re-

ligions, et discute les méthodes pour le résoudre; l'auteur s'y voit forcé de se rendre au milieu des discussions ethnologiques et sociologiques. La deuxième compare le Christ de l'Histoire avec les Christs mystiques, spécialement avec le Bouddha et le Mardouk. La troisième aborde la question intricate du syncrétisme gréco-romain, surtout le culte de Mithra, pour examiner sa prétendue influence capitale sur le christianisme. C'est surtout dans ces trois premières conférences que la science des religions est en jeu, tandis que la quatrième, sur le messianisme d'Israël, a plutôt un caractère exégétique, et la cinquième, Jésus-Christ, la Voie, la Vérité, la Vie, tire les conclusions générales et les applications pratiques des quatre autres qui l'ont précédée.

M. VALENSIN se montre très bien au courant des problèmes qu'il expose. Mais ce qui le distingue surtout, c'est l'art didactique et rhétorique avec lequel il sait tirer des idées vraiment sublimes et émouvantes de ces matières réputées si souvent moins édifiantes et dangereuses. Sans doute, une mythologie astrale qui se serait inspirée des faits trouvés et trouvables chez les peuples primitifs, aiderait encore beaucoup à élucider les figures de Mardouk et de Mithra, et à mettre en relief la profondeur capitale des problèmes qu'elles comportent, mais à faire voir aussi plus évidemment les différences profondes qui les séparent du vrai Christ.

P. G. SCHMIDT, S. V. D.

I. *Aramäische Papyrus aus Elephantine*. Kleine Ausgabe, unter Zugrundelegung von **Eduard Sachau's** Erstausgabe bearbeitet von **Artur Ungnad**. (Hilfsbücher zur Kunde des Alten Orients. 4. Band.) Leipzig. HINRICHS. 1911. VIII + 119 SS. 8°.

II. **Eduard Meyer**. *Der Papyrusfund von Elephantine. Dokumente einer jüdischen Gemeinde aus der Perserzeit und das älteste erhaltene Buch der Weltliteratur*. Leipzig. HINRICHS. 1912. IV + 128 SS. Gr.-8°.

I. Wiederholt sind in letzter Zeit überaus glückliche Funde gemacht worden, denen die alt-orientalische Geschichtsforschung nicht nur wertvolle Aufschlüsse verdankt, sondern die auch durch die Unmittelbarkeit der Überlieferung und ihre Erhaltung aus grauer Vorzeit das wissenschaftliche Interesse zu steigern geeignet sind. Auf den Hammurabi-Kodex kamen die aramäischen Papyri und Ostraka von Elephantine. Nachdem 1904 die von A. H. SAYCE und E. COWLEY (Londón 1906) herausgegebenen aramäischen Papyri zum Vorschein gekommen waren, brachte O. RÜBENSOHN's glückliche Ausgrabung auf Elephantine zahlreiche aramäische Schriftstücke auf Papyrus und Scherben ans Tageslicht; sie liegen jetzt vor in E. SACHAU's Publikation: „Aramäische Papyrus und Ostraka aus einer jüdischen Militärkolonie zu Elephantine.“ Mit 75 Lichtdrucktafeln. Leipzig. HINRICHS. 1911. Es ist nun nicht jedermanns Sache, dieses Monumentalwerk zu besitzen, mit Freuden begrüßen wir also die handliche Textausgabe mit ganz knappen Anmerkungen, die, wie nicht anders von UNGNAD zu erwarten, durchaus auf der Höhe der Forschung steht. Die Zugabe der Übersetzung wäre bei allen Texten sehr erwünscht.

II. Der Historiker E. MEYER hat außerdem die historischen Resultate des Fundes von Elephantine, so wie sie sich in seine Hypothesen und zu seinen Ansichten fügen, für weitere Kreise mit gewandter Feder dargestellt. Wir stehen also hier Originalakten einer jüdisch-aramäischen Militärkolonie gegenüber, die uns anschaulich das Leben und Treiben des 5. Jahrh. v. Chr. in einem Winkel des persischen Weltreichs vorführen. Neben Beschwerdeschriften, z. B. gelegentlich der Zerstörung des Jahwe-Tempels von Elephantine im 14. Jahre des K. Darius, Briefen, Verzeichnissen, Urkunden, zum Teil noch vorzüglich erhalten, gerollt und versiegelt, erregt unser lebhaftes Interesse eine aramäische Übersetzung der großen Behistun-Inschrift des Darius und der Achigar-Roman, ein moralisierendes Werk, das dann seinen Weg durch die Weltliteratur machte. MEYER weiß wiederholt durch meisterhafte Übersetzung diese Texte uns näherzubringen und die Kluft von mehr als zwei Jahrtausenden, die uns von ihnen trennt, so zu überbrücken.

Dr. KARL WESSELY — Wien.

Henry Rusillon, de la Société des missions évangéliques de Paris. *Un culte dynastique avec Evocation des morts chez les Sakalaves de Madagascar. Le «Tromba»*. Introduction par RAOUL ALLIER, professeur honoraire de l'Université de Paris. Paris. A. PICARD & FILS. 1912. 195 pp. In-12°. 26 gravures sur planches. Prix: fr. 3.50.

Voilà une précieuse contribution à l'ethnologie malgache. Sans souci de «littérature», mais avec un rare bonheur d'analyse, elle nous est apportée par un observateur qui depuis quinze ans vit au milieu des Malgaches et qui a déjà publié, dans le «Bulletin de l'Académie malgache» (vol. VI, année 1908, pp. 115—163), une remarquable étude technique du *sikidy* ou divination.

Ici, l'auteur observe une forme complexe des rites sakalava (Nord-ouest de l'île), relatifs aux rois-ancêtres. Ces rites consistent à accomplir un service envers les esprits des premiers rois de la tribu ou de la race, à les évoquer, à les faire entrer et parler en certains sujets ou suppôts. La visite des esprits est provoquée dans des assemblées tenues près des tombeaux royaux, *doany*. Là, en une case sacrée, palais de l'esprit et temple du culte, devant un autel dressé au nord-est, c'est une interminable succession de chants énervants: de danses, de beuveries d'alcool, de bains et d'aspersions, d'évocations des gloires ancestrales, de délires hilarants ou douloureux, de vaticinations. Le suppôt, qui déjà était un malade, devient un possédé. Mis en état d'hypnose, il se dépersonnalise et se transforme au personnage antique qu'il représente et qui le possède. — Certains medium-prêtres, *mpamoaka* ou *fondy*, parfois même un grand-prêtre médiateur, dirigent, «chauffent» l'assemblée et le possédé.

En dehors de ce rite central, on trouve encore un état pathologique, presque hystérique, dans lequel les malades-suppôts sont aussi possédés par quelque esprit d'ancêtre, — lequel est appelé souvent *Lolo* ou *Zanahary*.

A proprement parler, le mot *Tromba*, c'est l'esprit royal lui-même. Par extension, on l'applique à sa visite, au cas de possession, et aussi, au moins du point de vue européen, à l'ensemble des rites qui y sont relatifs.

Tel est, en quelques mots, l'essence du *Tromba*. L'étude en est judicieusement menée, encore qu'on eût désiré plus de promptitude à entrer dans le corps de sujet et plus d'ordonnance dans la série des aperçus.

Les quatre premiers chapitres nous amènent au seuil du *Tromba*. Le premier touche à l'origine de la tribu dominante *Sakalava* et de son culte dynastique. Le second jette quelque jour sur les notions d'esprits ou *lolo*: ici, une lumière trop précise (par ex., relativement aux sens, très confus chez l'indigène, des mots *fauahy*, *ambiroa*, *lolo*, *tandindona*, *avelo*: pp. 45, 46), là une lumière trop indécise (par ex. relativement au terme *Zanahary*, dieu). Le troisième indique où et comment on procède en générale au service des esprits royaux. Le quatrième décrit une des formes principales de ce service dans les rites des «Grands jours» qui se déroulent aux temples-tombeaux, *Zomba-be* et *Zomba faly*. — Jusqu'ici nous sommes dans le «culte dynastique», mais nous restons en dehors du *Tromba* proprement dit.

Du chapitre V à la fin (chap. X), — l'auteur nous invite d'abord aux formes ondoyantes du *Tromba*, de la façon la plus heureuse, en nous donnant telles quelles des tranches de son journal d'enquête de 1903 à 1911. — Il note ensuite les états maladifs qui présupposent l'éclosion des cas de *Tromba*, les agents ou prêtres-mediums qui les déterminent, les rites préparatoires qui les amènent. Il raconte les quatre séances ou stades des cérémonies centrales: comment on «allèche» l'esprit, comment on le reconnaît, comment on le fait parler, comment on lui rend grâce. Il analyse la diversité des phénomènes de *Tromba*, les comparant, en passant, au *Ramanenjana* des *Merina*. Il fournit des spécimens significatifs de mélées relatives au *Tromba*. Enfin il indique quelques causes et effets du *Tromba*.

Signalons la documentation expressive que sont les gravures, et un lexique explicatif, en particulier, diverses étymologies du mot *Sakalava*.

Quelle est, en somme, la portée psychologique et sociale du *Tromba*? M. H. RUSILLON écrit (p. 134): «On peut sourire, ou pleurer, devant toutes ces puérilités; elles n'en démontrent pas moins quelle inquiétude agite ces âmes qui vivent dans une continuelle angoisse, sentant

leur faiblesse, et en quête d'un protecteur, d'un sauveur. Elles cherchaient, elles ont cru avoir trouvé. L'animisme pur et simple leur a paru bien grossier; donner des vêtements à des arbres, verser de l'alcool sur des pierres leur semble bien insuffisant, et elles ont été prises par le charme étrange et mystérieux de ces rencontres avec les esprits . . . » Et M. RAOUL ALLIER, dans l'Introduction (p. 26): Le *Tromba*, «c'est un état dans lequel l'âme de la race menacée dans sa constitution, se recrée sous une forme passionnelle, dans lequel les préjugés d'autrefois, les répulsions éprouvées, les vieilles rancunes, les haines tenaces et dissimulées se combinent et apparaissent avec l'autorité d'une révélation envoyée par les pères. C'est l'état moral dans lequel se réfugie, se condense et s'entretient un conservatisme farouche, un nationalisme qui peut un jour s'exaspérer et devenir féroce». Peut-être ce dernier jugement paraîtra-t-il un peu forcé.

Une dernière remarque. Dans cette très instructive Introduction, qui élargit le champs de la question étudiée par M. RUSILLON, il y aurait sans doute une réserve à faire. Les rapprochements que l'on esquisse, très discrètement, il est vrai, entre le *Tromba* et certains désordres culturels rencontrés dans des processions de saints en Espagne ou ailleurs, ne sont-ils pas un peu tendancieux?

En rédigeant ses observations impartiales, l'auteur n'a pas eu la prétention de demeurer impassible. Ici et là, on sent une âme émue, émue de sympathie et de pitié, émue aussi de zèle, car la conclusion montre avec un accent pénétrant, que, pour guérir de la hantise du *Tromba* indigènes et même européens . . . , il n'y a de vrai remède que la Religion chrétienne.

Tel est ce petit livre. Un des moindres services qu'il rendra sera de réformer des préjugés trop courants, comme ceux-ci: les Malgaches n'ont ni religion ni prêtres; ils ne sentent ni l'inquiétude de l'au-delà, ni le besoin du surnaturel.

P. SOURY-LAVERGNE, S. J.

Dr. Wolfgang Schultz. *Die Anschauung vom Monde und seinen Gestalten in Mythos und Kunst der Völker.* (Vorträge und Abhandlungen, herausgegeben von der Zeitschrift „Das Weltall“ unter Leitung von Dr. F. S. ARCHENHOLD, Heft 26.)

Von der bildenden Kunst, wie überhaupt von der Kunst unserer Zeit, ist man gewohnt, zu verlangen, daß in ihren Werken die Persönlichkeit des Schaffenden in reichlichem Maße zum Ausdruck kommt, und man bewertet Kunstwerke geradezu nach der Intensität individueller Färbung. So wird schließlich die Ausführung über den Inhalt gestellt, und man ist gewohnt, zu hören, es komme nicht so sehr darauf an, was dargestellt wird — die gleichen Vorwürfe wiederholten sich immer wieder —, sondern lediglich darauf, wie etwas dargestellt wird.

Ganz im Gegensatz zu einer derartigen Kunstbetätigung steht die Kunstübung primitiver Völker. Der Vorwurf, weil sich auf ihn das ganze Interesse konzentriert, ist hier Hauptsache, die Ausführung, oft von peinlicher Sorgfalt beherrscht, doch mehr Nebensache, und das um so mehr, als jede Kunstübung hier unter dem Zeichen der Tradition steht, freilich nicht derart eingeschränkt, als gebe es überhaupt keine Abweichung von einer einmal festgelegten Darstellungsart, als handle es sich überall um leere Schemen.

Zwei ganz verschiedene Kunstübungen — von Übergängen beider sei hier abgesehen — können wir bei den primitiven Völkern unterscheiden. Die eine begnügt sich damit, die Dinge der Umwelt abzubilden, wie sie sich dem Auge des Beschauers darbieten, die andere bringt Darstellungen, die auf den ersten Blick mit tatsächlich beobachteten Vorgängen nichts zu tun haben. Die Bedeutung dieser Kunsterzeugnisse liegt nicht unmittelbar zutage, sie ist erst zu erforschen. Denken wir z. B. nur an die absonderlichen Schnitzwerke von Neu-Mecklenburg.

Mit der Erforschung der tieferen Bedeutung derartigen Kunstwerke hat man sich bislang nicht allzuviel beschäftigt. Nach den knappen Bemerkungen der Ethnologen entstammten diese Bildwerke dem Ahnenkult, Seelenglauben, Totemismus etc. Meist wurde auf jede noch so oberflächliche Deutung verzichtet und man begnügte sich mit der bloßen Abbildung.

Hier setzt die obgenannte Schrift des Verfassers ein. Sie sucht den Bildwerken eine über das Objekt hinausgehende, auf einem erweiterten Gedankenkreis fußende Deutung zu geben.

Daß die in Betracht kommenden Bildwerke nicht auf unmittelbarer Nachahmung von Naturobjekten beruhen, sei hier nochmals betont. Die Beantwortung der Frage, wie denn die Menschen zu solch merkwürdigen Darstellungen kämen, wurde meist dahin beantwortet, daß dies in der ausschweifenden Phantasie der betreffenden Völker begründet sei. Vergleichen wir aber die Bildwerke der verschiedensten Völker, so machen wir die Entdeckung, daß sich gewisse Typen in der Darstellung stets wiederholen, und wir treffen dem Wesen nach gleiche Formen in Indien, Polynesien, Amerika etc. Daraus ergibt sich, daß der Phantasie als Hervorbringerin neuer Formen bei weitem nicht eine so große Bedeutung zukommt, wie man gewöhnlich anzunehmen geneigt ist, ja, man kann sogar von einer Armut der Erfindung sprechen, insofern als die Motivverknüpfungen, die wir beobachten können, ziemlich beschränkte sind.

Diese Übereinstimmung in den Vorwürfen der bildenden Kunst ganzer Völker erinnert auffallend an die Übereinstimmung der Motive ihrer Mythen. Und in der Tat bestehen zwischen primitiver Kunst geschilderter Art und Mythos innige, aus innerer Wesensverwandtheit erklärbare Beziehungen. Wie sich als Grundlage weitverzweigter Mythenkreise das Geschehen am Monde ergeben hat, ebenso sehen wir bestimmte weitverbreitete Motivgruppen der darstellenden primitiven Kunst ihrer Bedeutung nach von lunaren Vorgängen beeinflusst.

Der Verfasser legt zunächst die Bedeutung des Mondes als Zeitmesser fest und weist darauf hin, wie alt die Mondbeobachtung, zugleich aber auch, wie genau sie ist. Neben dem hellen Mondanteil gibt es einen dunklen, schwarzen. Interessant ist es, wie aus dem wachsenden Schwarzen in der die Beobachtung ergänzenden Vorstellung dann ein völlig Schwarzer wird, von dem so viel gesprochen wird, den aber niemand gesehen hat. Besonders gilt dies von den schmalen Sicheln des abnehmenden Schwarzen, die bei der großen Lichtintensität des zunehmenden Mondes nicht mehr beobachtbar sind, durch die die Beobachtung ergänzende Einbildungskraft aber dennoch gesehen werden. Derartige, nicht aus unmittelbarer Beobachtung sich ergebende Begriffe nennt der Autor „erschaute“, im Gegensatz zu „geschauten“.

So genau die einzelnen Mondphasen auch beobachtet werden, den primitiven Menschen scheint es doch auf den Verlauf der ganzen Naturerscheinung anzukommen, die sie mit Spannung verfolgen. Die bildende Kunst, insofern sie von solchen Vorgängen beeinflusst erscheint, bringt demnach nicht Bilder des Mondes, sondern solche aufeinander folgender Phasen. Naturgemäß wird hier aus dem zeitlichen Hintereinander ein räumliches Nebeneinander. Und dann dürfen wir nicht vergessen, daß diesen Künstlern das Geschehen am Himmel seinem Wesen nach unverständlich ist. Sie legen es nach ihrer Art aus. Der Lichtmond ist ein helles Tier, welches von einem dunklen verschlungen wird, der Lichtmond ist eine helle Jungfrau, welche von einem Drachen (dem Schwarzmond) verschluckt und wieder ausgespien wird. Die Darstellungen derartiger umgewerteter lunarer Vorgänge bringen also ein Nebeneinander von mehreren Figuren, im einfachsten Falle von zwei Gestalten, dem Lichtmond und dem Schwarzmond. Meist wird der Schwarze über dem Lichten dargestellt. Als Belege dafür die Figuren 6 bis 8. Der Lichte erscheint als König im Besitze seiner Herrschaft, aber schon droht zu seinen Häupten das Verhängnis, der Schwarze, gleich einem Damoklesschwert. Sehr häufig findet sich die Gruppe zu Dreien. Die mittlere Gestalt ist immer ein Rundgesicht, eine Gestalt von vorne gesehen, die seitlichen Figuren sind Schmalgesichter, Gestalten von der Seite erblickt. Es handelt sich hier um die gleichzeitige räumliche Aneinanderreihung dreier zeitlich hintereinander folgender Mondphasen, dabei können verschiedene Zusammenstellungen vorliegen. Es werden dargestellt Lichtmond mit den hellen Sicheln, der Schwarzmond mit den dunklen Sicheln etc., Fälle, die auf ihre Bedeutung hin jeweilig erst zu untersuchen sind. Selbst ein ganzer Monatskreis von Mondphasen kann auf dem Wege dieser symbolisierenden, völlig unpersönlichen Kunst bildhaft zur Darstellung kommen, der Vollmond mit seinen Sicheln und der Schwarze (Neumond), als welche die Köpfe des auf Fig. 43 zur Abbildung gelangenden nordwestamerikanischen Tanz-Kopfschmuckes zu deuten sind. Der glänzendste Nachweis aber für die symbolische Darstellung der Mondgestalten eines ganzen Monatskreises scheint mir durch die Wandmalereien aus dem alten Ägypten erbracht. In Fig. C sehen wir sie in allen ihren wesentlichen Bestandteilen zu einem Bilde zusammengefaßt. Die 27 Lichtmondnächte erscheinen als eine Pyramide mit 9 aufwärtsführenden und 9 abwärtsführenden Stufen und einer Plattform mit 9 Feldern. Wir gewahren zu beiden Seiten der Pyramide 2 Augen, den auf- und abnehmenden Mond, über der Plattform den Vollmond, gleichzeitig mit darüber befindlichem Vogel, dem Symbol der Lichtsichel und einer darunter befind-

lichen dunklen Schlange, dem Symbol der Sichel des Schwarzmundes. In der Pyramide ist der nicht sichtbare Schwarzmund, zugleich auch der während der Epagomenen tote Osiris.

Bei dieser Darstellung finden wir übrigens, was häufig vorkommt, eine Häufung von Symbolen gleichen Wertes. Die Sichel des Lichtmondes erscheint hier in der Gestalt des Auges, der Wage, des Vogels. Das mag daran erinnern, daß man den Mond zu den verschiedensten Zeiten und an den verschiedensten Orten der Erde unter ganz bestimmten Formen beobachtete, als da sind: Vogel, Gefäß, Kahn.

Indem ich mich bemühte, das hervorzuheben, worauf es dem Verfasser besonders anzu- kommen schien, möchte ich noch hinzufügen, daß ich ein großes Verdienst dieser Arbeit darin erblicke, gewisse Schöpfungen primitiver Kunst einmal von einem neuen Standpunkte aus zu betrachten und zu erklären. Dieser Standpunkt erscheint nach obigen Ausführungen nicht will- kürlich und gesucht, er erweist sich vielmehr durch gute Gründe wohl fundamentierte. An den- jenigen, die ihn nicht billigen, wird es nun sein, das entsprechende Bilderbeweismaterial für ihre Ansicht beizubringen. In der Wissenschaft entscheidet schließlich doch nicht die Meinung, sondern die Arbeit.

Dr. KARL V. SPIESS — Wien.

Fritz Krause. *In den Wildnissen Brasiliens.* 8°. VIII + 512 SS. Mit 517 Text- abbildungen, 337 photographischen Abbild. auf 69 Tafeln und 2 Karten. Leipzig. R. VOIGTLÄNDER. 1911.

Zu den klassischen Werken v. DEN STEINEN's und EHRENREICH's tritt hier ein würdiges Gegenstück über die Leipziger Araguaya-Expedition 1908¹. In zwei Teilen legt der Verfasser seine Studien vor: Der erste Teil gibt den Reisebericht, der zweite die wissenschaftlichen Er- gebnisse. Die Reise ging durch das Gebiet der Karajá, Kayapó, ging auch den Tapirapé hinauf. Der nördlichste Punkt war Conceição. Die bereiste Strecke des Araguaya und Tapirapé ist noch eigens kartographiert, und zwar sind die Wechselländer der Karajá je nach der Tal- oder Berg- fahrtlage aufgenommen. Der wissenschaftliche Teil behandelt die Karajá, Šavajé, Kayapó und Tapirapé, die erstgenannten am ausführlichsten. Hier ist nach einem geschichtlichen Rückblick besonders die materielle Kultur der besuchten Stämme behandelt, in einer fast minutiösen Aus- führlichkeit, was besonders in der analytischen Art der Technik bemerkenswert ist, wo auch äußerst instruktive Illustrationen das Lesen des Textes angenehm und verständlich machen. Der ganze staunenswert reiche Besitz solcher Stämme, der sich oft in den Einzelgegenständen mit großem Formenspiel kundgibt, kommt einem so ganz aufdringlich zum Bewußtsein. Das ganze Werk zeugt aber auch von hingebendster und aufmerksamster Beobachtung seines Verfassers. — Am Schlusse sind Wörterverzeichnisse mit möglichst exakter Phonetik gegeben und durch Texte bereichert. Vor allem aber ist besonders die indigene Bezeichnung der beschriebenen Gegen- stände durch das ganze Buch in mustergültiger Weise durchgeführt. Dadurch ist eine feste Unterlage für spätere folkloristische und ähnliche Aufnahmen geschaffen, die hoffentlich auch noch ihre Bearbeiter finden werden. Sehr nützlich sind auch die Bezugnahmen auf bestehende Literatur und frühere Forscher. Jedenfalls besitzen wir schon jetzt ein ziemlich vollständiges Bild der Völkerschaften dieser beiden ersten südlichen Nebenflüsse des Amazonas, außer den oben genannten auch KISSENBERG (Z. f. E. 44, 1912, S. 36; s. „Anthropos“, VII [1912], S. 806) ein- gehendere Forschungen gemacht hat. Werke, wie das vorliegende, sind ein erfreulicher Beweis dafür, daß die Kenntnis dieser Gebiete in hingebendster Arbeit noch fortwährend gefördert wird. Jede Empfehlung ist überflüssig, wenn sich ein Werk so selbst mit vollstem Recht empfehlen kann.

P. F. HESTERMANN, S. V. D.

I. P. Callistus, O. Cap., Miss. Apost. in Guam (Marianen). *Chamorro- Wörterbuch*, enthaltend I. Deutsch-Chamorro, II. Chamorro-Deutsch nebst einer Chamorro-Grammatik und einigen Sprachübungen. Hongkong, typis Societatis Missionum ad Exteros. 1910. 172+33* SS. 4°.

¹ Siehe „Anthropos“, V (1910), S. 268; VII (1912), S. 512.

- II. **G. Fritz**, gewesener Bezirksamtman. *Die Zentralkarolinische Sprache*. Grammatik, Übungen und Wörterbuch der Mundart der westlich von Truk liegenden Atolle, insbesondere der Saipan-Karoliner. (Lehrbücher des Sem. f. orient. Sprachen zu Berlin. Bd. XXIX.) Berlin, G. REIMER. 1911. 134 SS. 8°.
- III. **P. Salvator Walleser, O. Cap.**, Missionar. *Grammatik der Palau-Sprache* (Sonderabdruck aus d. Mitteil. d. Sem. f. orient. Sprachen zu Berlin, Jahrg. XIV, Abt. I). Berlin 1911. SS. 121—231.
- IV. **Dr. Leonhard Schultze**, Prof. d. Geographie an der Universität in Kiel. *Zur Kenntnis der melanesischen Sprache von der Insel Tumbleo*. Jena. G. FISCHER. 1911. 96 SS. 8°.
- V. **P. Bley, M. S. C.**, Missionar. *Praktisches Handbuch zur Erlernung der Nordgazellen-Sprache (Neupommern)*. Münster i. W., Westfälische Vereinsdruckerei. 1912. 238 SS. 12°.

Einige sehr willkommene Bereicherungen unserer Kenntnis der Südseesprachen, und zwar I, II, III von mikronesischen und IV, V von melanesischen Sprachen. Indes bringen nur II und III durchaus Neues, I und IV ergänzen und verbessern schon Vorhandenes, V ist die Bearbeitung einer schon vorhandenen theoretischen Arbeit für praktische Zwecke.

I. Das Chamorro-Wörterbuch ist auch nach der Veröffentlichung eines solchen von G. FRITZ (Archiv für das Studium deutscher Kolonialsprachen, Bd. II, 1904) nicht überflüssig, da es eine ganze Anzahl neuer Wörter bringt, allerdings auch die Gesamtheit der spanischen Lehnwörter, wodurch man jetzt ein vollständigeres Bild der wirklichen Gesamtsprache erhält. Sehr dankenswert ist auch die im Anhang angefügte kurze Grammatik, die sich auf ein Manuskript von Msgr. JOSE PALOMO stützt und auch die Grammatik von SAFFORD im „American Anthropologist“ (V [1903], VI [1904] und VIII [1906] SS. 145—170) mit herangezogen hat. Nicht nur das Fehlen des Dual und Trial beim Pron. personale und der Unterscheidung der Substantive für die Possessivbezeichnung in Verwandtschafts- und Körperteilbezeichnungen einerseits und der übrigen Substantive andererseits stellen das Chamorro, wie ich schon früher („Anthropos“, II [1907], SS. 631—632) dargetan, zu den indonesischen Sprachen und sondern es von den melanesischen ab, sondern auch der lebendige Gebrauch der Infixe *um* und *in*, der Präfixe *man* und *fan* (= *pan*) mit ihren charakteristischen Veränderungen der nachfolgenden Anlautkonsonanten des Wortstammes weisen hierhin. —

II. Der frühere kaiserliche Bezirksamtman G. FRITZ veröffentlicht hier die Frucht einer 1½-jährigen Beschäftigung mit der zentralkarolinischen Sprache, im besonderen des Saipandialektes: die erste ausführlichere Darlegung dieser Sprache, Grammatik, Sprachübungen und Wörterbuch (Deutsch-Karolinisch und Karolinisch-Deutsch). Der Verfasser hebt selbst hervor, daß „zu ihrer tieferen Ergründung indessen eine eingehendere, langjährige Sprachpraxis gehört“, die ihm versagt blieb, und so werden wir besonders über das wichtige Kapitel der Wortbildung nicht belehrt. Aber das hier Gebotene ist sicherlich eine dankenswerte Grundlage, auf der andere weiterbauen können. Schon jetzt läßt sich feststellen, daß die Sprache in einem wesentlichen Punkte sich zu der melanesischen stellt: die Namen für Verwandtschaftsgrade und Körperteile haben unmittelbare Suffigierung der Possessiva, die übrigen Substantiva mittelbare. Dagegen ist beim Personalpronomen kein Dual und Trial vermerkt. Der Laut, der durch die Bezeichnung *sch* wiedergegeben werden soll, „der zwischen *r* und *sch* die Mitte hält, mit *r* anklingt und in keiner mir bekannten Sprache vorkommt“ (so FRITZ), ist wohl nichts anderes, als ein palatalisiertes *r* = *ř*, ähnlich dem tschechischen *ř*; es wäre nur noch festzustellen, ob er tönend, wie dieses, oder tonlos ist. —

III. Ähnliche Gründe wie beim Chamorro (s. oben unter I) sprechen auch beim Palau für die Zugehörigkeit zu den indonesischen Sprachen; nur daß hier statt des Infixes (*i*)*n* das Infix (*i*)*l* auftritt. Im übrigen weist die ganz intrikate Art der Wortbildung und der grammatischen

Formen auf die Philippinen hin. Die Grammatik dieser Sprache wird uns durch P. WALLESEER hier zum erstenmal dargelegt; wenn es ihm auch noch nicht gelungen ist, alle ihre Geheimnisse aufzuklären, so ist doch auch das vorliegende Werk bereits eine sehr ansehnliche Leistung. Sehr dankenswert ist die überaus reichhaltige Sammlung der so äußerst verwickelten Verbalformen, die der Verfasser auch schon übersichtlich nach ganz guten Gesichtspunkten gruppiert, so daß die spätere wissenschaftliche Durchdringung zum Zwecke der Aufklärung der eigentlichen Entstehungsweise dadurch bedeutend gefördert wird. In dieser Hinsicht ist ganz besonders wertvoll der 65 Seiten umfassende Anhang, enthaltend die hauptsächlichsten transitiven Verben mit ihren wichtigsten Formen, bei denen die „Unregelmäßigkeiten“ besonders intensiv auftreten. Um einen Begriff von dieser für ozeanische Sprachen ungewöhnlichen Verwickeltheit zu geben, setze ich einige Formen hierher (in der Schreibung des Anthropos-Alphabets):

1.

Stamm	Nennform und Präsens	Präteritum	Präsens mit Suffix 3. Sing.	Präteritum mit Suffix 3. Sing.
<i>kerd</i> das Landen	<i>kamerd</i>	<i>kilerd</i>	<i>kordi</i>	<i>kirredi</i>
<i>tábeg</i> der Flick	<i>melábeg</i>	<i>mellabeg</i>	<i>tilbégi</i>	<i>tilbegi</i>
<i>xed</i> Schnur	<i>menéd</i>	<i>mlenéd</i>	<i>xemédi</i>	<i>xilegi</i>
<i>eolt</i> Wind	<i>meneolt</i>	<i>mleneolt</i>	<i>kumelti</i>	<i>kilelti</i>
<i>rasm</i> Nadel	<i>merásm</i>	<i>merrásm</i>	<i>rosmi</i>	<i>rirmsi</i>
<i>sers</i> Zaun	<i>merérs</i>	<i>merrérs</i>	<i>sorsi</i>	<i>sirresi</i>
<i>bail</i> Kleid	<i>omáil</i>	<i>ulemail</i>	<i>mili</i>	<i>milili</i>
<i>nés</i> Gesicht	<i>omes</i>	<i>ulemes</i>	<i>mesan</i>	<i>milsan</i>
<i>bsips</i> Bohrer	<i>omsips</i>	<i>ulemsips</i>	<i>msipsi</i>	<i>milsipsi</i>

2.

Stamm	Passivum	Gerundivum	Partizip	Substantiva
<i>kerd</i> das Landen	<i>m(l)ekerd</i>	<i>keródel</i>	<i>kerródel</i>	<i>krodel</i> Anlegestelle
<i>tábeg</i> der Flick	<i>me(l)tabeg</i>	<i>tebágel</i>	<i>telabeg, telebágel</i>	
<i>xed</i> Schnur	<i>m(l)exed</i>	<i>xeódel</i>	<i>xeleódel, xeled</i>	
<i>eolt</i> Wind	<i>m(l)egeolt</i>	<i>keltáll</i>	<i>kleólt</i>	<i>xonelátel</i> Windfang
<i>rasm</i> Nadel	<i>me(r)rasm</i>	<i>rsímel</i>	<i>rrésmel</i>	
<i>sers</i> Zaun	<i>me(l)sers</i>	<i>sersóll</i>	<i>selérs</i>	
<i>bail</i> Kleid	<i>obáil</i>	<i>biüll</i>	<i>blail, bliüll</i>	
<i>nés</i> Gesicht	<i>m(l)oés</i>	<i>osónel</i>	<i>ulés</i>	
<i>bsips</i> Bohrer	<i>obsips</i>	<i>bsepíkl, bsepsáll</i>	<i>blsips, blpíkl</i>	

Man wird gestehen, daß es noch einige Mühe kosten wird, hinter die letzten Gesetze solcher krausen Bildungen zu kommen. —

IV. Prof. Dr. L. SCHULTZE, der schon auf seinen geographischen Forschungsreisen in Südafrika 1903—1905 sich auch als tüchtiger Linguist in der Erforschung des Hottentottischen erwiesen hatte, hat auch auf einer neuerlichen Expedition in Deutsch-Neuguinea die Gelegenheit zu linguistischen Forschungen sich nicht entgehen lassen, indem er einen seiner einheimischen Reisebegleiter, einen Schüler der katholischen Mission in Tumleo (Berlinhafen), über dessen Sprache ausforschte. Die Ergebnisse davon liegen hier vor. Weil nur von einem Individuum stammend, bedürfen dieselben, besonders die auf phonetischem Gebiet, wohl noch der Nachprüfung; aber vieles wird diese wohl gut bestehen, anderes gibt wenigstens wertvolle Anregungen zu weiteren Nachforschungen. Als einer der interessantesten Punkte der letzteren Art sei erwähnt das *n*-Präfix beim Verbum als Zeichen eines *modus irrealitatis* (SS. 12—13); ich möchte nicht so bestimmt behaupten, daß dieser nicht auch in dem Fall S. 25 vorliege, wo *n* das Präfix der leblosen Wesen sein soll. Die ganze Arbeit ist eine Ergänzung und teilweise

Verbesserung zu der Darstellung, welche P. KLAFFL in den „Mitteil. d. Sem. f. orient. Sprachen (Jahrg. VIII [1905], Abt. I, SS. 52 ff.) gegeben hatte. Als die wertvollste dieser Ergänzungen muß die ausgezeichnete Herausarbeitung der „Konjugationen“ des Tumleo bezeichnet werden, wo Prof. SCHULTZE für dieses ein ähnliches System von Ablautungen, verschieden nach den Gruppen 1. und 2. Pers. Sing. einerseits, 3. Pers. Sing., 1.—3. Pers. Plur. andererseits, entdeckt, wie P. KLAFFL es für das Ali nachgewiesen (a. a. O., SS. 14 ff.) und auch für das Tumleo schon angedeutet hatte (a. a. O., S. 56). Prinzipiell neu sind gegenüber Ali die Formen mit Veränderung von *s* der ersten Gruppe in *h* (*nasil, tahlil*); es ist dafür zur Erklärung heranzuziehen, daß die Personalpronomen der 1. und 2. Pers. Sing. vokalisch auslauten (*aqeq, yiyi*), die übrigen dagegen konsonantisch oder halbkonsonantisch (*yeiyéiy, edéd, emém, rēréy*). — Die neuen Schreibweisen, die Prof. SCHULTZE eingeführt, sind nicht immer Fortschritte; so nicht der Ersatz von *j* durch *y*, die Bezeichnung der Diphthongisierung durch übergesetztes *u* (*āu*). Der Laut, welchen er *qu* schreibt, ist stets aus *u* hervorgegangen, das zu einem Diphthong *au* gehört, und dieser Übergang findet jedesmal dann statt, wenn in diesem Diphthong *a* unter dem Einfluß des dynamischen Akzents zu *e* wird: es entsteht dann ein neuer Diphthong, in welchem *u*, analog der Wandlung von *a* zu *e*, zu *o* wird, also das Ganze = *eo*; s. *Tumléo* aus *Tamäláu*, *auéo* ich aus *auáu*, Ulau *kesáu* absegeln = Tumleo *nahéo*; *eo* wird selbst zu *iau*: Ulau *wau* Wind = Tumleo *wlau* (a. a. O., S. 77). — Außer einem analytischen Wörterverzeichnis hat der Verfasser auch noch neun Märchen (*alín auwán* Geistergeschichten) im Urtext mit Übersetzung und Noten beigegeben, für die ihm auch die Mythologen dankbar sein werden. Im „Anthropos“ wird demnächst eine größere Anzahl von Tumleo-Mythen veröffentlicht werden, die durch Pater ERDWEIG gesammelt wurden. —

V. P. BLEY, der Verfasser einer vortrefflichen theoretisch-wissenschaftlichen Grammatik der Nordgazellensprache in Neupommern¹ („Zeitschrift f. afrikan. u. ozean. Sprachen“, Jahrg. III [1897], S. 85—130), war am ehesten dazu berufen, auch eine praktische Grammatik derselben Sprache zu schreiben. Er legt uns hier eine solche vor, die in ihrer ganzen Einrichtung, in der die Systematik nicht allzusehr geopfert ist, aber doch zahlreiche praktische Winke und Übungen das Lernen erleichtern, sicher viele Freunde auf Neupommern finden wird. Der Grammatik ist auch noch ein doppeltes Wörterverzeichnis und, worauf Ethnologen aufmerksam gemacht seien, ein mit näheren Erläuterungen versehenes Verzeichnis der Verwandtschaftsnamen (S. 181—185) beigegeben. —

Man muß es bedauern, daß in den unter I, III und V aufgezählten Werken eine Schreibweise der Laute durchgeführt ist, die sich zu sehr an die schwerfällige, unvollkommene deutsche, bzw. bei I auch die spanische, anschließt. Zum Teil beruht das allerdings auf Regierungsverordnungen oder Übereinkünften mit der Regierung; aber es wäre doch wünschenswert gewesen, daß hier vernünftige Forderungen der Phonetik etwas mehr zum Durchbruch gekommen wären. So ist es im Chamorro bedenklich, daß palatalisiertes *n* (= *ñ*), wie im Spanischen mit *n* gegeben wird, dann aber das gutturale *n* (= *ñ* oder *n*), das ein einziger Laut ist, mit zwei Zeichen *ng* geschrieben und dazu noch *n* mit *˘*. Im Neupommerschen ist die Schreibweise *q* zur Bezeichnung des nasalierten Gutturals, = *ñ* (oder *n*) + *g*, zu bedauern. Sie ist auch dem eigenen System entgegen; da man dort nasaliertes *b* (*mb*) einfach als *b*, nasaliertes *d* (= *nd*) als *t* schreibt, so hätte nasaliertes *g* (= *ng* oder *ng*) auch einfach als *g* geschrieben werden müssen. Statt dessen benutzt man aber *g* zur Bezeichnung des gutturalen Nasalen, für den man ruhig das neue Zeichen *ñ* oder *n* hätte einführen sollen, das auch in den karolinischen Sprachen zur Einführung gelangen sollte, um den ewigen Verwechslungen zwischen *n* oder *ñ* mit *ng* oder *ng* vorzubeugen.

P. W. SCHMIDT, S. V. D.

D. Westermann. *Die Sprache der Haussa.* Deutsche Kolonialsprachen, T. III. Berlin. D. REIMER. 1911. VIII + 88 pp. In-8°.

Le but de ce manuel, rédigé d'après le système de ROBERTSON et d'ALSER, est de familiariser au plus vite l'étudiant avec la langue haoussa en menant parallèlement l'étude de la

¹ Über eine andere Bezeichnungsweise dieser Sprache siehe den Vorschlag P. MEYER's oben S. 1057 ff.

grammaire et des exercices gradués de thèmes et de versions. A ce point de vue, chacun ne doit contenir que les mots des exercices précédentes, plus un petit nombre indiqué en tête; ce qui rend inutile l'usage du dictionnaire. Ce n'est malheureusement pas le cas, et l'étudiant devra parfois avoir recours au glossaire, quelquefois sans résultat. J'en ai fait l'expérience sur tous les exercices contenus dans ce manuel: il en est beaucoup qui présentent des mots non expliqués dans les leçons précédentes ou dans celle où ils se trouvent: la liste serait trop longue à reproduire, mais on s'en convaincra aisément en passant en crible les exercices VI, VII, X, XIII, XV, XVI, XVII, XVIII, XXV, XXIX, XXX, XXXI, XXXII, XXXVI, XXXVII. A défaut, on n'aura pas toujours la ressource de recourir au lexique qui offre des lacunes, par exemple *da-ban* manque à la page 63; *kwānā* (jour) à la p. 68; *usālfā* (chapeau) à la p. 68. Dans le lexique allemand-haoussa, on cherchera vainement à la p. 73 *anlegen, ausgeben*; à la p. 74 *Bogen, Bote, braten*; à la p. 75 *Farm*; à la p. 76 *Geschichte*; à la p. 77 *herrschen, hier, Holz*; à la p. 78 *Kind, Kleid (Rock)* manque également à la p. 80), *Kosten*; à la p. 79 *nichts*; à la p. 80 *prügeln, reden, Reiter, rufen, schelten*; à la p. 81 *sorgfältig, Stier*; à la p. 82 *uns*; à la p. 83 *wohnen*. Cette lacune est d'autant plus regrettable qu'après avoir adopté en principe le système de marquer les voyelles longues, l'auteur déclare (p. V) qu'il ne l'a pas suivi pour les mots qui se représentent fréquemment et qu'en cas de doute, il renvoie au glossaire. Il eût mieux valu être logique: si fréquents que se rencontrent — en français, par exemple, les accent aigus, graves ou circonflexes —, on ne manque pas de les écrire chaque fois.

Le propre des ouvrages de ce genre est de ne pas suivre l'ordre grammatical logique; les règles de morphologie et de syntaxe s'apprennent au fur et à mesure des exercices. Mais était-il bien nécessaire de séparer la formation du substantif indiquant le possesseur (ex. XII) de celle du participe actif (ex. XXIV), toutes deux identiques, par la préfixation de *urai, urasu*?

L'auteur a noté une occlusion devant certaines lettres, *b, d, dj, y*, et la désigne par un esprit doux placé devant cette lettre. Je l'ai entendue en poul, mais jamais en haoussa, et je remarque qu'aucun de ceux qui se sont occupés de cette langue n'ont mentionnée ni l'ont notée: ni BAIKIE¹, ni SCHÖN², ni LEROUE³, ni MARRÉ⁴, ni BARTH⁵, ni ROBINSON⁶, ni MISCHLICH⁷, ni SEIDEL⁸, ni DELAFOSSE⁹, ni BROOKS et NOTT¹⁰, ni PRIETZE¹¹, ni TILHO et LAUDERSIN¹². On peut se demander si M. WESTERMANN n'a pas eu pour informateur des Pouls parlant haoussa.

Quoiqu'il en soit, au point de vue scolaire, ce manuel n'atteindra pas le but auquel il était destiné.

RENÉ BASSET.

L. Franchet. *Céramique Primitive*. Avec 26 figures. Paris. PAUL GEUTHNER. 1911. 8°. 160 pp.

Un livre comme celui-ci mérite une attention toute particulière, puisqu'il marque un progrès important de la méthode ethnologique. Si la science préhistorique et l'ethnologie moderne ont déjà sur des points particuliers beaucoup fait pour le classement des formes céramiques en périodes déterminées, ici un spécialiste expose d'une manière tout à fait systématique la série des critères techniques qui nous rend souvent possible une méthode de chronologie et de classement culturel plus détaillée et en tous cas souvent trop négligée. A ce point de vue,

¹ «Observations on the Hausa and Fulfulda languages.» Londres. 1861. In-8°.

² «Grammatical sketch of the Hausa.» Londres. In-8°. S. d. «*Fārawā Letāfīn uragāna haūsa.*» Berlin. 1897. In-12°. «Grammar of the Hausa language.» Londres. 1862. In-8°. «Hausa reading book.» Londres. 1877. In-12°.

³ «Essai de dictionnaire français-haoussa et haoussa-français.» Alger. 1886. In-4°.

⁴ «Die Sprache der Hausa.» Vienne. S. d. In-12°.

⁵ «Sammlung und Bearbeitung zentral-afrikanischer Vokabularien.» Gotha. 1862. In-8°.

⁶ «Hausa-English dictionary.» Cambridge. 1899. In-8°. pp. XIX—XX. «Hausa grammar.» Londres. 1897. In-12°. 2° ed. Londres. 1909.

⁷ «Wörterbuch der Hausasprache.» Berlin. 1906. In-8°. «Lehrbuch der Hausasprache.» Berlin. 1902. In-8°.

⁸ «Die Hausasprachen.» Heidelberg. 1906. In-8°.

⁹ «Manuel de la langue haoussa.» Paris. 1901. In-12°.

¹⁰ «*Bāfū na abuan al'ūbuan hausa.*» Londres. 1903. In-8°.

¹¹ «Hausa-Sprichwörter.» Kirchhain. 1904. In-8°.

¹² «Grammaire et contes haoussas.» Paris. 1909. In-12°.

cet ouvrage est un modèle, parce que du côté purement ethnologique il renferme un nouvel enseignement sur une question qui, pour les ethnologues eux-mêmes, aurait eu de la difficulté à devenir le sujet d'un travail aussi intensif. On lit p. e.: La composition des argiles, rôle de leurs éléments constitutifs, terres employées par les peuples primitifs, la composition des pâtes céramiques, éléments plastiques et dégraissants, réfractaires et fusibles, utilisation par les premiers potiers des éléments anormaux contenus dans les argiles; les pâtes des poteries antiques, les bases fondamentales de la technique chez les différents peuples; es survivances préhistoriques. Le 3^e chapitre nous montre la fabrication avant l'emploi du tour, et le tour et son évolution; origine de la décoration, chez les primitifs, les divers procédés. Ch. 4: Importance de la coloration des pâtes pour l'étude de la céramique primitive. Ch. 5: Les divers modes d'enfournement. On ne peut que souhaiter que d'autres spécialistes puissent à l'avenir mettre à la disposition des ethnologues beaucoup d'ouvrages semblables qui serviraient de guides pour les branches plus spéciales de la culture matérielle.

P. F. HESTERMANN, S. V. D.

Zeitschriftenschau. — Revue des Revues.

American Anthropologist. N. Ser. Vol. XIV. No. 2. April-June 1912.

Clark Wissler, The Psychological Aspects of the Culture-Environment Relation. — Edward Sapir, Language and Environment. — John P. Harrington, The Tewa Indian Game of "Canute". — H. Newell Wardle, Certain Rare West-coast Baskets. — George Grant Mac Curdy, Notes on the Art of Central America. — John B. Swanton, The Creek Indians as Mound Builders. — L. Leland Loke, The Ancient Ruipu, a Peruvian Knot Record. — J. D. Haseman, Some Notes on the Pawumwa Indians. — James H. Leuba, The Varieties, Classification, and Origin of Magic.

Anthropological Papers of the American Museum of Natural History.

Vol. VIII. 1911. Pling Earle Goddard, Jicarilla Apache Texts. — Vol. VII. Part 2. 1912. Clark Wissler, Ceremonial Bundles of the Blackfoot Indians.

Archiv für Anthropologie. N. F. B. XI. 1912.

Heft 3. VI. R. Trebitsch, Fellboote und Schwimmsäcke und ihre geographische Verbreitung in der Vergangenheit und Gegenwart. — VII. Graf Th. Zichy, Wie beurteilen wir die Vererbungserscheinungen beim Menschen und beim Tiere? — VIII. G. Sergi, Tasmanier und Australier. Hesperanthropus tasmanianus spec. — IX. M. R. Funke, Beiträge zur Kenntnis der Inlandstämmen von Borneo. — Heft 4. XI. M. Höfler, Gebildbrote aus gallo-römischer Zeit. — XII. H. Beyer, Die „Serie der kosmischen Gegensätze“, ein Abschnitt aus zwei mexikanischen Bilderhandschriften.

Archiv für Religionswissenschaft. Bd. XV. 1912. Heft 3 u. 4.

G. C. Wheeler, Sketch of the Totemism and Religion of the People of the Islands in the Bougainville Straits (Western Solomon Islands). — O. Gruppe, Die eherne Schwalbe und der Thorkische Stein. — W. Fröhner, Göttergaben. — G. A. Gerhard, Zur Legende vom Kyniker Diogenes. — L. Fahr, Ein neues Stück Zauberpapyrus. — E. Mogk, Ein Nachwort zu den Menschenopfern bei den Germanen. — R. H. Meyer, Schwurgötter. — I. Scheftelowitz, Das Hörnermotiv in den Religionen. — G. Murray, Culte of snakes (New Guinea). — R. Eisler, D. Fest d. „Geburtstages d. Zeit“ in Nordarabien.

Arquivo do Museu Nacional do Rio de Janeiro.

Vol. XV. 1909. B. Krone, Etudo sobre as Cavernas do Valle do Rio Ribeira. — Dr. J. B. de Lacerda, L'Étude de la Cause du Bérubéri. — Vol. XIV. 1907. Dr. J. B. de Lacerda, O Microbio da Febre Amarela. — Al. de Miranda Ribeiro, O Porquinho da India e a Theoria Genealogica.

Baessler-Archiv. 1912.

Bd. II. Heft 5/6. A. v. Le Coq, Die Addal. — W. Müller-Wismar, Austroinsulare Kanus als Kult- und Kriegs-Symbole. — G. Tessmann, Die Kinderspiele der Pangwe. — A. Eichhorn, Erdkeulen aus Samoa. — H. Kunke, Musikinstrumente aus dem alten Michoacan. Bd. III. Heft 1. A. Grünwedel, Padmasambhava und Verwandtes. — H. Mueller, Beiträge zur Ethnographie der Lolo.

Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederl.-Indie. Deel 67, 1. Aflevering.

H. Kern, Oudheidkundige Onderzoek in Engelsch-Indie. — Een nieuw werk over de geschiedenis der Bengaalsche taal en letterkunde. — J. C. van Eerde, De Toetoe Tjilinaje op Lombok. — J. M. van Baarda, Nog iets aangaande „Heer Pokkem“ op Halmahera. — G. J. van Dongen, Nog een en ander over de Koeboes. — C. M. J. Tismeer, Eenige gegevens van de Bahasa Kowiai. — Adrian, N. & M. Adrian,

Gunning, *Kaema een oem-vorm*. — A. Bolsius, Toelichting bij het artikel K-UM-A of KU-Ma. — De Godsdiens-te-politieke beweging „Mejapi“ op Celebes. — H. Kern, Onheidkundige nasporingen in Orissa.

Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient. Tome XI. No. 3—4. Juillet-Déc. 1911.

1. Ed. Huber, Etudes indochinoises — 2. R. Deloustal, La justice dans l'ancien Annam, traduction et commentaire de Code des Lê (Suite). — 3. G. Coedes, Etudes cambodgiennes. — 4. L. Cadière, Notes sur quelques emplacements Chams de la province de Quảngtri. — 5. Pham Quỳnh, Nhân nguyêt vãn dáp. Dialogue entre l'homme et la lune, poème annamite.

Bulletins et Mémoires de la Soc. d'Anthropologie de Paris. VI^e série. T. II. 1911. No. 5 et 6.

Dr. Oliveau, Quelques observations personnelles sur l'ethnographie et l'anthropologie aux Nouvelles-Hébrides. — G. Courty, Le charriot et les charrues à l'époque préhistorique. — La hutte à l'époque préhistorique. — P. Hirmenech, Une tablette de l'île de Pâques. — André Tommasini, Les Attiés. — G. Elliot-Smith, Le cerveau d'un tasmanien. — L. Azoulay, Les musées et archives phonographiques avant et depuis la fondation du musée phonographique de la société d'anthropologie en 1900. — Dr. Marcel Baudoin, Les rochers gravés de Saint-Aubin-de-Baubigné (Deux-Sèvres); découverte de nouvelles gravures, démonstration de leur âge néolithique, et de leurs rapports avec le culte solaire.

Field Museum of Natural History. Anthropological Series. Febr. 1912.

Vol. X, Berthold Laufer, Jade. A Study in Chinese Archaeology and Religion. — Vol. XI, No. 1. H. R. Voth, The Oraibu Marau Ceremony. Vol. XI, No. 2. H. R. Voth, Brief Miscell. Hopi Papers.

Folk-Lore. Vol. XXIII. No. 2. June 1912.

J. H. Lenba, The Several Origins of the Ideas of Unseen Personal Beings. — Barbara Freire-Marreco, The „Dreamers“ of the Mohave-Apache Tribe. — W. G. Aston, Japanese Magic. — J. H. Weeks, Customs at Death of the Lower Congo. — W. B. Halliday, Folklore scraps from Greece and Asia Minor. — J. S. Wingate, Armenian Folk-Tales (concluded).

Internationale Archiv für Ethnographie. Bd. XXI. 1912. Heft 1.

Gaston Knosp, Rapport sur une mission officielle d'étude musicale en Indochine. — Dr. J. Gronemann, Wajang Welulang, das Meisseln der ledernen wajang-Puppen der Javaner in den Vorstenlanden.

Journal de la Société des Américanistes de Paris. N. S. T. VIII. 1911. Fasc. 1 et 2.

M. de Périgny, Les ruines de Nakoun. — L. Dignet, Idiome Huichol, Contribution à l'étude des langues mexicaines. — É. R. Wagner, La chasse chez les Indiens Baticola. — Dr. Capitan, Le XVII^e Congrès international des Américanistes (Congrès du Centenaire), tenu à Mexico, du 7 au 11 septembre 1910. — H. Vignand, Americ Vespuce, ses voyages et ses découvertes devant la critique. — P. Rivet, Affinités du Miránya. — Zella Nuttall, L'évêque Zumarraga et les idoles principales du grand temple de Mexico. — P. Rivet, La famille linguistique Teba. — De Charencey, Histoire légendaire de la Nouvelle-Espagne.

L'Anthropologie. Tome XXIII. No. 3—4. Mai-juin-juillet-août 1912.

Edouard Naville, La Poterie primitive en Egypte. — C. Grandidier, La Mort et les Funérailles à Madagascar. — Dr. Poutrin, Les Négrilles du centre Africain.

Literaturzeitung, Orientalistische. 15. Jahrg., 1912.

No. 6. Juni. K. Budde, Zur Bedeutung der Mazzeben. — W. J. Chapman, Das Land Nusi-si. — A. Gustavs, Bemerkungen zur Bedeutung und zum Bau von Mitanninamen. — A. Jirku, Die fünf Städte bei Jes. 19, 18 und die fünf Tore des Jahu-Tempels zu Elephantine. — W. M. Müller, Der Gott Mithra in Palästina. — No. 7. Juli. A. Gustavs, Bemerkungen zur Bedeutung und zum Bau von Mitanninamen. — J. Löw, Säge und Sonne. — A. Marmorstein, Kranz und Krone in den Oden Salomos. — W. M. Müller, Nochmals der Anspruch auf göttliche Inkarnation in den Pharaonennamen. — F. Röck, Götterzahlen und Weltzeitalter. — No. 8. August. C. v. Gelderen, Samaritaner und Juden in Elephantine-Syene. — A. Gustavs, Bemerkungen zur Bedeutung und zum Bau von Mitanninamen (Schluss).

Man. Vol. XII. 1912.

No. 5. May. J. P. Johnson, Note on some Stone-walled Kraals in South Africa. — J. G. Frazer, Anthropological Research in Northern Australia. — J. Shakespear, Kabui Notes (Diagrams). — C. G. Seligman, Stone Adze Blades from Suloga (British New Guinea) as Chinese Antiquities. — Eighteenth International Congress of Americanists. — No. 6. June. J. Maes, Xylophone des Bakuba. — C. M. Barbeau, The Bearing of the Heraldry of the Indians of the North-West Coast of America upon their Social Organisation. — R. H. Mathews, Matrilineal Descent in the Arranda and Chingalee Tribes. — A. L. Lewis, Further Notes on French Dolmens. — G. Uday Yule, John Gray †. — No. 7. July. W. E. H. Barrett, A'Kikuyu Fairy Tales (Kogano). — A. J. N. Tremearne, The Hammock Dance in Sierra. — Col. J. Shakespear, Southern Tagkhul Notes. — H. W. Carbutt and J. P. Johnson, Hut at Khami Ruins, Rhodesia. — R. C. E. Long, Notes on Dr. J. G. Frazer's "Totemism and Exogamy". — No. 8. August. A. van Gennep, On R. Mac Iver's and J. L. Myres "Toudja Series of Kabyle Pottery". — J. Cayzac, Witchcraft Kikuyu. — A. B. Brown, Marriage and Descent in North and Central Australia. — T. Witte-

more, Stone Vases of the Bisharin. — Neville Jones, The Story of Ifaramalemy and Ikotobekibo. — D. Wright, How they Bury a Chief in Rhodesia.

Nouvelles Archives des Missions scientifiques et littéraires. N. S. 1911. Fasc. 1—4.

M. de Périgny, Mission dans l'Amérique centrale, 1909—10. — L. Bréhier, Études sur l'histoire de la sculpture byzantine. — Fr. de Zeltner, Mission dans le Sahel soudanais. — P. Berthon, Étude sur le Précolombien du Bas-Pérou.

Onze Kongo. T. II. 1911—1912.

No. 1. De Clercq, Lubavolkeren in den spiegel van hun spreuken. — No. 2. De Clercq, Lubavolkeren in den spiegel van hun spreuken. — De Vriese, Wellevendheid by de heyers. — Bittremieux, Mayombesche penneproeven. — No. 3. Van Houtte, De Vesteelt in Nederkongo. — Bittremieux, Mayombesche namen. — No. 4. Peeters, Ubangi talen. — Van Houtte, De Vesteelt in Nederkongo. — No. 5 en 6. Van der Linden, De Debieheur by de Mongo negers. — Bittremieux, Geschiedenis mijner Bakhunba's. — Mullie, Woonhuizen te Ehsabethstad.

Orientalisches Areniv. Jg. II. Heft E. Juli 1912.

R. v. Lichtenberg, Über gegenseitige Einflüsse von Orient und Occident im Becken des Mittelmeeres. — O. Jaekel, Zur Urgeschichte der orientalischen Teppiche. — E. Banse, Die Gubab-Hütten Nordsyriens und Nordwest-Mesopotamiens. — D. A. Heber, Über Technik und Ökonomie des japanischen Kunstfleisses.

Ostasiatische Zeitschrift. 1. Jg. Heft 2. Juli 1912.

Ananda K. Coomaraswamy, Rājput Painting. — Julius Kurth, Studien zur Geschichte und Kunst des japanischen Farbenholzschnittes. I. — L. A. Waddell, The "Dharani" Cult in Buddhism, its Origin, deified Literature and Images. — O. Kümmel, Die chinesische Malerei im Kundaikwan Sayuchoki II. — V. A. Smith, Convention in Art. — W. Cohn, Einige Bemerkungen zum Verständnis der indischen Kunst.

Revue Congolaise. T. II. 1911—1912.

No. 1. Engels, Les Wangata. — Stephano Kaoze des Beni-Marangu, La psychologie des Banbu. — J. Maes, Les monnaies des Wania Bungu. — La numération chez les Mongwandi. — J. van der Meuren, La circoncision chez les Baluba-Hemba. — No. 2. Engels, Les Wangata (suite). — P. Colle, Quelques lettres de Stephano Kaoze. — Bittremieux, La société secrète des Bakhimba's au Mayombe. — Dufouteny, La polygamie au Bas-Congo. — J. Maes, La numération chez les peuplades de la Ruzizi-Kivu. — No. 3. Engels, Les Wangata. — Sunar, Bibliographie Congolaise de 1895 à 1910. — Kelle, Constitution d'un village chez les Baluba-hemba. — J. Maes, Les Aniota des Mobali. No. 4. H. de Clercq, Légendes des Mongwandi. — Sunar, Bibliographie Congolaise de 1895 à 1910. — Bayer, Ventouses seches et carification chez les Balese. — J. Maes, — Métier à tisser des Abaana. — Stappers, Le Luapula aux environs de Kasenga. — Gregoire, Note sur l'habitation indigène.

Revue d'Ethnographie et de Sociologie. Tom. III. No. 5—6. Mai-Août. 1912.

J. de Morgan, La féodalité en Perse, son origine, son développement, son état actuel. — H. Gaden, Légendes et coutumes sénégalaises (suite et fin). — J. Bacot, Les population du Tibet oriental. — Rassat, Contributions à l'ethnographie et au folk-lore savoyards.

The Journal of the American Folk-Lore. Vol. XXV. No. 95. January-March. 1912.

1. H. M. Belden, Balladry in America. — 2. R. H. Lowie, On the Principle of Convergence in Ethnology. — 3. H. R. Voth, Arapaho Tales. — 4. Mary L. Neff, Pima and Papago Legends. — 5. J. W. Chapman, The Happy Hunting Ground of the Ten'a. — 6. Br. Pilsudski, Ainu Folk-Lore. — 7. Twenty-Third Annual Meeting of the American Folk-Lore Society.

The Journal of the Anthropological Society of Tokyo. Vol. XXVIII. 1912.

No. 310. Jan. Y. Ino, Hearth God worshipped by the Chinese in Formosa. — Y. Deguchi, On the "White Horse" Ceremony performed in the New Year. — S. Tsuboi, Odds and Ends from My Journey around the World (continued). — Y. Shiota, Notes on Sites and Relics of the Stone Age in Hokkaido. — T. Mayeda, Customs of using Spade among the Indo-germans (continued). — T. Shibata, On the "Sugoroku" representing the Scenes of Yezo by Takeshiro Matsuura. — No. 311. Febr. K. Kintachi, On a new Light regarding the Ainu Language. — N. Ono, Comparative Study of a Bronze Bell and "Haniwa" Figure. — K. Yanagita, "Itaka" and "Sanka" Spiritual Medium of Japan (concluded). — S. Tsuboi, Odds and Ends from My Journey around the World (continued). — E. Ogawa, On some Relics from an Ancient Burial Mound at Kamiiso, Mino. — Y. Deguchi, Praying for rain in Japan. — Y. Ino, Superstitions and Common Sayings among the Chinese in Formosa (continued). — I. Yoshida, Geographical Names of Japan in relation to the Ainu Language (concluded). — No. 312. March. K. Hasebe, On the Skull of an ancient Lord known as "Ito-Agatanushi". — K. Kintachi, On a new Light regarding the Ainu Language (concluded). — T. Shibata, Notes on an Ancient Burial Mound at Neno-kami near Abiko-machi, Shimosa. — S. Tsuboi, Odds and Ends from My Journey around the World (continued). — H. Nagata, Ikotoi, an ancient Ainu Chief at Akkeshi, Hokkaido (continued). — A. Yonezawa, Utilization of a Stone Axe with nicked edge for Hammer. — T. Mayeda, Customs of using Spade

among the Indo-germans (continued). — Nr. 313. April. Y. Deguchi, Eating together as a Token of Friendship. — I. Yoshida, Thoughts and Doings about Death among the Ainu. — S. Sasaki, Miscellaneous Notes about Tono, in the Province of Rikuchu. — Y. Ino, Superstitions and Common Sayings among the Chinese in Formosa (continued). — N. Ono, Yonago Notes. — Y. Ogawa, On a Shell Mound in the Province of Mino. — H. Nagata, Ikotoi, an ancient Ainu Chief at Akkeshi, Hokkaido (concluded). — Y. Wada, On Stone Axes discovered at Jinsen, in Chosen. — T. Mayeda, Customs of using Spade among the Indo-Germans (concluded).

The Journal of the Polynesian Society. Vol. XXI. No. 2. June. 1912.

Hare Hongi, Whiro and Toi. — Extracts from Dr. Wyatt Gill's Papers. — S. H. Ray, Polyn. Ling.: Past and Future. — Teulra Henry. The Tahitian Version of the Names Ra'iatea and Taputapu-atea.

The Journ. of the Roy. Anthr. Instit. of Great Britain and Ireland. Vol. XLII. Jan.-June 1912.

P. Maudsley, Some American Problems. — B. Somerville, Prehistoric Monuments in the Outer Hebrides and their Astronomical Significance. — T. R. H. Garrett, The Natives of the Eastern Portion of Borneo and of Java. — A. Champion, The Atharaka. — Tremearne, Notes on the Kagoro and other Nigerian Head-Hunters. — H. Ling Roth, Oriental Steelyards and Bismars.

Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde. Deel LIV. 1912. Aflev. 3 en 4.

C. M. Pleyte, Badoesche Geesteskinderen.

T'oung Pao. Vol. XIII. No. 1. Mai 1912.

R. Petrucci, Le Kie tseu yuan houa tchouan (suite). — L. Vanhée, Algèbre Chinoise. — P. Pelliot, La fille de Mo-tch'o gaghan et ses rapports Kül-tegin. — S. Lévi, Wang Hiuan-ts'ö et Kaniska.

Transactions and Proceedings of the Japan Society. Vol. IX. 1912—1911. Part III.

A Series of Cinematograph Pictures of Life in Japan. — R. Ph. Spiers, Japanese Roofs. — H. F. Cheshire, The Japanese Game of „Go“. — Edw. F. Strange, The Art of Kyosai. — A. J. Koop, The Construction and Blazonry of Mon.

University of Pennsylvania. The Museum Journal. Vol. III. No. 2. June. 1912.

J. A. Montgomery, The Original Script of the Manichaeans on Tsets in the Museum. — C. E. Keiser, Tags and Labels from Nippur.

Zeitschrift für Ethnologie. 44. Jahrg. Heft 2.

Fr. Seiner, Beobachtungen und Messungen an Buschleuten. — Rob. Mielke, Die ethnographische Stellung der ostdeutschen Kunsttypen. — Von Hörschelmann, Die Pflanze in der Kunst des alten Amerika. — E. Haenisch, Reise zu den Jao-Stämmen in der Provinz Hunan, China. — Fr. Boas, Änderungen in der Körperform der Einwanderer in New York.

